

Biopolítica y Liberación

Reflexiones sobre la noción de vida humana en la obra de Giorgio Agamben y Enrique Dussel

Tesis para obtener el grado de
Maestría en Filosofía

Presenta: Mario Francisco Orospe Hernández

Tutora: Silvana Rabinovich Kaufman



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

*Toda felicidad fincada en la tierra y el amor está hecha de
arena hermosamente vil y de barro impuramente bueno*

José Revueltas, “Una mujer en la Tierra”

*Tu obra está hecha de dolores y de tristezas.
La divina presencia [הניכש] no se cierne sobre la tristeza
sino sobre la alegría de los preceptos.*

Martin Buber, “Baal Shem. El narrador de cuentos”

Agradecimientos:

Quisiera agradecer a todas las personas que me acompañaron durante esta etapa de mi vida, por haber compartido conmigo todo tipo de enseñanzas, gestos amorosos y formas de la entrega y el don. A mis padres, mis hermanos y a todos mis seres queridos, quienes siempre me han entregado su cariño y amor de muchas maneras. A mis profesores y compañeros en el posgrado de filosofía y en el seminario de la Asociación de Filosofía y Liberación, de quienes he aprendido tanto durante estos años.

Agradezco especialmente a la Dra. Silvana Rabinovich por haber sido para mí una gran maestra y una guía durante todo este proceso de aprendizaje: gracias a sus enseñanzas comprendí la importancia de escuchar el decir de los Otros, algo que sin duda cambió para siempre la manera de vincularme con mi propio trabajo intelectual. Al Dr. Enrique Dussel, por haber sido para mí un gran maestro en todos los sentidos de la palabra, y sobre todo por haberme transmitido la importancia de comprometerme con el pobre y con el pueblo. Y a mis compañeros en la comuna de tesis del Instituto de Investigaciones Filológicas, pues siempre me iluminaron con su lectura, sus sugerencias y comentarios.

Así mismo, quiero agradecer a la Universidad Nacional Autónoma de México por seguir haciendo realidad el sueño de una educación pública y gratuita. Al CONACYT por otorgarme la beca de manutención que me permitió dedicarme completamente a mis estudios durante este tiempo. Finalmente, quisiera reconocer que esta tesis fue realizada gracias al apoyo del Proyecto PAPIIT IN 402317 "Heteronomías de la justicia: nomadismo y hospitalidad en el lenguaje".

Índice:

Introducción: sobre la urgencia de replantear la pregunta por la vida desde la filosofía política. El humano, entre lo dicho por la violencia inmanente y el decir exterior de la ética	1
1. Giorgio Agamben: la decisión inmanente como definición violenta de lo humano	8
1.1 La <i>máquina antropológica</i> : el humanismo como proyecto metafísico-político de “Occidente”	12
1.2 <i>Arché</i> , una arqueología del origen: entre el <i>ser</i> de la ontología y el <i>tener-que-ser</i> del comando	18
1.3 El salto violento de la voz animal al <i>Logos</i> : del hiato lingüístico a los dispositivos de la separación	25
1.4 La <i>desnudez</i> como resto biológico del poder: la <i>nuda vida</i> y el <i>Homo Sacer</i>	34
1.5 <i>A-ergón</i> , del ser sin obra: lo (im)propiamente humano como la inoperatividad y la impotencia	43
1.6 Reflexiones finales: la profanación como desactivación de la vida sacralizada. La impotencia salvada frente la imposibilidad de pensar en un <i>Sanctus Homo</i> en relación	48
2. Enrique Dussel: la alteridad carnal como afirmación meta-física de la dignidad humana	63
2.1 Historia Mundial Crítica: geopolítica y núcleos ético-míticos que descubren distintos tipos de <i>humanismo</i>	67
2.2 Hacia la <i>des-trucción</i> ontológica del sujeto moderno: la finitud de lo abierto y la Totalidad como fundamento	83
2.3 Exterioridad y Proximidad: la escucha y el <i>cara-a-cara</i> como evasión de la ontología	93
2.4 La sustantividad ética de lo humano: la responsabilidad y el <i>servicio</i> como reconfiguración política de una libertad <i>fuera del sujeto</i>	103
2.5 Vulnerabilidad y necesidad, el <i>a priori</i> corporal de la vida: de la pobreza absoluta a la potencia creadora del trabajo vivo	109
2.6 Reflexiones finales: la liberación como negación del fetiche. Afirmación del Otro negado como horizonte de realización de una vida humana inseparable	117

3. Conclusiones. La sacralidad de la vida: notas sobre algunas consecuencias políticas	128
3.1 Giorgio Agamben y Enrique Dussel: apertura de un diálogo filosófico en torno a dos <i>teologías profanas</i> de lo sagrado y la <i>nuda vida</i>	130
3.2 Sobre santidad y mesianismo en la situación política actual: habitar un camino de liberación, más allá de la representación y de la presencia	144
 A manera de desenlace: relanzamiento de preguntas con miras a una eclosión	 156

Introducción:

Sobre la urgencia de replantear la pregunta por la vida desde la filosofía política. El humano, entre lo dicho por la violencia inmanente y el decir exterior de la ética

Mientras estamos vivos, tenemos un lugar en la trama y representamos un papel. Todos los que están ahí, en la acera, los que pasan en bicicleta, los que nos miran o no nos miran, tienen un papel que desempeñan en esta historia. Todos hacen algo con respecto a nosotros (...) hay en ellos y nosotros una relación que nada puede destruir. Saben lo que hacen, saben lo que hacen con nosotros. Lo saben como si fuesen nosotros mismos. Lo son. ¡Son nosotros mismos! Miramos a cada uno de estos seres que “dicen no saber”, querríamos instalarnos en cada conciencia que sólo haya querido ver un trozo de tela a rayas, o una fila de hombres, o un rostro barbudo o al SS marcial que va a la cabeza.

Robert Antelme. La especie humana [1957]

Tal vez ninguna civilización en la historia de la humanidad había alcanzado una capacidad de destrucción de la vida semejante a la de la Modernidad. Nunca antes se había normalizado la muerte masiva de toda clase de seres vivos, de una manera tan sistemática e indiferente, como lo hemos hecho en nuestro tiempo. Visto desde la superficie, el avance de esta civilización bien podría parecer la historia de grandes desarrollos tecnológicos y culturales, que nos habrían posibilitado una inigualable emancipación racional a nivel individual. Sin embargo, visto desde *afuera* o analizándolo con una mayor profundidad, podríamos atestiguar que desde su origen dicho avance ha estado fundamentado en un insólito grado de violencia: uno que niega la forma de vivir de las mayorías y que a su vez explota a la naturaleza de una manera que resulta incluso ya *inimaginable*.

Debido a la finitud que condiciona nuestra existencia humana, toda civilización se enfrenta en algún momento de su historia con ciertos límites que se le terminan presentando como insuperables. En ese sentido, la Modernidad se habría distinguido, entre muchas otras cosas, por ser capaz de dejar atrás numerosas catástrofes que se hubieran podido suponer su final. Tan sólo por mencionar un ejemplo, podríamos traer a cuenta las múltiples guerras, exterminios y toda la gran variedad de conflictos armados que se suscitaron por todo el orbe durante el más sangriento de todos los siglos hasta ahora: el recién finalizado siglo XX.

Gracias a un deseo insaciable de acumulación, que corresponde a una forma peculiar de la riqueza propia de una civilización *descarnada* en una fase capitalista, la Modernidad terminaría encontrando en la persecución de un crecimiento cuantitativo pretendidamente *infinito*, la figura de su *telos* inalcanzable. Asumiría entonces la obligación de acelerar permanentemente su paso hacia *adelante*, absorbiendo e incorporando todo aquello que la cuestiona o que la ha puesto en crisis: no sería ya entonces capaz de detenerse frente aquello que ha denominado su *progreso*.

Esta misma obsesión por sostener un crecimiento acumulativo terminaría siendo aquello que comenzaría a detonar una paulatina destrucción ecológica de nuestro planeta. Los horizontes distópicos que surgen durante las crisis civilizatorias, poco a poco se irían convirtiendo no sólo en una posibilidad real, sino que serán ahora una amenaza cada vez más apremiante. Nosotros y las generaciones *por venir*, enfrentaremos dentro de muy poco el riesgo de provocar la muerte definitiva de toda la vida en la Tierra. Este parece ser, ahora sí de manera inescapable, el límite de la civilización moderna: aunque nos neguemos a asumirlo como tal o aún si evitamos plantear siquiera su posibilidad, aferrados a una fe ciega en el supuesto *avance* interminable de la técnica.

Ante un escenario de riesgo semejante, en el que la vida misma ha terminado por estar ahora ya en juego, el cuestionamiento sobre el significado de este referente se ha ido convirtiendo en un asunto central para numerosos pensadores contemporáneos. Ya desde comienzos del siglo XX, autores como Friedrich Nietzsche, Henri Bergson, William Dilthey o hasta Franz Rosenzweig, comenzaron a introducir el término *vida* para intentar superar el desamparo metafísico en el que cayó la civilización moderna, como resultado del multifacético declive del *sujeto racional*. Estas propuestas ubicarían entonces en la *vida*, de manera heterogénea, cuestiones fundamentales como la libertad estética, el desenvolvimiento de experiencias biográficas, o diversos impulsos creadores.

Sin embargo, poco a poco la palabra misma terminó siendo capturada por el positivismo imperante en nuestro tiempo, de manera que este referente quedaría paulatinamente reducido a significar tan sólo una cuestión *biológica*. De acuerdo con Roberto Esposito (2006), no sería casual que el nazismo, como una de las críticas anti-dialécticas más destructivas contra la Ilustración, hubiera tomado a ese tipo de *vida cosificada* como la bandera de toda su antimodernidad racista. Karl Lowith señalaría algo similar al respecto: “constituye una de las contradicciones dialécticas más extrañas, aunque también más obvias de nuestra época positivista, el que persigamos por todos los medios científicos la conservación de la vida individual, al propio tiempo que la destruyamos en masa, valiéndonos de esos mismos inventos progresivos” (Lowith, 1958: 101).

Debido a los reduccionismos que fueron limitando el sentido de esta palabra, así como por las asociaciones que en ciertos países se le harían con proyectos políticos impresentables, durante algún tiempo esta temática quedó relegada de las principales discusiones de la filosofía. Sin embargo, poco a poco la cuestión de la *vida* volvería a mostrar su gran relevancia para intentar pensar las problemáticas actuales de nuestro tiempo, de modo que comenzó a encontrar un nuevo auge que sobrepasaría esta vez incluso los límites de la discusión filosófica.

El término *vida* terminaría siendo ahora utilizado incluso también en otras áreas del conocimiento, como por ejemplo en la física, en diversas teorías de científicos como de Erwin Schrödinger, Ilya Prigogine, o Humberto Maturana y Francisco Varela. Más recientemente, dentro del campo de la geología se introduciría el término *Antropoceno*, para tratar de dar cuenta de la gran influencia que ejerce la humanidad sobre toda la vida de la biosfera. Así se nombraría entonces la inauguración de una nueva era geológica en la que las actividades de los humanos tendrán una influencia tal vez definitiva en el destino del planeta.

En este contexto, consideramos que resulta hoy en día muy importante retomar la discusión sobre el significado de este referente desde el horizonte de la filosofía política. Por ello, en esta tesis hemos decidido analizar a fondo la obra de dos autores que pertenecen a distintas tradiciones del pensamiento que, a partir de la segunda mitad del siglo XX, exploraron de manera particular la relación entre lo político y la vida: la Biopolítica y la Filosofía de la Liberación.

La primera de estas tradiciones sería inaugurada por Michel Foucault, para quien la introducción del referente *vida* dentro del dominio del poder político resultaba una especie de anomalía histórica propia de la Modernidad. De acuerdo con su análisis, la teoría clásica de la soberanía sostenía que el soberano debía ser capaz de *hacer morir* a aquellos que transgredieran la ley, para *dejar vivir* al resto de sus súbditos. Sin embargo, a partir del siglo XVII comenzaría a surgir un nuevo paradigma político, denominado por este autor como *biopoder*, desde el cual el poder político se abocaría ahora sobre todo a *hacer vivir* a la población mediante nuevas tecnologías de poder, para *dejar morir* a algunos ciudadanos. Hannah Arendt identificaría también una transformación similar en la política moderna, pues según ella se desplazaría paulatinamente la *esfera pública* en favor del reino del *animal laborans*: es decir, viviríamos ahora en una sociedad que ya no busca la trascendencia a través de la palabra, sino que se enfoca tan sólo en satisfacer las necesidades biológicas de sus miembros.

Como veremos, la obra de Giorgio Agamben se propuso continuar esta tradición, aunque en su caso tratarían de llevarse mucho más lejos los desarrollos de estos autores seminales: para él la relación de dominación del poder político sobre la vida resultará incluso una relación *originaria* en la historia de Occidente: ¿Será esto cierto? ¿No será posible encontrar otra interpretación filosófica que logre reformular esta aparente relación de inevitable dominación de la política sobre la vida?

En contraste con este panorama sombrío, que ha llegado a sostener incluso que la interrelación entre el poder político y la vida termina revirtiendo siempre en una *necropolítica*, la otra tradición que analizaremos en este estudio considerará posible encontrar justamente en la vida humana el referente de toda liberación. Esta filosofía surge también durante la segunda mitad del siglo XX, aunque desde América Latina: sería pues un esfuerzo por desarrollar un pensamiento propio que diera cuenta de las problemáticas de esta región periférica del Mundo occidental. Sus desarrollos teóricos llegarán a pensar a la política como emanando desde la vida y no imponiéndose sobre de ésta, en algo similar a lo que Esposito llama la *biopolítica afirmativa*.

Sin embargo, veremos que los referentes teóricos de los que parte este otro diagnóstico van más allá que los de la tradición biopolítica. Por un lado, sus desarrollos comenzaron retomando sobre todo la llamada *tradición semita*, desde la cual se comprende que una verdadera política de la vida tiene que enfocarse en hacer justicia con el Otro y no sólo buscar asegurar la propia supervivencia. Así mismo, la filosofía de la liberación llegaría a reformular esta relación entre política y vida debido a que retomó sistemáticamente la obra de un autor como Karl Marx, quien logró reintroducir a la vida y las necesidades corporales como una cuestión política. Si la política moderna había separado política y economía como una estrategia de dominación, la crítica de la *economía política* de Marx implicará precisamente una subversión contra estas separaciones. Desde éstos y muchos otros referentes que revisaremos a detalle, Enrique Dussel terminaría ubicando a la vida humana negada como el criterio ético que nos incita a asumir un compromiso práctico en favor de la liberación.

En medio de estas dos maneras de abordar la vinculación entre lo político y la vida, creemos que en este debate se encuentra en juego, sobre todo, una pregunta que ha resultado fundamental para la filosofía a lo largo de su historia: es decir, ¿*Qué es lo humano?* Immanuel Kant, por ejemplo, ha sido reconocido por ser uno de los primeros pensadores de la Modernidad que planteó explícitamente la necesidad de una *antropología filosófica*, como una cuestión central de todo su proyecto. Este cuestionamiento daría lugar a todo tipo de desarrollos, los cuales se extendieron

hasta el siglo XX; por ejemplo, en el famoso debate de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger. Por ello, en las dos partes principales de esta tesis plantearemos un recorrido por la obra de nuestros autores, para mostrar cómo fue que llegaron ambos a las concepciones que cada uno tiene respecto a la noción de la *vida humana*, entendida ésta como una articulación compleja entre *la vida y lo humano*.

De acuerdo con la crítica biopolítica que desarrolla Agamben, el ser humano puede ser caracterizado como *lo dicho* en la inmanencia, puesto que el poder y su violencia no sólo nos subjetivarían, sino que incluso nos definirían como *especie*. Lo humano será caracterizado entonces como una producción *facticia* del *poder*, entendido éste de una manera reductiva, como si sólo fuera dominación y violencia. La *vida humana* sería entonces tan sólo un producto del poder soberano y de su capacidad de dar muerte. Nuestro autor nos hablará así de una *maquina antropológica*, como esa instancia encargada de separar y clasificar a la vida. Dicha máquina funcionaría mediante una articulación compleja entre ontología y operatividad, la cual quedaría fundada sobre un vacío viviente. Bajo este escenario, si para Agamben todavía resulta posible pensar en una auténtica humanidad, ésta tendría que ser concebida únicamente como la capacidad de volver inoperantes a los dispositivos de la separación.

En contraste, el pensamiento de Dussel interpretará a la vida humana desde *el decir* exterior de la ética: la responsabilidad y el *don* práctico, serían aquellos rasgos que nos caracterizarían como humanos al sujetarnos con anterioridad al Otro. Para este pensamiento de la alteridad, lo humano será ante todo un sujeto ético encarnado en una corporalidad sintiente, pues dicho agente ético no será pensado como un ente trascendental, como sería el caso de un *yo pienso*. Dussel considerará entonces que somos humanos por tener la capacidad de escuchar la voz del Otro, de aquellos que me solicitan, me reclaman y pueden comunicarme un sentido más allá de mi propio Mundo. Por eso en su pensamiento se concebirá a la vida humana como un ser finito atravesado por la infinitud: libertad condicionada, pero responsabilidad libre. Dicho viviente corporal será pues aquel que logrará encontrar su trascendencia únicamente en el servicio al Otro.

Veremos también cómo estas dos maneras de concebir a la vida humana resultan en realidad un reflejo de las divergencias en su acercamiento metodológico. Agamben, por su parte, asumirá como horizonte filosófico al *campo de inmanencia*, es decir, una renuncia a pensar cualquier forma de la trascendentalidad a lo ontológico. Su pensamiento será además posthistórico, en el sentido de que apostará más por un rastreo arqueológico de *paradigmas*, que por la reconstrucción de *grandes*

narrativas. Agamben pertenece así a una tradición que ha tratado de continuar el proyecto arqueológico de Michel Foucault, de manera que antepondrá, por encima de los significados, a la noción de las *signaturas*. Es decir, descifrar aquello que condiciona la interpretación y eficacia de los signos resultará para él más relevante que comprender su propio sentido.

Dussel, en cambio, desarrollará un pensamiento filosófico abierto a un *afuera*, el cual tiene para él un carácter trans-ontológico: esta será, de hecho, la condición de posibilidad de toda su crítica. Así mismo, la recuperación de la Historia Mundial crítica y la geopolítica resultarán igualmente fundamentales para lograr pensar todas estas problemáticas, pero analizadas desde su propia posición discursiva: veremos pues que su crítica *decolonial* nos mostrará el carácter histórico, no trágico, ni metafísico, ni mucho menos insuperable, de muchas de las supuestas aporías en las concepciones limitadas de lo humano.

Finalmente, estas diferencias metodológicas expresan en el fondo dos maneras distintas de concebir la propia tarea de la filosofía. Agamben llegará a caracterizar a la filosofía como un pensamiento que se propone ante todo hacer una *crítica al derecho*: es decir, un esfuerzo por cuestionar *lo ya dicho* dentro de un Mundo. Por ello diría: “la filosofía está siempre ya constitutivamente en relación con la Ley y toda obra filosófica es siempre, precisamente, una decisión con respecto a esta relación” (Agamben, 2007 [2005]: 324). La filosofía se encontraría entonces constitutivamente enfrentada al conjunto de reglas que determinan el sentido de los enunciados y de los discursos. Por eso su labor filosófica se ocupará sobre todo en tratar de deponer críticamente estas reglas, antes que en problematizar el surgimiento de *nuevas significaciones* dentro del *discurso*.

Dussel, siendo para nosotros más bien un *filósofo de la justicia*, pensará en cambio que la tarea de la filosofía no sólo puede reducirse a cuestionar críticamente la vigencia de *lo dicho*, es decir, lo ya fijado dentro de un Mundo. Para él la filosofía implicará sobre todo un segundo momento riesgoso, que tiene por objetivo comenzar a escuchar *el decir* de lo nuevo: “¿Qué es entonces la filosofía? Negativamente: ruptura, conversión y muerte al mundo cotidiano. Positivamente: acceso a una trascendencia” (Dussel, 2014b [1973]: 138). Cabe anticipar que la trascendencia para este pensamiento será la de la voz antropológica del *pobre* y del *pueblo*, ante los cuales podemos asumir un compromiso o podemos decidir pasar de lado. Será justamente en la problemática de la creación de nuevos *sentidos*, desde el horizonte de la justicia, en donde residirá

el lugar metafórico de la revelación, es decir, del afuera que se encuentra más allá del *ser* y de su *ontología*.

Agamben verá pues en la noción de la vida humana tan sólo una *signatura*, tal vez la más implacable de todas: una operación que, partiendo de una ausencia de significado, impone en el orden práctico efectos destructivos bajo la exigencia imposible de colmar de una significación vacía. En cambio, desde el orden del *decir* de la ética, la vida humana será para Dussel aquello que nos permitirá justamente salir del carácter limitado del Mundo, aunque sin nunca renunciar a éste. La *vida humana* será más bien la huella de una exterioridad que produce fisuras en lo ya fijado, por lo que resulta siempre capaz de desbordar de manera inconmensurable los significados establecidos.

Como veremos en las conclusiones de esta investigación, cada noción sobre la *vida* y lo *humano* desembocará a su vez en una concepción particular de lo político: *Vida humana-política-forma de vida* resultarán entonces nociones entrelazadas. Por todo esto, consideramos que el análisis de esta noción tal vez pueda permitirnos encontrar nuevos caminos filosóficos para impedir la destrucción de la vida en nuestro planeta: aunque ya no sólo la de la vida humana, sino en general la de todos los vivientes con los que compartimos nuestro hogar.

PRIMERA PARTE

GIORGIO AGAMBEN: *LA DECISIÓN INMANENTE*
COMO DEFINICIÓN VIOLENTA DE LO HUMANO

La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer frente al poder soberano como derecho humano fundamental, en todos los sentidos, expresa en su propio origen, por el contrario, la sujeción de la vida a un poder de muerte, su irreparable exposición a la relación de abandono.

“La vida sagrada” en Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida [1995¹]

La redención no es un suceso por el cual lo antes profano deviene sagrado y lo perdido se reencuentra. La redención, al contrario, es la pérdida irreparable de lo perdido, la definitiva profanidad de lo profano. Pero justo por esto, aquéllos tocan ahora su límite: un límite adviene

“Lo irreparable” en La comunidad que viene [1990]

Giorgio Agamben decidió colocar a la vida humana en el centro de sus reflexiones filosóficas. Si bien sus indagaciones en torno a *la vida y lo humano* comenzarían asumiendo muchos de los diagnósticos y de los debates en auge durante la segunda mitad del siglo XX, poco a poco su pensamiento terminaría encontrando su propia originalidad y su novedoso sentido crítico. Por ello, sus desarrollos en torno al lenguaje, la estética, la ontología, la política o la teología, eventualmente obtendrían una gran resonancia. Sobre todo, porque sus análisis han resultado inquietantemente precisos para tratar de configurar un sentido a acontecimientos que, tan sólo hace poco tiempo, hubieran parecido completamente insospechados para nuestra actualidad.

Es sabido que, en contra de los anhelos progresistas que desplazaban la esperanza a *un futuro cada vez mejor*, el siglo XX ha sido hasta ahora el siglo más violento en la historia de la humanidad (Hobsbawm, 2001). Ante esta crisis civilizatoria, quisiéramos comenzar por traer a cuenta que de acuerdo con Agamben *toda ontología no puede sino implicar una política y a su vez toda política revierte siempre en una ontología* (Agamben, 2007: 417).

¹ Al hacer referencia a los textos de los autores principales de esta investigación, es decir, Enrique Dussel y Giorgio Agamben, se pondrán entre corchetes los años en que fueron editadas y publicadas, por primera vez, las obras referidas. Esto con el fin de intentar dar cuenta de la evolución de su pensamiento en el tiempo. No obstante, sabemos que esta fecha no necesariamente coincide con la fecha en que fueron finalizadas algunas de estas obras. En caso de que la edición consultada coincida con la primera edición, no se pondrán los corchetes.

Por ello, tal vez podríamos asumir que detrás de los hechos catastróficos que se acumulan detrás del lado luminoso de la historia, como podrían ser diversos exterminios, guerras mundiales, dictaduras o, más recientemente, la destrucción paulatina de la biosfera, probablemente exista una cierta configuración ontológico-política de la vida que ha resultado sumamente destructiva.

Ya en el mismo título de su primera obra publicada, es decir, *El hombre sin contenido* (2005a [1970]), Agamben se encontraría sugiriendo el sentido de sus reflexiones futuras: ahí era ya posible anticipar que para nuestro autor la noción de *lo humano* se presentará como un territorio esencialmente vacío, *sin contenido* sustancial alguno. En un ensayo llamado *El ángel melancólico*, incluido al final de esa primera obra, nuestro autor sostenía que la cultura moderna había perdido su significado a un grado tal, que el hombre se encuentra como si estuviera suspendido en un vacío: imposibilitado a encontrar el sentido de sus acciones y de su propia condición particular. A propósito de una reflexión sobre el *estado de la historia* en la obra de Franz Kafka² y el *Jetztzeit* de Walter Benjamin³, Agamben indicaría: “El hombre ya está siempre en el día del Juicio, el día del Juicio es su condición histórica normal, y sólo su temor de enfrentarse a él le empuja a tener la ilusión de que el Juicio todavía ha de llegar” (Agamben, 2005a [1970]: 181).

A lo largo de este capítulo procuraremos ofrecer algunos elementos críticos para tratar de desentrañar afirmaciones tan enigmáticas como ésta, las cuales irían desarrollándose en numerosas obras que pertenecen a los distintos volúmenes de su proyecto *Homo Sacer*, su obra más reconocida, pero también en otras que no forman parte de éste. Si bien es difícil tratar de reflexionar sobre la noción de la vida humana en la obra de Agamben, sin adentrarse completamente en las cuestiones propiamente políticas del poder, la soberanía y la ley, en esta primera parte de nuestra investigación trataremos de realizar un preámbulo en torno a la problemática del humanismo. Esto se debe a que, en nuestra opinión, sólo desde esta discusión podremos más adelante comprender con mayor profundidad figuras paradigmáticas como la del mismo *Homo Sacer*, la cual será considerada por Agamben inclusive como el paradigma originario de la política “occidental”.

² La idea de un *estado de la historia* en Kafka aparece en la obra “Consideraciones acerca del pecado, el dolor, la esperanza y el camino verdadero” (1983), Barcelona: Laia. De acuerdo con Agamben, mediante esta figura Kafka pretendió sustituir la noción de una historia lineal que se desarrolla hasta el infinito, para sugerir en cambio que el acontecimiento fundamental de la humanidad estaba permanentemente en curso, a la manera de un *juicio sumario*.

³ La noción benjaminiana de *Jetztzeit*, que autores como Bolívar Echeverría han traducido como “tiempo del ahora” o como “tiempo-ahora”, aparece en diversos pasajes de la obra de Benjamin. En el referido ensayo de Agamben se hace referencia sobre todo a las llamadas “Tesis sobre el concepto de historia”. Ver sobre todo la Tesis XIV, en Benjamin, Walter. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Edición y traducción de Bolívar Echeverría*. México: Ítaca. Más adelante regresaremos a la importancia de esta noción, sobre todo con relación al concepto de lo mesiánico recuperado por los dos autores de esta investigación.

Analizaremos, principalmente, obras como *Infancia e Historia*, *El Lenguaje y la Muerte*, *Lo abierto*, *Desnudez*, *La potencia del pensamiento*, *Profanaciones* o *La comunidad que viene*, aunque también abordaremos algunas otras pertenecientes al proyecto de *Homo Sacer*. En este recorrido trataremos sobre todo de comprender por qué razón en su pensamiento la vida humana no podría ser considerada una realidad *sustantiva*, sino que será siempre concebida como un *hacerse violento*, que opera sólo bajo la acción de un mitologema sacrificial: éste será la llamada *antropogénesis*.

Lo humano será pues definido en este pensamiento como el resultado del cruce violento entre referentes discursivos y pragmáticos, que devienen en un encuentro *cuerpo a cuerpo* de los vivientes con los *dispositivos* de poder. De acuerdo con Agamben, en “nuestra cultura” estos dispositivos habrían operado siempre bajo la forma de una maquinaria dual que se impone violentamente sobre la vida a partir de dos polos: la ontología y el comando soberano. Nuestro autor sostendrá así que, si pretendemos desactivar estos efectos cada vez más destructivos, resultaría necesario partir de una investigación que implique “una búsqueda genealógica sobre el término *vida*, con respecto a la cual ya podemos adelantar que no se trata de una noción médico-científica, sino de un concepto filosófico-político-teológico” (Agamben, 2007 [2005]: 522).

Para este pensamiento de la *inmanencia*, como el mismo Agamben optará por caracterizarlo en algunas ocasiones, lo humano pareciera ser entonces tan sólo una *hechura violenta*, la cual los vivientes mismos habrían impuesto de manera efectiva en un plano de inmanencia: su finalidad sería imponer decisiones arbitrarias que nos permitirían distinguir entre *una vida que vale la pena ser vivida de otra que no lo es*. De manera consecuente, la tradición filosófica y política “de Occidente”, como la llama el propio Agamben cuando parece confesar sutilmente circunscribirse tan sólo a un limitado horizonte cultural y filosófico, se encontraría fundada originariamente bajo el entramado de una operación ontológica dual que separará a la *esencia* de la *existencia*, a la *potencia* del *acto*, al *lenguaje* del *habla* o a la *potestas* de la *auctoritas*.

Por lo tanto, en este capítulo trataremos también de comprender por qué el horizonte de su propuesta filosófica terminaría por encaminarse a pensar sólo en la posibilidad de una cohesión inseparable entre dichas partes dicotómicas, en el plano de una comunidad *post-subjetiva* que intentará extraer toda trascendencia y operatividad al *ser*. Creemos que por ello su pensamiento se decantará por una tradición que ha pretendido asumir la supuesta radicalidad de una *inmanencia sin afuera*, minimizando (a nuestro juicio de forma reductiva) toda *trascendencia* al plano de lo ontológico, como si ésta fuera sólo una *ilusión* agotada o incluso un acto puramente violento.

En esta investigación procuraremos ir desarrollando entonces nuestras propias posiciones críticas frente a estos diagnósticos tan sombríos, aunque a su vez tan aparentemente precisos. Esto se debe a que consideramos que en sus puntos centrales existen nudos problemáticos que los han terminado por limitar a tener un alcance únicamente *profanador*. Sin duda, este parecerá ser el objetivo declarado de sus reflexiones, las cuales se han desarrollado en numerosos textos y ensayos en los que Agamben ha hecho notar constantemente las influencias de pensadores como Michel Foucault, Martin Heidegger, Gilles Deleuze o Walter Benjamin, tan sólo por destacar algunos.

Ha sido justamente por este tipo de adscripciones que nos ha sido posible entrever ya una cierta desatención hacia otras posturas filosóficas distintas que, tal vez con excepción de Benjamin, resultarán fundamentales a la hora de contraponer su pensamiento con el del otro autor de esta tesis, es decir, Enrique Dussel. Entre los diversos referentes desatendidos por Agamben, encontramos significativo sobre todo el distanciamiento con la obra de pensadores de la tradición hebrea como Emmanuel Levinas o Martin Buber. Consideramos que en esta otra tradición existe una manera muy distinta de repensar la crisis del humanismo, que se generalizaría como temática filosófica a lo largo del siglo XX, sobre todo a partir de la influencia de la ontología heideggeriana y de la genealogía foucaultiana. Este punto de referencia crítico nos llevará eventualmente a poner en cuestión los seductores desarrollos de Agamben, especialmente en aquello que se refiere a su peculiar, aunque a su vez limitada, interpretación del misterio alrededor de la *sacralidad de la vida*.

En contra de los impulsos secularistas de nuestro tiempo, Agamben terminará encontrando dentro del campo semántico de lo sagrado y de la esfera práctica de lo sacramental, el mecanismo oculto, aunque a su vez fundamental, de muchas de las contradicciones de nuestro tiempo. El ocultamiento paulatino de la esfera de lo *sacro* durante la Modernidad nos habría impedido comprender y eventualmente desactivar el núcleo de la llamada *antropogénesis*: “La religión y el derecho tecnifican esta experiencia antropogenética de la palabra en el juramento y la maldición, como instituciones históricas, separando y oponiendo punto por punto verdad y mentira, nombre verdadero y nombre falso, fórmula eficaz y fórmula incorrecta” (Agamben, 2011 [2008]: 105).

Por todo esto, intentaremos explicar por qué esta enigmática noción de la *vida humana* nos resulta, a pesar de todo, insuficiente: especialmente, porque creemos que desde ella no se posibilita una salida ética que impida la destrucción masiva de la vida. Es decir, esta interpretación restrictiva de la *sacralidad de la vida* no nos permitirá asumir una responsabilidad ante la vida negada de los *Otros*, de todos aquellos que se encuentran más allá de *nuestro* horizonte *irreparable*.

1.1 La *máquina antropológica*: el humanismo como proyecto metafísico-político de “Occidente”

Las relaciones que vinculan y que a vez separan a lo humano de lo animal, así como aquellas que establecen nexos entre el hombre y lo divino, han sido seguramente temáticas recurrentes en el pensamiento simbólico y filosófico de toda la humanidad: así ha sido para una gran variedad de culturas, a lo largo de un sinnúmero de épocas. Por ello, para comprender en su justa dimensión la obra de Giorgio Agamben, resulta necesario contextualizarla desde el comienzo como heredera de un proyecto filosófico particular, que encontró en *el humanismo occidental* el centro problemático de sus desarrollos. Frente a una innegable crisis civilizatoria actual, algunos autores considerarían necesario poner en cuestión aquel núcleo antropocéntrico, que se ha llamado *humanismo*.

De acuerdo con esta crítica, el tipo de discurso antropológico en particular que se desarrolló en “Occidente”⁴, implica el ejercicio del hombre por pensarse a sí mismo a partir de su diferencia específica: aquello que lo separaba del resto de los seres o de los otros vivientes. Se intentaría, pues, definir en qué consistía la llamada *humanitas*, añadida a su vez a una *animalitas*. Al respecto, quisiéramos recuperar las siguientes palabras de Martin Heidegger, quien a nuestro juicio se presenta como uno de los grandes referentes de toda esta tradición crítica a la que se ha sumado Agamben: “eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre [homo] sea humano [humanus] en lugar de no-humano, *inhumano*, esto es, ajeno a su esencia” (Heidegger, 2006: 21).

Siguiendo estas consideraciones, que encontraron en la llamada *Carta sobre el humanismo* (Heidegger, 2006) un gran referente en contra de ese tipo de discursos, el primer momento histórico de estos ejercicios auto-definitorios del hombre habría sido aquel que se suscitó a partir de la expansión imperialista de la cultura romana. Frente a la pregunta de aquello que distinguía a la *humanitas* de los ciudadanos romanos en su encuentro con los llamados *bárbaros*, resultaba

⁴ En casi todas las obras de Agamben resulta recurrente el uso del complemento “en nuestra cultura” o “de Occidente”, que acompañan muchas de sus arriesgadas aseveraciones y de sus innovadores desarrollos filosóficos. Creemos que con estas palabras queda sugerido que nuestro autor se encuentra en cierta medida consciente de las limitaciones culturales que tienen sus diagnósticos. Muchos de los referentes filosóficos que utiliza Agamben pertenecen en su mayoría a aquello de la tradición griega, la romana, el cristianismo y la modernidad europea, en mayor medida. En ese sentido, creemos que resultará necesario tener desde ahora en consideración dichas limitaciones, a la hora de evaluar críticamente sus diagnósticos; sobre todo, si pretendemos entablar un diálogo con un pensador que ha hecho justamente de la crítica al *eurocentrismo* una de sus principales aportaciones filosóficas: tal es el caso de Enrique Dussel.

necesario llegar a consolidar una especificidad particular, es decir, una peculiaridad ontológica que lograra distinguir claramente las fronteras entre ambos vivientes.

Pese a todas las problemáticas históricas y cronológicas que podrían ya estar implicadas en este diagnóstico, dado su gran reduccionismo cultural y su consecuente *eurocentrismo*, Agamben trataría por su parte de desarrollar este análisis de una forma aún más extensiva. Él optaría por un diagnóstico similar, aunque ahora desarrollándolo de una forma *originaria*, implicando así a toda esta cultura. Para nuestro autor, la historia de “Occidente”, en general, estaría fundada desde su origen, tanto su filosofía como su política, justamente a partir de estas separaciones antropológicas.

De acuerdo con el análisis de Agamben, en “Occidente” se habrían pretendido fijar especificaciones propias de *lo humano* para permitir solamente a algunos hombres ejercer funciones estratégicas privilegiadas en la gestión de los discursos y de las funciones sociales. Bajo esta línea argumentativa, Agamben interpretará a los acontecimientos del siglo XX como el momento paroxístico de este tipo de cesuras, pues la experiencia de hechos históricos como los regímenes totalitarios, junto con sus respectivos *exterminios*, habrían sido el reflejo de una severa crisis en estas determinaciones que pretendían separar lo que *es* un humano de lo que *no lo es*.

Es importante señalar que para Agamben el primer elemento de la formula *vida humana*, es decir, el propio término *vida*, aparecerá siempre en la cultura occidental como el plano donde se llevan a cabo operaciones de incesantes divisiones y definiciones. No obstante, la vida como tal resultará, paradójicamente, al mismo tiempo aquello que no se logra nunca definir por sí misma, tal como si fuera más bien una especie de fondo, de concepto vacío, que es utilizado sólo para producir efectos: “todo sucede como si, en nuestra cultura, la vida fuese *aquello que no puede ser definido, pero que, precisamente por ello, tiene que ser incesantemente articulado y dividido*”. (Agamben, 2005b [2004]: 25).

La separación de un contenido sustancial, *lo humano*, dentro de aquel otro plano, *la vida*, el elemento esencialmente indefinible, nos anticipará la imposibilidad de poder resolver esta problemática remitiéndonos a elementos supuestamente *objetivos*, como aquellos de carácter científico o biológico. La frontera entre la vida animal y la vida humana no sería nunca una cuestión *óptica*, sino que para Agamben ésta será siempre resultado de una operación político-ontológica.

La estrategia originaria de toda esa tradición habría surgido ya incluso desde la llamada *Antigüedad Griega*, por lo que podríamos encontrar filosóficamente en la obra de Aristóteles, uno de sus puntos culminantes. Como se sabe, en la obra del macedonio se trataron de ofrecer, en

diversas ocasiones, algunas respuestas sobre la especificidad de lo humano. Por ejemplo, se señalaría a su *posesión* del lenguaje o a su uso de la racionalidad (*logos*): “La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único *animal que tiene palabra* [ζῷον λόγον ἔχον]” (Aristóteles, 1988: 1253a-12-15 [pp.50-51] - las cursivas son nuestras).

Otra de las célebres caracterizaciones de lo humano, formuladas por Aristóteles, de nueva cuenta en la *Política*, aunque retomada también en el libro IX de la *Ética a Nicómaco*, sería aquella que distinguirá al hombre como un *zoon politikón*:

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social⁵ (*zoon politikón*), y que el insocial por naturaleza y ni por azar es un ser inferior o un ser superior al hombre. Como aquél a quien Homero vitupera: *sin tribu, sin ley, sin hogar*. (Aristóteles, 1988: 1252b-9 [pp. 50])

Si bien resulta posible interpretar de muchas maneras estas caracterizaciones de lo humano en el pensamiento aristotélico, Agamben optaría por tomarlas como ejemplos paradigmáticos de una estrategia argumentativa peculiar: es decir, aquella que definía a *lo humano* a partir de una descomposición de sus partes y sus funciones, asignando las más elevadas de ellas a un ser en particular. En palabras del propio Agamben: “Vemos aquí en acción el principio del fundamento que constituye el dispositivo estratégico por excelencia del pensamiento de Aristóteles. Consiste en reformular toda pregunta sobre *¿qué es?* en una pregunta sobre *¿En virtud de qué pertenece algo a algo distinto?*” (Agamben, 2005b [2004]: 26).

Esta misma estrategia paradigmática estaría presente también en el llamado tratado *Acerca del Alma* [*De Anima*] (Aristóteles, 2010), en donde Agamben hace notar que ahí Aristóteles caracteriza por primera vez a los seres vivos por ser aquellos que son capaces de *moverse* por sí mismos, gracias a una *potencia nutritiva*. Dicha potencia sería la encargada de las funciones básicas de los organismos vivientes como el crecimiento, la nutrición, las excreciones y la destrucción, implicando el aislamiento del sentido más general y originario del término *vivir* para esta cultura.

⁵ La traducción de la Editorial Gredos que recuperamos en este capítulo contiene una nota al pie para hacer énfasis a la difícil traducción de la fórmula aristotélica. Se sugiere que algunas traducciones alternativas como *animal cívico* o *animal político* también son posibles. Sin embargo, de acuerdo con Manuel García Valdés, se optó al final por esta fórmula debido a que es posible inferir del contexto en el que se encuentra el pasaje, que Aristóteles se estaba refiriendo al carácter social de los individuos que forman parte de la *polis*, la ciudad. (Aristóteles, 1988:50).

En el primer volumen de su proyecto *Homo Sacer*, subtítulo *El poder soberano y la nuda vida* (2006 [1995]), Agamben intentaría elaborar también un recorrido sobre el discurso médico-científico que se propuso continuar, aunque de otra manera, este tipo de definiciones. Cabe aclarar que nuestro autor estaba consciente de que una respuesta que proviniera de dichas disciplinas no haría más que *cosificar* a los vivientes, pues sabe bien que se abocan al orden de lo *óntico* y no de lo *ontológico*⁶. A pesar de ello, Agamben considera importante tomarlas en cuenta, debido al tono crecientemente *biologizante* y *biopolítico* que ha ido caracterizando cada vez más a la Modernidad.

En este recorrido se percataría de la manera en que, para el orden discursivo científico de la modernidad, la vida habría sido ante todo un fenómeno biológico vinculado a los instrumentos tecnológicos disponibles para su medición. Más que llegar a definirla positivamente, la vida habría sido determinada en el discurso científico moderno a partir del contraste con su contrario, es decir, la muerte. En este recorrido resaltarían así momentos como el del aislamiento de la *vida animal* de la *vida orgánica* (vegetativa), que propondría Xavier Bichat a comienzos del siglo XIX. Ahí se caracterizaba a la primera por entablar una *relación* con el mundo exterior y a la segunda por ser una sucesión constante de *asimilaciones* y *excreciones*. Se llegaría finalmente hasta debates sobre el problema de la determinación del derecho médico para fijar legalmente la muerte de una persona, en donde autores como Mollaret y Goulon propondrían a la muerte cerebral, es decir, una zona más allá del *coma profundo* (“coma dépassé⁷”) como el punto en que algo cesa de *vivir*.

Justamente será en esta suerte de fondo asilado del *vivir*, la vida comatosa en el discurso científico o la *potencia nutritiva* del pensamiento aristotélico, el lugar en donde Agamben ubicará el fundamento oculto de toda esta tradición antropológica. En la “cultura occidental”, este tipo de discursos habrían ido definiendo, pues, a los vivientes a partir de la asignación ascendente de las funciones particulares que caracterizan a los organismos superiores. Se recorrería así poco a poco un rango jerárquico que iría desde los vivientes unicelulares, pasando a las plantas, a los insectos, a los animales mamíferos y así hasta llegar al más elevado de todos ellos: el humano.

⁶ Creemos que aquí también Agamben se encuentra siguiendo a Heidegger, por ejemplo, cuando éste dice en la *Carta sobre el humanismo*, “que la fisiología y la química fisiológica puedan investigar al ser humano en su calidad de organismo, desde la perspectiva de las ciencias naturales, no prueba en modo alguno que, en eso *orgánico*, es decir, en el cuerpo científicamente explicado, resida la esencia del hombre” (Heidegger, 2006: 28-29).

⁷ Agamben señala que estos autores propusieron la existencia de una figura extrema del coma en un artículo científico publicado en el año de 1959. En éste se sostenía que existía un coma en el que además de la pérdida de las funciones de la vida de relación (conciencia, movilidad sensibilidad, reflejos), se daba también una pérdida de las funciones de la vida vegetativa (respiración, circulación, termorregulación). (Agamben, 2006 [1998]: 203-204).

Nuestro autor problematizará bajo este sentido la cuestión de la llamada *dignidad humana*, sobre la que se han asentado diversos tipos de humanismos, sobre todo en la época moderna. El humanismo moderno, que encuentra según nuestro autor a la obra renacentista de Picco Della Mirandola llamada *Discurso sobre la dignidad del hombre* (“*Oratio de hominis dignitate*”) uno de sus principales referentes, se habría amparado constantemente en el uso de la expresión *dignidad* para hacer referencia al *valor* de lo humano por sobre otro tipo de seres o de cosas⁸.

Agamben intentará poner en cuestión esta lógica humanista desde un análisis genealógico del término “dignidad”, aunque a nuestro juicio éste resulta sumamente criticable por limitarse principalmente a analizar obras jurídicas como el Código Justiniano (*Codex Iustinianos*, S. VI d.C.) o el estudio de Ernst Kantorowicz sobre teología política (1957). Nuestro autor sostiene entonces, *a su modo*, que dicho concepto proveniente del término latín *dignitas* habría tenido un origen jurídico que lo dejaría cifrado permanentemente. *Originariamente*, ésta habría sido pues una expresión utilizada para denominar un *rango*: una jerarquía en el derecho público pre-moderno.

Esta lectura proveniente de una crítica jurídica, en la que se intentará un desentrañamiento del uso de la expresión *dignidad* para caracterizar a lo humano, nos trataría de dar cuenta entonces de una separación originaria entre el reconocimiento de una jerarquía con respecto a su portador viviente: “La dignidad se emancipa de su portador y se convierte en una *persona ficticia*, una especie de cuerpo místico que se añade al cuerpo real del magistrado o el emperador” (Agamben, 2006 [1998]: 68). Por ello, Agamben tratará de mantenerse a distancia con ese humanismo moderno que habría vinculado a la obra de Picco con la noción de la *dignidad*, pues, además de todo, nuestro autor insistirá en que en esa obra se sostiene más bien precisamente lo contrario respecto a la condición humana: es decir, que ésta no tiene nunca un *rango* ni una *naturaleza* en específico

Las bestias en el momento mismo en que nacen, sacan consigo del vientre materno, como dice Lucilio, todo lo que tendrán después (...) Al hombre [en cambio], desde su nacimiento, el Padre le confirió gérmenes de toda especie y gérmenes de toda vida y, según como cada hombre los haya cultivado, madurarán en él y le darán sus frutos. (Picco Della Mirandola, 2004: 15).

⁸ En la segunda mitad de esta tesis veremos cómo Dussel lograría desmontar esta crítica legalista en contra del concepto de *dignidad*. Para él ésta referirá más bien a un ámbito trascendental, de lo que se encuentra incluso *más allá* de los valores mismos: la vida humana tendría dignidad, porque resulta la exterioridad *trans-ontológica* que pone los valores.

Tenemos así que para nuestro autor lo *humano* no sería realmente una especie biológicamente definible, ni una *sustancia* ontológica determinada de una vez y para siempre. El humano existiría sólo históricamente como el producto del choque violento en un campo de tensiones entre aquello que lo separa y lo define. Agamben sostendrá entonces que si hasta antes de la quiebra del humanismo del siglo XX la cuestión de la *antropogénesis*, es decir, la pregunta por el origen mismo del humano solía ser abordada a partir de la pregunta por el *misterio metafísico* que unía sus componentes (en donde se hallaban temáticas como el alma, la razón, la palabra o el *soplo divino*), en la actualidad sería necesario reformular el problema desde un horizonte práctico-político.

De este modo, Agamben terminaría sugiriendo que, en “nuestra cultura”, sólo sería posible ahora pensar a la vida humana bajo la forma de un ser-*inesencial*, que no tiene ninguna otra determinación o cualidad más que su existencia *facticia*: es decir, aquello que se ha hecho artificialmente de ella. La vida humana sería más bien el producto de lo que se le ha asignado y reconocido de manera suplementaria. Por ello utilizaría expresiones como *máquina antropológica*, recuperada del historiador de las religiones Furio Jesi, o *Mysterium Disiunctionis*, desde el lenguaje teológico de la cristiandad latina, para centrarse mejor en el misterio práctico de la separación de la vida, de aquello que determina la frontera entre lo humano y lo animal: ésta sería pues la operación fundamental metafísico-política para Occidente.

Gilles Deleuze y Félix Guattari, otros referentes del llamado *pensamiento de la vida* que trata de recuperar Agamben, definían a los *agenciamientos maquínicos* como aquellas determinaciones de un plano inmanente que convertían a la multiplicidad en “una especie de organismo, o bien en una totalidad significativa, o bien en una determinación atribuible a un sujeto” (Deleuze, Guattari, 2002: 10). En un sentido cercano, la llamada *máquina antropológica* de Agamben se referirá pues a la acción violenta que terminará definiendo un destino o dirigirá el desarrollo de lo viviente. Los dispositivos que integrarán a la *máquina antropológica* mantendrían suspendido el concepto de *lo humano* entre un *ser siempre menos* y un *ser siempre más* de sí mismo. De este modo, creemos que para Agamben realmente sólo podría *decidirse y producirse* algo así como *lo humano*:

La división de la vida vegetal y de relación, orgánica, animal y humana, se desplaza pues al interior del viviente hombre como una frontera móvil y, sin esta íntima cesura, la decisión misma sobre lo que es humano y lo que no lo es sería probablemente imposible. La posibilidad de establecer una oposición entre el hombre y los demás vivientes (...) sólo se da porque algo como una vida animal se ha separado en el interior del hombre (Agamben, 2005b [2004]: 28).

1.2 *Arché*, una arqueología del origen: entre el *ser* de la ontología y el *tener-que-ser* del comando

De acuerdo con la hipótesis agambeniana de la *máquina antropológica*, la producción violenta de lo humano funcionaría siempre a partir de una *zona de excepción viviente*. En ella quedaría enclaustrada la región de lo *inhumano*, es decir, la de todo aquello que sería simultáneamente incluido y excluido en cualquier ejercicio de jerarquización de los vivientes. La *antropogénesis* operaría entonces fundándose sobre un centro vacío de indiferencia, a través del cual resultaría posible distinguir lo que *es* un humano, contrastándolo siempre con aquello que *no debería ser*.

Agamben nos propone así una distinción histórica en la manera en que este *agenciamiento maquínico* habría operado a lo largo del tiempo. Durante la llamada “antigüedad”, la *máquina antropológica* definiría a lo *inhumano* como el lugar de la humanización del animal: es decir, la de “el simio-hombre, el *enfant sauvage* u *Homo ferus*, pero también y sobre todo el esclavo, el bárbaro, el extranjero, como figuras de un animal con forma humana” (Agamben, 2005b: 52). Por su parte, la *máquina antropológica* de la modernidad funcionaría más bien excluyendo de sí mismo, como si fuera un elemento *no-humano*, a alguien ya humano: es decir, *animalizando* a algunos hombres por ser supuestamente seres inferiores. Como se sabe, a partir de los desarrollos científicos de Charles Darwin en el siglo XIX, los paleontólogos modernos se volcaron a encontrar en la cadena evolutiva a ese supuesto *missing link* que nos permitiría explicar biológicamente el tránsito entre el más cercano de nuestros parientes primates y el hombre. Sin embargo, “basta con adelantar algunas décadas nuestro campo de investigación y, en lugar de este inocuo hallazgo paleontológico, encontraremos al *judío*, es decir, al no-hombre producto del hombre, o al *néomort* y el ultracomatoso, es decir, el animal aislado en el propio cuerpo humano” (Agamben, 2005b: 52).

Como señalábamos anteriormente, Martin Heidegger se asumiría en algún momento de su obra como uno de los iniciadores de la crítica al *humanismo*. En sus esfuerzos por desmontar la llamada *metafísica*⁹ de la Modernidad, Heidegger dirigió sus desarrollos justamente contra los referentes humanistas, pues vio en ellos a una de las grandes estrategias de *ontificación* del hombre. En ese sentido, en su *Carta sobre el humanismo* señalará que toda determinación de la esencia del

⁹ Heidegger denomina *metafísica* a la interpretación limitada y restrictiva del *ser* de los *entes*. En el apartado 2.2 de esta tesis ofreceremos una explicación detallada sobre esta noción.

hombre, es decir, el esfuerzo por distinguirnos de los demás seres, suponía ya siempre una interpretación restrictiva de nosotros mismos: con ella dejábamos de interrogarnos sobre nuestro verdadero *ser*. A pesar de todo, para Heidegger aún quedaba abierta la posibilidad de un *humanismo* diferente, uno que implicara ahora al llamado *compromiso ontológico*, un modo de la existencia en la que “el hombre encuentra su estancia en la verdad del ser” (Heidegger, 2006: 85).

Para Agamben, el problema con esta propuesta de resignificación del humanismo era que inclusive el célebre concepto heideggeriano de lo *abierto*, que se refería a la capacidad humana de *comprender el sentido de su propio Mundo*, formaba ya parte de una máquina antropológica¹⁰. De hecho, a partir de una crítica de la categorización heideggeriana del hombre, desarrollada en el curso de 1929 *Los conceptos fundamentales de la metafísica*¹¹, nuestro autor sostendrá que lo *abierto* podría ser incluso considerado como el momento culminante de la *antropogénesis* occidental: “Heidegger ha sido quizá el último filósofo (...) en creer que la máquina antropológica, al decidir y recomponer en cada momento el conflicto entre el hombre y el animal, entre lo abierto y lo no abierto, podía todavía producir historia y destino para un pueblo” (Agamben 2005b: 97).

Si fuera verdad que ya ni siquiera una *fundamentación* en el sentido ontológico de la palabra resultaba suficiente para reivindicar al concepto del *humanismo*, la única posibilidad que le quedaría a nuestro autor era emprender una regresión arqueológica al origen [*arché*] de la *antropogénesis*. Agamben intentaría desmontar así esta problemática, supuestamente *originaria*, elaborando entonces una crítica genealógica. Mediante esa estrategia, su pensamiento se acercaría no sólo a los desarrollos de Nietzsche, quien como se sabe fue uno de los primeros autores en explorar las posibilidades del análisis *genealógico*. Más bien, con ello terminaría acudiendo a quien probablemente fue el otro gran crítico del humanismo en el siglo XX: es decir, Michel Foucault.

En su esfuerzo por elaborar una *historia del ser* (*Seinsgeschichte*), Heidegger optó por remitirse al origen (*Ursprung*) de ciertos paradigmas culturales que, como el caso de algunas obras de arte, resultaban capaces de abrir nuevos *Mundos* a la comprensión ontológica. Foucault por su

¹⁰ Consideramos que han sido pocos los desarrollos críticos que Agamben ha formulado en contra de la obra de su maestro Martin Heidegger, con quien estudiaría durante un par de años en los seminarios de *Le Thor*. En un pasaje del primer volumen de *Homo Sacer* (Agamben, 2006: 191-194) nuestro autor recupera la crítica de Levinas en contra de la llamada *proximidad del pensamiento de Heidegger con el nacionalsocialismo*. Sin embargo, en lugar de seguir el recorrido de la crítica levinasiana, para tratar de superar el horizonte de *lo mismo* desde el nivel pre-originario (*an-arkhè*), Agamben optará por remitirse arqueológicamente al *origen* de este problema, para así tratar de desmontarlo.

¹¹ A partir de la categoría de Mundo, Heidegger intentaría distinguir, en el desarrollo de ese célebre seminario, diferentes regiones *óntico-ontológicas* de la vida: la piedra sería *sin Mundo* [*weltlos*], el animal sería *pobre de Mundo* [*weltwarm*] y el Hombre sería *conformador de Mundo* [*weltbildend*].

parte rastrearía más bien ciertos *puntos de emergencia (Entstehung)*¹², es decir, ordenamientos de fuerzas originarios desde los cuales surgen y se consolidan configuraciones en las relaciones de poder entre los hombres. En un ensayo llamado *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Foucault señalaría: “la historia, genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas; no busca reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria donde los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan.” (Foucault, 1980: 27).

En ese sentido, para Foucault el esfuerzo por rastrear genealógicamente el *origen* implicaba más bien localizar los *saltos* o las *discontinuidades*, más que buscar aquellos puntos originarios [*Ursprung*] desde los cuales se suscitaría el despliegue de un proyecto ontológico. De manera semejante, para Agamben el esfuerzo de elaborar una arqueología del origen [*arché*] implicaba remitirse a la llamada franja de la *ultra-historia*, noción recuperada del pensamiento del historiador George Dumézil: “ese *arché* al que la arqueología trata de remontarse no puede ser entendido en modo alguno como un dato situable en una cronología (...) tampoco más allá de ésta en una estructura meta histórica intemporal (...) el *arché* no es un dato, una sustancia o un acontecimiento, sino un campo de corrientes históricas que se extienden entre la antropogénesis y el presente, la ultra-historia y la historia” (Agamben, 2011 [2008]: 22-23).

Rastrear arqueológicamente el *arché* (lo cual implica cierta de manera una paradoja, pues como se puede notar *arqueo-logía* significa de hecho hacer un discurso del *arché*) no sería entonces para nuestro autor tratar de analizar un acontecimiento histórico particular, que pudiera rastrearse cronológicamente de manera precisa. Sería más bien tratar de desentrañar un ordenamiento *historizante* de fuerzas, es decir, aquellos *a priori históricos* al decir de Foucault, que de cierta manera se extenderían hasta el presente. Por eso Agamben dirá que en la *antropogénesis* el *arché* no deja nunca de volverse efectivo, pues no es nunca un hecho que pudiera darse por concluido.

A pesar de que estos principios metodológicos pudieran resultarnos atractivos, consideramos que la investigación arqueológica de Agamben, es decir, su esfuerzo por desmontar el supuesto problema antropológico *originario*, tendrían que ser tomados por nosotros siempre con cautela. Esto se debe a que como él mismo admite en diversas ocasiones, “en lo esencial limitamos [este rastreo arqueológico de la antropogénesis] al ámbito greco-romano” (Agamben, 2011 [1008]: 24).

¹² Para elaborar este contraste entre los desarrollos de Martin Heidegger y Michel Foucault, hemos acudido a: Dreyfus, Hubert. (2003). “Being and Power. Revisited”, en Milchman, Alan; Rosenberg, Alan. *Foucault and Heidegger. Critical encounters*. Minnesota: University of Minnesota Press, pp. 30-54.

Con esto terminarían siendo ignoradas toda una gran variedad de tradiciones y posibilidades culturales sobre otras maneras de tematizar *lo humano* mismo. De hecho, como veremos en el siguiente capítulo de esta investigación, este reduccionismo *eurocéntrico* terminaría limitando de una manera considerable toda la crítica agambeniana, pues con ello quedarían olvidados muchos otros tipos de *humanismos distintos*.

Suele decirse que la tradición filosófica de “Occidente” comienza su historia justamente a partir de la búsqueda de un *arché* [ἀρχή]: éste sería el caso de los llamados filósofos *presocráticos*, a quienes Aristóteles nos presenta como los primeros *sabios* por haber decidido ir en búsqueda de los *principios*. Como se sabe, esta palabra, que literalmente podría traducirse como *principio originario*, poseía en el idioma griego una doble acepción, una dualidad semántica que terminaría marcando su destino en la historia de la ontología occidental: por un lado, *arché* refería a la idea de *comienzo* y por el otro lado remitiría a la idea del *principio de autoridad*¹³.

De acuerdo con Agamben, todas las transformaciones de la ontología a lo largo del tiempo se corresponden exactamente con los cambios en el funcionamiento de la *máquina antropológica*. Esto se debe a que la *onto-logía*, la llamada *filosofía primera* de Occidente, sería por excelencia el lugar de la *antropogénesis*: al ser ésta una articulación entre el lenguaje y el *ser*, como lo que condiciona aquello que los humanos pueden saber, decir y hacer. En una conferencia ofrecida en el año 2011 (la cual llevó por título “*What is a commandment?*”), nuestro autor indicaría que:

En la cultura occidental hay dos ontologías, distintas y sin embargo relacionadas. La primera es la obvia: la ontología de una aserción expresada en el modo indicativo – algo *es*. La segunda, la ontología de la orden [*commandment*] se expresa en el modo imperativo [¡sé!] (...) Si la ontología es la relación entre el lenguaje y el *ser*, en la ontología de la orden [*commandment*] el acento está puesto en el lenguaje que hace que algo sea; mientras que en la ontología clásica el acento está puesto en el ser o en la correspondencia entre lenguaje y realidad (...) La ontología occidental es en este sentido una máquina doble o bipolar. (Agamben, 2012: 59-60).

De acuerdo con Agamben, el primer aparato ontológico, es decir, aquel que se remite a la primera acepción del *arché*, se habría consolidado históricamente hasta la aparición de la obra filosófica de Aristóteles. Siguiendo en esto a Heidegger, nuestro autor señalará en su obra *El Uso de los Cuerpos*

¹³ Por ejemplo, en palabras como *monarquía* [mon – arché: un principio] y *oligarquía* [oli-arché: pocos principios], quedaría manifiesta esta estrecha vinculación cultural entre el *comienzo* y el principio de autoridad: “No es tan extraño que de la idea de un origen un comienzo se pueda derivar la idea de mandato, que del hecho de ser el primero en hacer algo pueda llegarnos la idea de ser el jefe” (Agamben, 2012: 50).

(2015 [2014]) que la estructura del aparato ontológico aristotélico se caracterizó por producir una escisión fundamental entre la *esencia* y la *existencia*. La predicación sobre lo *entes*, desde el orden lingüístico indicativo, habría terminado separando en ellos una sustancia primera que sub-yace [*hypokeimenon*] a todos los cambios o transformaciones que se predicán sobre ella. Así se habría introducido el tiempo y el movimiento en el *ser*, pues sólo por el tránsito efectivo a la *obra* [*ergón*], la potencia [*dýnamis*] de las *sustancias* se actualizaría en el acto [*energía*]: “analizado desde el punto de vista del lenguaje, el *ser* quedaría dividido en un *ser existencial* (la *ousía* primaria) y un *ser predicativo* (la *ousía* secundaria, lo que se dice de él): la tarea será reagruparlos en una unidad que el pensar – y el lenguaje – ha dividido”¹⁴ (Agamben, 2015 [2014]: 119).

Por otro lado, con respecto a la segunda acepción de la palabra *arché* en el griego, aquella que asimilaba al *principio originario* con la capacidad de *comando* [commandment], Agamben señalará que no fue sino hasta la era del cristianismo cuando toda una *ontología de la efectualidad* se habría consolidado. La característica principal de dicha ontología, que también llamaría *operativa*, sería que en ella ya no se predicaría más aquello que *es*, sino que se *ordenaría* lo que el mundo *debería ser*: es decir, se producirían efectos mediante el comando.

Martin Heidegger ya se había percatado de la importancia de esta transformación en la historia metafísica de Occidente, por lo que en su curso de 1941 *La metafísica como historia del ser* hablaba de la transformación del concepto aristotélico de *energeia* en la traducción latina de *actualitas*. Sin embargo, Agamben criticaría dicho análisis de Heidegger, pues a su juicio su crítica remitía incorrectamente dicho cambio al concepto cristiano de *creación*, cuando en realidad la transformación paradigmática se habría dado en el paradigma de la *liturgia sacramental*. Al analizar la interpretación que el cristianismo latino habría hecho sobre el término paulino *leitourgía*, utilizando e instaurando el paradigma sacramental del *officium*, nuestro autor indicará que aquí se habría producido la fractura definitiva entre el *ser* y la *acción*, entre ontología y praxis:

[En el *officium*] se ve con claridad la transformación del paradigma ontológico, que ya es un hecho cumplido: el ser coincide completamente con la efectualidad, *en el sentido en que el ser no es simplemente, sino que debe ser efectuado y realizado*. Lo decisivo ya no es más la *obra* [*ergón*] como demora estable en la presencia, sino la *operatividad*, entendida como un umbral en el que el ser y el obrar, la potencia y el acto, la operación y la obra, la eficacia y el efecto, la *Wirkung* y la *Wirklichkeit* entran en una tensión recíproca y se vuelven indecibles. (Agamben, 2013b [2009]: 83).

¹⁴ Esta traducción es nuestra, a partir de la versión en inglés de *El Uso de los cuerpos* elaborada por Adam Kotsko.

A partir del auge moderno de la era tecnológica, en “Occidente” se habría generalizado progresivamente un desplazamiento del orden ontológico del *ser* al orden ontológico del *comando*: éste sería pues el caso de la ciencia experimental moderna, aquello que Heidegger llamaba la *técnica moderna* (*tecno-logía*). Sólo durante esta época se habría incorporado el nivel del *comando* a la ciencia, de manera que nuestros saberes ya no tratarían de *comprender* (*verstehen*) lo que el Mundo es, sino de *forzarlo a ser* como nosotros quisiéramos que fuera.

No obstante, para Agamben en el caso de la *antropogénesis*, el comienzo de esta transformación se habría consolidado aún mucho antes. En obras como *Opus Dei* o *El Sacramento del Lenguaje*, Agamben señalará que el paradigma de la *sacramentalidad*, impuesto por la cristiandad latina, habría cifrado de manera definitiva también a la producción de lo humano. En el caso de la palabra humana ésta se habría convertido de este modo en *juramento*, de manera que poco a poco se habría adecuado el lenguaje mismo hasta convertirse en un *comando*, bajo una forma en la que las palabras se volverían *ciertas* solamente en los hechos: “[El juramento] representa en la lengua el residuo de un estadio (o más bien el origen común de una estructura) en que el nexo entre las palabras y las cosas no es de tipo semántico-denotativo, sino performativo (...) el acto verbal hace realidad al ser” (Agamben, 2011 [2008]: 84).

De acuerdo con este análisis, a partir de la introducción de este paradigma de la esfera *sacramental*, la indistinción entre las dos ontologías comenzaría ahora a implicar entonces un acto sacrificial por el cual quedaría posibilitado el salto violento de la hominización. Para Agamben la esfera *sacramental* que habría capturado tanto al *lenguaje* como al *ser*, no sería el lugar del imaginario simbólico que da lugar a la fe y la trascendentalidad, sino que resultaría una maquinaria efectual indistinguible en su origen mismo del derecho y su violencia fundante: “Creo que una buena definición de la ley, la religión y la magia podría ser que son un intento de construir todo un mundo sobre el terreno de la *orden* [commandment]” (Agamben, 2012: 60).

Para nosotros resultará muy importante cuestionar más adelante por qué Agamben siempre limita sus rastreos genealógicos sobre esa esfera semántica de lo sagrado, tan sólo a los referentes legalistas grecolatinos, sobre todo cuando analiza la deriva *sacramental* del cristianismo en su reducción de la *creación* al *efecto*. Es sabido que los primeros cristianos se presentaron históricamente como una especie de traductores que intentaron comunicar y transformar simultáneamente dos mundos: es decir, el *mundo helénico* y el *mundo judío*. Por ello, nos quedará siempre abierta la pregunta: ¿por qué Agamben no acude nunca en sus rastreos genealógicos a la

esfera semántica del hebreo, en donde lo sagrado (*qadosh*), el sacrificio (*qorban*), el culto (*abodah*) y la creación (*baráh*) poseían sentidos por completo distintos?

Consideramos que esta concepción legalista de lo religioso¹⁵ sobre la que se sustentarán sus análisis, será aquello que permitirá a Agamben terminar anulando definitivamente cualquier posibilidad de acudir a una trascendencia con respecto al nivel de lo ontológico. Sin embargo, como iremos descubriendo en esta investigación, la supuesta reconstrucción arqueológica que nos ofrece nuestro autor alrededor de la semántica *sacramental* de la cristiandad, ni siquiera se sostiene en los propios referentes filológicos a los que se remite: tal será el caso, por ejemplo, de los desarrollos de autores como Emile Benveniste o George Dumézil.

En sus estudios alrededor de la esfera de lo sagrado, dichos autores no sólo identificaron la problemática de la ambivalencia de lo *sacer*, es decir, de aquello que simultáneamente se convertía en objeto *tabú* y objeto *adorado*, como efecto de un acto violento de la separación. Dichos filólogos y antropólogos también reconocerían la importancia de la esfera semántica de lo que en latín se expresaba como *sanctus* y en griego con el término *hieros* (pero que, de acuerdo con diversos historiadores de la religión, estaría de hecho presente en muchas otras culturas¹⁶): es decir, todo un orden distinto alrededor de lo *divino* y lo *sagrado* que terminaría siendo ignorado en el análisis de Agamben. Sólo mediante esta serie de descuidos etimológicos y arqueológicos le resultará posible a nuestro autor clausurar definitivamente el nivel de la *exterioridad* al principio originario, aquello que Emmanuel Levinas llamará justamente el orden de lo pre-originario: lo *an-arché*.

¿No será que este tipo de remisiones auto contemplativas, es decir, esas supuestas reconstrucciones genealógicas sobre “nuestra cultura” que en realidad retoman sólo lo que resulta conveniente a nuestros discursos, bien podrían hacernos terminar luchando contra nuestros propios fantasmas más que desentrañar el *origen* de los problemas? ¿No fue acaso justamente algo similar lo que le terminó ocurriendo al iniciador de esta tradición, es decir Friedrich Nietzsche, cuando al dirigir su crítica hacia el cristianismo lo hizo no desde un análisis de su ancestral núcleo hebreo, sino sólo contra la deriva *descarnante* de la *cristiandad europea* que padeció hasta a nivel personal?

¹⁵ Por ejemplo, en el párrafo 11 del *Sacramento del Lenguaje* Agamben señala: “Es oportuno precisar el significado del término *religious* en la definición ciceroniana del juramento. *Res religiosa* es (...) la que queda sustraída al uso profano y al comercio...” (Agamben, 2011 [2008]: 41).

¹⁶ Ver: Ries, Julien. (2008). *El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones*. Barcelona: Edición Azul. En esta obra Ries nos muestra todas las nociones de lo sagrado que hacían referencia a la trascendentalidad, en una gran variedad de culturas como la Griega, Egipcia, Sumeria hasta llegar a los Hebreros, Cristianos y el Islam.

Creemos que, para poder ofrecer una respuesta profunda a estas interrogantes, resultará necesario reconstruir cuidadosamente el recorrido de la propia crítica de Agamben, remitiéndonos pues a sus primeros desarrollos: aquellos en los que comenzará a problematizar la definición de *lo humano* a partir de la cuestión del lenguaje. Consideramos que este recorrido nos permitirá comprender mejor su concepción sobre la *vida humana*, es decir, entender por qué para él, como señala en su obra *El sacramento del lenguaje*, “el hombre es ese viviente que, para hablar, debe decir *yo*, es decir, debe *tomar la palabra*, asumir y hacerla propia” (Agamben, 2011 [2008]: 107).

1.3 El salto violento de la voz animal al *Logos*: del hiato lingüístico a los dispositivos de la separación

Hacia finales de los años setenta, Agamben comenzaría a emprender su camino de pensamiento centrando sus análisis filosóficos en torno a discusiones sobre las modernas teorías del lenguaje. Estas reflexiones quedaron plasmadas en obras como *Infancia e Historia* (1977), *Estancias* (1978), o *El lenguaje y la muerte* (1982). La revisión de estas discusiones iniciales resultará para nosotros fundamental, pues creemos que éstas nos permiten comprender cómo y por qué razones se comenzaría a problematizar propiamente la cuestión de la vida humana al comienzo de su obra.

Agamben parte de la sospecha de que en la tradición occidental existe una vinculación directa entre la separación de la *phoné* y el *logos*, junto con la relación biopolítica entre *krátos*¹⁷ y *bíos*. La creencia en este vínculo se iría haciendo más evidente, sobre todo por la importancia creciente que adquirirá el concepto foucaultiano del *dispositivo* en el resto de su obra. A nuestro juicio, es sólo desde la problemática del lenguaje que finalmente nuestro autor terminaría poniendo en cuestión otra célebre definición de lo humano en Occidente: aquella caracterización *zoologista*, al decir de Heidegger, que lo definía como *zoon politikón*. Sería entonces a partir de las cuestiones lingüísticas que nuestro autor se terminó enfocando en la relación recíproca entre política y ontología.

Agamben problematizaría primero otra de las definiciones tradicionales de lo humano que ya hemos mencionado antes: se abocaría a desmontar aquella fórmula que desde el pensamiento de

¹⁷ De acuerdo con el *Diccionario Manual Griego Vox* (2006), en el griego clásico la palabra *krátos* (Κράτος) implicaba, entre algunas otras acepciones, un poder, dominio, soberanía, autoridad, violencia.

Aristóteles definía a lo humano como un *zōon lōgon échon* (“viviente que usa la palabra”). En el periodo inicial de su obra, nuestro autor procuraría comprender por qué dicha definición quedaba fundada aparentemente en un salto explícito, en una especie de *hiato*. Y es que la especificidad humana en torno a la palabra parecería estar posibilitada sólo por la separación entre una voz animal (*phoné*), de otra que recibe el reconocimiento como discurso (*logos*):

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario es evidente (...) el hombre es el único animal que tiene la palabra (*logos*). Pues la voz (*phoné*) es signo de dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra (*logos*) es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa (*oikos*) y la ciudad (*polis*). (Aristóteles, 1988: 1253a-11: 51).

Si pretendemos mantener un carácter crítico ante los desarrollos de Agamben, cabría señalar, antes que nada, que la noción griega *Logos* no se reducía para nada únicamente a un aspecto del lenguaje, como si se tratara sólo de una cuestión lingüística. Como nos recuerda constantemente Heidegger, el *logos* se vinculaba también y sobre todo a la noción de *legein*, es decir, de la *comprensión* (Heidegger, 2006). Sin embargo, durante ese periodo inicial Agamben parece reducir la concepción aristotélica del *logos* de forma más restrictiva: implicando así sólo al ámbito de lo lingüístico.

Si asumimos este problemático punto de partida, en dicho fragmento Aristóteles parecería estar distinguiendo al hombre de otros seres vivos por el hecho de que, aunque otros animales también tienen formas de comunicarse, únicamente el sistema de comunicación humano sería capaz de expresar un nivel más elevado de significación. En otras palabras, podríamos afirmar que para el macedonio aquello que nos especificaba consistía en que nuestro lenguaje tenía la capacidad de ir más allá de un mero referirse a objetos o sensaciones mediante señales, dotando de sentido a discursos más complejos como el discurso sobre la justicia.

Consideramos que en este punto Agamben se encontraba retomando la diferenciación que Émile Benveniste hizo en el quinto capítulo del primer volumen de su obra *Problemas de lingüística general* (1999a), en donde se plantean algunos contrastes entre la comunicación animal

y el lenguaje humano¹⁸. De manera similar a Benveniste, Agamben sostendría que lo que distingue al hombre de los demás seres vivos no era pues el *poseer* el lenguaje en general, sino justamente poseerlo a partir de la escisión entre *lenguaje* y *habla*, en el paso que se da entre el nivel de lo semiótico a lo semántico¹⁹ (Agamben, 2007 [1977]:71-72).

De acuerdo con los análisis de Benveniste, dentro del estudio de los niveles de significación de los sistemas lingüísticos resultaba posible considerar la siguiente distinción fundamental: 1) por un lado tendríamos lo *semiótico*, es decir, un modo de significación en donde se presenta una unidad del signo lingüístico²⁰ consigo mismo en una oposición binaria. Aquí un signo sería pura identidad para sí y pura diferencia con respecto a los otros signos.; y 2) Por otra parte estaría lo *semántico*, que se referirá más bien a un modo de significación que encontramos sólo en los *discursos*. Ésta sería la función de la lengua como productora de mensajes que se comprenden en la *enunciación* por la que se comunican (Benveniste, 1999b, pp. 54-69).

A partir de esta diferencia, Agamben terminaría señalando que el lenguaje humano corresponde principalmente al nivel de lo *semántico*, pues si consideramos que nuestro lenguaje no está inscrito biológicamente en nosotros, sino que nosotros entramos en éste, lo humano se presenta como el viviente que para hablar debe constituirse a sí mismo como un *sujeto del lenguaje*: “Lo semiótico se caracteriza como una propiedad de la lengua, [mientras que] lo semántico resulta de una actividad del locutor que la ponga en funcionamiento” (Agamben, 2007 [1977]: 77).

Convendría precisar que otra de las teorías lingüísticas que fueron ampliamente discutidas durante este periodo de su obra, gracias a las cuales llegó a ese tipo de conclusiones²¹, serían las

¹⁸ En este capítulo, que lleva por título justamente *La comunicación animal y el lenguaje humano*, Benveniste señala: “...el modo de comunicación empleado por las abejas no es un lenguaje, es un código de señales. Resultan de ello todos los caracteres: la fijeza de contenido, la invariabilidad del mensaje, la relación con una sola situación, la naturaleza indescomponible del enunciado, su transmisión unilateral” (Benveniste, 1999a: 62); “Pero las diferencias son considerables y ayudan a adquirir conciencia de lo que caracteriza propiamente al lenguaje humano (...) el carácter del lenguaje [humano] es procurar un sustituto de la experiencia susceptible de ser transmitido sin fin en el tiempo y el espacio (...) Es evidente el contraste con la *ilimitación* de los contenidos del lenguaje humano, pues el símbolo en general no configura los datos de la experiencia, en el sentido de no haber relación necesaria entre la referencia objetiva y la forma lingüística” (Benveniste, 1999a: 61 [las cursivas son nuestras]).

¹⁹ F. Saussure propuso en sus *Cursos de lingüística general* (2010) la célebre distinción entre *lengua*, es decir el código sistemático de las convenciones necesarias para la comunicación, y el *habla*, como acto individual de actualización y realización de dicho sistema de signos. Benveniste creía que esta diferencia era insuficiente, pues en ella todavía no estaba presente la diferenciación de los niveles de significación.

²⁰ Saussure (2010) también fue quien definió al signo lingüístico como la asociación de un significante (es decir, una imagen acústica o palabra) y un significado (es decir, un concepto).

²¹ Cabe señalar que, desde estos diagnósticos, en los que se identifica una especie de hiato lingüístico entre *lenguaje* y *habla*, Agamben fundamentaría su revisión radical, que analizaremos más adelante, sobre la idea de comunidad sin afirmar ninguna identidad. Por ello, en cercanía con autores como Jean Luc Nancy o Maurice Blanchot, Agamben terminaría por definirla como una especie de *soledad compartida en el vacío*.

del autor ruso Roman Jakobson. Si bien existen diferencias importantes entre las teorías lingüísticas de Jakobson y las de Benveniste, lo que los acercaba era que ambos encontraron que cierta *actividad del locutor*, es decir, aquella capacidad de construir mensajes que fueran más allá del señalamiento de referentes objetivos, dependía siempre de la existencia de *indicadores*²² (“deícticos”) o *conmutadores* (“shifters”) lingüísticos.

Gracias a los aportes de estos dos autores²³, la lingüística moderna encontró que la llamada *instancia de discurso* dependía pues de aquellos términos que por sí mismos no tenían ningún significado más que como referencia a la locución que los contiene: podríamos poner como ejemplo a los pronombres (*Yo, tú, él, nosotros, ustedes*, etc.) o a los demostrativos (*este, esta, esto*, etc.). Estos *signos* que en apariencia están *vacíos* de significado, se convierten en *llenos* tan pronto como un locutor los asume en una frase. Por ejemplo, en el caso de los pronombres, Benveniste diría: “¿Cuál es la realidad a la que refieren *Yo* o *tú*? Únicamente una realidad de discurso (...) *Yo* no puede definirse en términos objetivos, como sucede con un signo nominal. *Yo* significa ‘la persona que enuncia la presente instancia de discurso que contiene yo’” (Benveniste, 1999a: 172-178).

Jakobson, por su parte, llamaría *conmutadores* (“shifters”) a esas unidades gramaticales que no podían definirse fuera del mensaje al que hacen referencia. En un orden ya no gramatical, sino más bien fonológico, llamaría “fonemas” a los sonidos *significantes sin significado* que, situándose entre las dos zonas de lo semiótico y lo semántico, posibilitaban el paso de una a otra: “Se atribuye a los *shifters* [y los fonemas] la función de articular el paso entre significación e indicación, entre lengua (código) y habla (mensaje) (...) La articulación – el *shifting*– que operan no es de lo no-lingüístico (la indicación sensible) a lo lingüístico, sino de la *lengua al habla*.” (Agamben, 2003 [1982]: 50). Este tipo de signos no mostraban entonces simplemente a ciertos objetos, sino que referían al *tener-lugar* del discurso, a su *enunciación* como puesta en función de la lengua.

Durante este periodo, Agamben insistirá en que las categorías gramaticales no sólo se implicaban inseparablemente con las categorías lógicas, como ya lo llegaba a intuir el mismo

²² En el breve recorrido por la historia de la gramática que hace Agamben en *El lenguaje y la muerte*, se hace notar que en la Antigua Grecia no se llegó nunca a problematizar la cuestión de los pronombres o los indicativos. Sería hasta el siglo II d.C., cuando el gramático alejandrino Apolonio Díscolo comenzó a formular los principios del concepto lingüístico de los indicativos al descubrir que existían palabras que referían a una pura “esencia en sí”, más allá de cualquier determinación cualitativa. Poco después se les comenzaría a llamar a estas palabras “trascendentales” (*trascendentia*). Los trascendentales eran aquellos términos que, según la lógica y teología medievales, no tenían por encima ningún género a partir de los cuales pudieran definirse.

²³ En sus análisis Agamben también considera los aportes de autores como Claude Levi-Strauss, Noam Chomsky, Eric Lenneberg, entre otros.

Aristóteles (por lo cual el tratado de las *Categorías* sería a la vez lógico y ontológico). Sus análisis sugerirían que de hecho existe una estrecha conexión recíproca entre las categorías gramaticales, las lógicas y también las ontológicas, es decir, en las maneras de *pensar el ser*. Por esta razón, para Agamben no resultaba del todo casual que la filosofía moderna hubiera hecho de estos *signos vacíos* el centro de sus reflexiones: éste sería el caso del *pronombre*, por ejemplo en el *Yo pienso* como estructura trascendental de la conciencia en Kant; de los adjetivos demostrativos, como en el *esto* del “Asir el esto” (*das Diese nehmen*) con el que inicia la *Fenomenología del espíritu* de Hegel; o incluso de un adverbio demostrativo, como el *ahí* del Dasein (ser-ahí) heideggeriano²⁴.

Debía corresponder a la lingüística moderna cumplir el paso decisivo en esta dirección [la de pensar la relación de los indicadores y el discurso] (y, sin embargo, eso fue posible también porque, entre el pensamiento lógico gramatical de la Edad Media y el nacimiento de la moderna ciencia del lenguaje se sitúa el desenvolvimiento de la filosofía moderna que, desde Descartes a Kant y hasta Husserl, es en buena parte una reflexión sobre el estatuto del pronombre *Yo*). (Agamben, 2003 [1982]: 47).

Las conclusiones que se extrajeron después de esta revisión de las modernas teorías lingüísticas resultarían muy a tono con las críticas que poco a poco se fueron formulando a este tipo de análisis estructuralistas desde diversos frentes. En ese sentido, Agamben terminará por evidenciar las limitaciones de los autores que retomó inicialmente, por haber recaído en un afán por tratar de explicar la especificidad de lo humano, en este caso, de su lenguaje: “Benveniste reconoce en efecto que los dos órdenes (lo semiótico y lo semántico) permanecen separados y no se comunican, de manera que en teoría nada permita explicar el pasaje de uno al otro” (Agamben, 2007 [1977]: 78)²⁵.

²⁴ Agamben no sólo hace notar esta curiosa relación entre los paradigmas históricos de la gramática y las temáticas de la filosofía que le corresponden, sino que analiza a profundidad estos ejemplos que acabamos de mencionar. En el caso de Kant, en *Infancia e Historia* retoma la “metacrítica” que Johann G. Hamann hizo de la *Crítica de la razón pura*, para remitir la situación original de la subjetividad trascendental a un sujeto lingüístico. En *El Lenguaje y la Muerte*, analizaría el uso del indicativo en Hegel, quien gracias a la expresión demostrativa del *esto* en *La fenomenología* pudo poner en cuestión la certidumbre sensible para iniciar su proceso dialéctico. Finalmente, en el caso del *ahí* (Da) en Heidegger, Agamben sostendría que sólo a partir de ese adverbio demostrativo al verbo ser, fue que se pudo entender al hombre como un tener-lugar del *ser*.

²⁵ Jacques Derrida recuerda en su obra *Gramatología* el hecho de que para Aristóteles lo que articulaba el pasaje de la voz animal al logos eran los *grammata*, es decir, las letras escritas. Partiendo del precepto de que la voz humana jamás ha podido ser escrita en su totalidad por las grammas, Derrida tratará de pensar un concepto de escritura diferente.

Será justamente en este punto en donde Agamben propondrá la existencia de una discontinuidad constitutiva, que primero llama *in-fancia*²⁶ y posteriormente *Voz* (con mayúscula), para hacer referencia al acontecimiento de la *enunciación* que pone a funcionar al discurso. Esta discontinuidad no sería simplemente un hecho que antecede cronológicamente al “yo hablo”, gracias al cual se llenan de contenido los *indicadores*, sino que sería más bien una especie de *arché*: otra forma del principio originario, a partir del cual algo como un saber y una historia pueden llegar a producirse. En otras palabras, se llegará a la conclusión de que lo que separa a la *voz animal* del *logos*, lo semiótico de lo semántico, es en realidad un espacio vacío sobre el que opera una voluntad, un *querer-decir* que otorga y quita la voz a otros fundándose en la negatividad.

A pesar de todo, este espacio vacío no debería ser entendido como una *nada*, sino más bien como un *límite* del lenguaje mismo, en el sentido casi kantiano del término *límite*: como un afuera *imposible* del lenguaje, un *algo* indecible pero a partir del cual éste se constituye y se configura. En el lenguaje, la enunciación haría entonces una referencia a un *umbral* de separación, a un punto excepcional que no está ni dentro ni fuera del mismo, pero que sin embargo lo pone en marcha.

El problema de la enunciación como el efecto de un *querer-decir* de los hablantes, con el que habían comenzado sus análisis primordialmente lingüísticos, es decir, dentro de una analítica meramente *formal*, desembocaría consecuentemente en la problemática de la *Voz* como voluntad y fuerza que se aplica sobre los cuerpos vivientes. Por ello, la cuestión de la *Voz* en tanto que intención de significar, como tener-lugar o puesta en función del lenguaje que debe ser *reconocido*, se convertiría paulatinamente en nuevas reflexiones sobre un problema enteramente político.

Agamben iría alejándose así, poco a poco, aunque decisivamente, de las teorías que localizaban el fundamento del lenguaje humano como una base sustancial o positiva. Lo concebiría en cambio a partir de un fundamento absolutamente negativo: el de la violencia. La *Voz* sería entonces definida a través de una doble negatividad, como el espacio de lo indecible, del *no-poder-decir*, del silencio que antecede la significación semántica, pero sobre todo como el espacio de la

²⁶ Visto en retrospectiva, resulta curiosa la relación que existe entre su idea de *infancia* como momento mudo de la existencia, con sus posteriores desarrollos en torno a la soberanía. En alguna entrevista Agamben admitió que renunció a este término justamente por las problemáticas que desataba respecto al lugar del *Padre*. Cabe pensar que un niño aprende a hablar no sólo por medio de la inyección violenta y del castigo, sino sobre todo porque *escucha* a los otros. Más adelante problematizaremos el hecho de que donde Agamben coloca, desde la lingüística, el lugar del silencio de la voz arrebatada, otras interpretaciones, como el aporte de Gustav Landauer en su re-interpretación mística de la obra de *La crítica del lenguaje* de Fritz Mauthner, ubicarán más bien a la *escucha* de las comunidades de generaciones.

voz *arrebatada* al *animal*. La negatividad sería por tanto el modo en que surge el lenguaje humano, puesto que lograría establecerse únicamente gracias a la fuerza y a la separación de los vivientes:

Una voz como mero sonido (una voz *animal*) puede ciertamente ser indicio del individuo que la emite, pero no puede de ningún modo remitir a la instancia de discurso en cuanto tal ni abrir la esfera de la enunciación. La voz, la *phoné* animal está, sí, presupuesta por los *shifters*, pero como lo que debe necesariamente quitarse para que el discurso significativo tenga lugar (...) Por cuanto esta otra Voz (que escribiremos desde ahora en adelante con mayúscula para distinguirla de la voz como mero sonido) tiene el estatuto de un *ya-no* (ya no animal) y de un *todavía-no* (significado), constituye necesariamente una dimensión negativa (...) Lo que articula la voz humana en el lenguaje es una pura negatividad. (Agamben, 2003 [1982]: 65-66).

Es en este punto donde comenzarán a hacerse cada vez más notorias las cercanías entre el pensamiento de nuestro autor, con el de otro que tuvo una gran influencia en la filosofía del siglo XX: Michel Foucault. Como señalábamos anteriormente, Foucault sería un gran referente dentro de todo este pensamiento, por haberse nutrido de las reflexiones estructuralistas pero sobre todo por tratar de ir más allá de ellas. En sus reflexiones políticas, los discursos de una sociedad no debían ser considerados simplemente como un cúmulo de *palabras* o de estructuras significantes fijas, sino que desde un nuevo acercamiento podría verse ahí el espacio en el que se manifiestan las relaciones de poder, en las que *las palabras y las cosas* se determinaban recíprocamente²⁷.

Aunque en el desarrollo de su obra Agamben iría dejando atrás la problematización de las teorías lingüísticas que revisamos, en las que el sujeto aparece como una mera realidad lingüística (como una sombra proyectada por el sistema de los indicadores de la elocución), la influencia que un pensador como Foucault tendría en sus desarrollos posteriores sería cada vez más evidente. De acuerdo con la lectura agambeniana, la novedad incomparable del pensamiento de Foucault habría sido el lograr convertir a la enunciación, a ese puro *acontecimiento* del lenguaje, en su principal objeto de estudio. Por eso en *Lo que queda de Auschwitz* diría que: “Foucault ha sido el primero que ha comprendido la dimensión inaudita que había revelado al pensamiento la teoría de Benveniste sobre la enunciación, y el primero también en convertirla con plena consecuencia en objeto de una nueva investigación”. (Agamben, 2005c [1998]: 145).

²⁷ En ese sentido, valdría la pena traer a cuenta la hipótesis central de su lección inaugural en el *College de France* de 1970, la cual fue publicada bajo el sugerente título de *El orden del discurso*: “supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y distribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault, 2009: 14).

Si hasta este momento habíamos tratado de descifrar, a partir de la lingüística, una cierta nota distintiva de la vida humana, desde la influencia de Foucault la reflexión se llevará ahora al terreno de la discusión política sobre el *sujeto*. Al dejar de pensar el lenguaje como un simple *medio* de comunicación entre entes titulares, es decir, seres que pueden *poseerlo* (como en el caso de la filosofía moderna, en donde sería entendido como una relación comunicativa entre *conciencias*), el sujeto quedaría liberado de cualquier implicación sustancial y pasaría a ser por tanto objeto de análisis: ahora el sujeto ocuparía una pura *función* o *posición* dentro del discurso.

Agamben intentaría entonces extraer las implicaciones ontológicas a estas reflexiones sobre la teoría de la enunciación: procuraría encontrar en ellas nuevas implicaciones existenciales. Esto último lo haría utilizando esa manera particular de comprender al sujeto, que Foucault llamaba *proceso de subjetivación*. Como se sabe, esta expresión habría sido utilizada con la intención de expresar la estrecha vinculación entre el poder y la subjetividad, implicados recíprocamente en una especie de sujeción: “Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos han sido convertidos en sujetos (...) Es una forma de poder que hace sujetos individuales. Hay dos significados de la palabra sujeto: por un lado, sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia y, por otro, logado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento. Ambos sugieren una forma de poder que subyuga y sujeta” (Foucault, 1988: 1-5). Si bien el texto que acabamos de citar pertenece a un post-scriptum que Foucault escribiría al final de su obra, que aparece como ensayo bajo el nombre de “El Sujeto y el poder”²⁸, es posible decir que esta idea de la *sujeción* estaba realmente implicada como una temática constantemente a lo largo de la misma.

Aún y cuando Foucault utilizó diferentes binomios conceptuales a lo largo de su obra para dar cuenta de esta relación de sujeción, como *positividad-episteme*; *tecnología de poder-régimen de verdad*; *dispositivo-voluntad de saber*; *práctica discursivas-gubernamentalidad*, etc., Agamben recuperaría principalmente el término de *dispositivo* para tratar de dar cuenta de esa manera en que *se produce un sujeto*, en la zona intermedia entre cuerpos vivientes y discursos que mencionábamos

²⁸ Resulta interesante comparar estos dos momentos de la obra Foucaultiana a los que nos hemos referido, pues de cierta manera dan cuenta de las transformaciones que se dieron entre la *lección inaugural*, y el final de la obra, el *post-scriptum*. En una entrevista de 1977 incluida en el libro *Microfísica del poder* (1980), publicada bajo el título de “Las relaciones de poder penetran en los cuerpos”, Foucault señala que cuando escribió *El orden del discurso* seguía vinculado a una “concepción tradicional del poder”, es decir, a la idea de poder como un mecanismo esencialmente jurídico fundado sobre todo en exclusiones, prohibiciones y rechazos. En el *post-scriptum*, en cambio, el poder será entendido como una instancia positiva determinante, en la que el funcionamiento de sus instrumentos permite “guiar las posibilidades de conducta y disponerlas con el propósito de obtener posibles resultados” (Foucault, 1988: 12).

anteriormente. Si esta zona intermedia se presentaba antes sólo como la del espacio del fundamento negativo, es decir, en un primer momento como una zona de silencio y en un segundo como una *phoné* arrebatada, el dispositivo será aquella multiplicidad de relaciones de fuerza inmanentes que permitirán imponer, ahora positivamente, a un *hablante*, es decir, a una función-autor:

El sujeto – como el autor – no es algo que pueda ser alcanzado directamente como una realidad sustancial presente en alguna parte; por el contrario, es aquello que resulta del encuentro y del cuerpo a cuerpo con los dispositivos en los cuales ha sido puesto – si lo fue – en juego. Puesto que también la escritura (...) es un dispositivo, y la historia de los hombres no es quizá otra cosa que el incesante cuerpo a cuerpo con los dispositivos que ellos mismos han producido: antes que ninguno, el lenguaje. (Agamben, 2009 [2005]: 93-94).

En esta cita, que pertenece a un breve ensayo llamado “El autor como gesto”, Agamben sostiene que la función-autor da cuenta de una especie de presencia *ausente*, que se encuentra en el borde inexpresivo del discurso, pero que es el único que puede ponerlo en funcionamiento. En otras palabras, el autor es aquella instancia que a pesar de permanecer *no-dicho* en una obra, inexpresado pero expresivo como nuestros *gestos*, resulta el punto del que proceden la escritura y el habla. No obstante, es sólo gracias a los dispositivos que el sujeto de la enunciación aparecerá como *autor* de un determinado mensaje, pero será también gracias a los dispositivos que permanecerán al mismo tiempo *otros* en el *silencio*, es decir, *desubjetivados*.

De acuerdo con la recuperación que Agamben propone sobre este término foucaultiano, podemos decir que los dispositivos involucran a toda una serie de procesos objetivos de subjetivación y de los mecanismos de poder, que han sido diversos y heterogéneos a lo largo del tiempo. Por tanto, se nos presentarán como una especie de *concepto operativo* de carácter general, y hasta casi de carácter universal, en el que será posible distinguir tres dimensiones: 1) Tiene una función estratégica concreta que se inscribe en una relación de poder; 2) Resulta del cruce entre relaciones de saber y de poder; 3) Es una red establecida entre elementos lingüísticos y no-lingüísticos, que pueden incluir virtualmente *cualquier cosa*. (Agamben, 2014 [2007]: 8-9).

Sin duda será esta última sugerencia, la de poder incluir en él prácticamente cualquier cosa, aquella que nos resulta más inquietante, sobre todo si realmente tratamos de que este concepto nos sea útil en términos explicativos y no una especie de *significante vacío* que se llene cuando nosotros lo queramos. Este riesgo, el de simplemente pasar en nuestras explicaciones de los *shifters* a los *dispositivos*, permanece realmente latente a nuestro juicio en toda la obra de Agamben. En una

conferencia llamada *¿Qué es un dispositivo?*, diría que dicho riesgo se sortearía si comprendemos aquello que es primordial en el concepto: es decir, que, no siendo necesariamente *cosas* o *instituciones*, los dispositivos implican las relaciones de poder a través de las cuales los humanos se jerarquizan, para “hacer girar en el vacío los comportamientos animales que se separaron en él”:

Llamaré dispositivo literalmente a cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. Por lo tanto, no sólo las prisiones, los manicomios, el Panóptico, las escuelas, la confesión, (...) etc., cuya conexión con el poder es de alguna manera evidente, sino también la pluma, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los teléfonos celulares y— por qué no — el lenguaje mismo es quizás el más antiguo de los dispositivos. (Agamben, 2014 [2007]: 18).

1.4 La *desnudez* como resto biológico del poder: la *nuda vida* y el *Homo Sacer*

Siguiendo la matriz genealógica por autores como Nietzsche o el mismo Foucault, Agamben rechazaría la utilidad de hacer como tal una *historia* de los dispositivos en los que se pone en juego la definición del ser humano. Como hemos discutido brevemente al comienzo del presente trabajo, para nuestro autor los dispositivos debían ser más bien analizados como procesos *historizantes*, puesto que se encontraban en el punto intermedio entre lo diacrónico y lo sincrónico. En ese sentido, sostendrá que resulta más conveniente comprenderlos a partir de la noción de *paradigmas*.

Ahora analizaremos entonces algunos paradigmas sobre los cuales ha girado su noción de la vida humana, en lo que se refiere a la cuestión de la corporalidad: veremos que ésta será reducida a ser concebida como una especie de *nada biológica*. Prestaremos así atención a la relación teológica entre el *pecado original* y la desnudez, bajo una cierta interpretación del cristianismo; para posteriormente analizar la figura jurídica del *homo sacer* en el derecho romano. Ambos referentes serán tomados como casos ejemplares de lo que nuestro autor llamará la *nuda vida*.

Antes de proceder a analizar estas figuras paradigmáticas de la *desnudez* producida por el poder soberano, es importante percatarnos de que para nuestro autor existe una estrecha conexión entre la *máquina antropológica* de la que hablábamos al comienzo de este capítulo, junto con los dispositivos de poder, como cúmulo de artefactos y prácticas sociales que producen subjetivaciones

a partir de una exclusión: “El hecho es que, evidentemente, los dispositivos no son un accidente en el que los hombres cayeron por casualidad sino que tienen su raíz en el mismo proceso de *hominización* que volvió *humanos* a los animales que clasificamos bajo el nombre de *homo sapiens*²⁹”. (Agamben, 2014 [2007]: 20).

En su libro llamado *Lo abierto* (2005b [2004]), Agamben constatará que diversas teorías que desde la biología han tratado de especificar el origen de lo humano, encuentran siempre el mismo problema que analizábamos con respecto a las teorías del lenguaje: en sus explicaciones también aparecerá un salto, el cual resultaba inexplicable biológicamente, entre el más cercano de nuestros antepasados biológicos (los primates) y aquellos que ya serán propiamente considerados como humanos. Ha sido por eso que algunas de esas teorías, sobre todo aquellas que de cierta manera se presentaban en su tiempo como las más sofisticadas³⁰, habrían intentado resolver ese paso biológico a través de algo que propiamente no era orgánico, es decir, que no generaba restos paleontológicos: el lenguaje. Al hacerlo, no se percataban de que en realidad no estaban resolviendo nada, sino que más bien estaban permitiendo llevar la problemática biológica también a la matriz analítica de los dispositivos de la separación³¹ que ya analizamos.

Si en el caso del lenguaje los dispositivos se presentaban como relaciones de poder que posibilitaban el *discurso* (al otorgar a unos la *Voz*, al tiempo que se la arrebatában a otros), en el caso de los procesos de hominización el tránsito entre las dos esferas también será explicado a partir de una voluntad impuesta sobre el vacío, es decir, por una suerte de excepción viviente. Será

²⁹ Vale la pena reflexionar sobre las dificultades que en el siglo XVIII tendría Carlo Linneo, el fundador de la moderna taxonomía científica, para encontrar el *género* y la *especie* del humano. Agamben (2005b: 37-42) resalta que hasta la diecisieteava edición de su obra *Systema Naturae*, el humano había sido clasificado como *Homo nosce te ipsum* (“Hombre, concógete a ti mismo”). Linneo estaba convencido de que lo humano no tenía ninguna identidad específica más que, paradójicamente, la de poder reconocerse a sí mismo como humano. Sin embargo, esta anomalía taxonómica resultó insoportable para un cierto tipo de ciencia positivista que comenzaba a ser hegemónica para entonces. Por eso se trató de erradicar todo rasgo de incertidumbre y de *misterio* en nuestro “saber” biológico de nosotros mismos, por lo que, a partir de la 18ª edición, los editores especificarían al hombre a partir de un supuesto *dato*: lo llamarían desde entonces *Homo Sapiens*.

³⁰ Considero que sería posible formular otra crítica al análisis que hace Agamben en *Lo abierto*: en él sólo se analizan teorías biológicas del siglo XIX y algunas pocas de principios del siglo XX, como las de Jakob Uexküll. Sin pretender resolver por medio de un análisis óptico-biológico una cuestión propiamente ontológica, pienso que existen teorías mucho más actuales que hubiera valido la pena revisar. Por ejemplo, las de Humberto Maturana y Francisco Varela que revisa por su parte Enrique Dussel en su obra más madura, quienes también analizaron a la vida humana desde una perspectiva biológica, pero ahora desde el paradigma de la *autopoiesis* y los fundamentos biológicos de la *ética*.

³¹ Por ello, en su conferencia *¿Qué es un dispositivo?* Agamben diría: “Los invito, entonces, a abandonar el contexto de la filología foucaultiana en el que nos hemos movido hasta ahora para situar los dispositivos en un nuevo contexto. Les propongo nada menos que una partición general y masiva de lo existente en dos grandes grupos o clases: por un lado, los seres vivientes (o las sustancias) y por el otro, los dispositivos, en los que ellos son constantemente capturados” (Agamben, 2014 [2007]:17-18).

como si esa separación biológica sólo pudiera resolverse mediante un *no-hombre-no-animal*, un umbral de indiferencia, por el que se produciría efectivamente el tránsito imposible. Se instituiría en su centro entonces una zona de indiferencia en la que se produce una nueva articulación mediante la violencia: ese *vacío viviente* que decide lo humano, será para Agamben la *nuda vida*.

Como todo espacio de excepción, esta zona está, en realidad, perfectamente vacía, y lo verdaderamente humano que debería realizarse en ella es sólo el lugar de una decisión incesantemente demorada, en que las cesuras y su articulación son siempre de nuevo dis-locadas y desplazadas. Lo que debería ser obtenido así no es en cualquier caso ni una vida animal ni una vida humana, sino tan sólo una vida separada y excluida de sí misma, nada más que una *nuda vida*. (Agamben, 2005b [2004]: 53).

Constantemente, por ejemplo en un importante libro llamado *Medios sin fin*, Agamben recuerda (como antes lo hicieran otros autores, sobre todo Hannah Arendt en su libro *La condición humana*), que los griegos disponían de dos términos para referirse a la *vida*. Por un lado, *zoé* se refería al simple hecho de vivir, común a todos los vivientes, y por otro lado *bíos* se refería a la manera de vivir propia de los seres humanos (Agamben, 2001 [1996]: 13-15). En nuestros lenguajes modernos habríamos adquirido eventualmente un único término (en el español “vida”, en el italiano “vita”, en el inglés “life”, etc.), de manera que poco a poco se habría ido olvidando la existencia de una diferencia semántica entre estos dos tipos de vivientes.

A partir de este supuesto olvido lingüístico, que no se consolidaría en el plano práctico, pues como hemos visto la separación entre humano y animal seguiría siendo fundamental para la cultura Occidental, Agamben dirá que lo que se habría conseguido más bien habría sido oscurecer el presupuesto desnudo que permitía distinguir a las dos formas de vida. Por ello, en el desarrollo de todo su proyecto *Homo Sacer*, Agamben insistirá de diversas maneras en la separación política originaria entre *Bíos* y *Zoé*³². No obstante, en uno de sus últimos cursos publicado bajo el nombre

³² Edgardo Castro sostiene que no era una casualidad el que Foucault no se hubiera referido a esta supuesta distinción etimológica en prácticamente ningún momento de la construcción de su noción de *biopolítica*. La única referencia a estos términos que (según Castro) habría hecho Foucault hasta el momento (en el sentido de que aún no se terminan de publicar sus cursos en el College de France), se verían hasta su obra llamada *Subjetividad y Verdad* (1980-1981) [aún inédito en español]. No obstante, en dicho curso Foucault hablará más bien de la escisión entre los verbos (no sustantivos) “zen” [cualidad de ser viviente, dada por la fysis] y “bioun” [vida que puede calificarse individualmente].

Esto se debe a que dichos términos griegos no referían en realidad a una jerarquía de valor ontológico entre especies de vivientes como sustantivos: “respecto a la distinción *zoé* y *bíos*, como han observado los filólogos desde la época del Renacimiento, es necesario tener presente que ésta no se superpone con la separación en hombres y animales. Ella expresa, más bien, la distinción entre una vida que perdura (la [indestructible] *zoé*) y las formas finitas de la vida (*bíos*)” (pp. 122). Ver: Castro, Edgardo. (2014). “Los malentendidos de la biopolítica: Foucault, Agamben, Derrida”, en *Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, Vol. II, No. 2, pp. 109-123.

de *La Bestia y el Soberano* (2008), Jacques Derrida haría una importante crítica a toda esta lectura agambeniana en torno a la supuesta separación biopolítica entre la Zoé y el Bíos:

“mis dudas y mis insatisfacciones conciernen a los conceptos y las estrategias conceptuales de las que uno se fía para analizar y caracterizar las novedades. No creo que, por ejemplo, la distinción entre bíos y zoé sea un instrumento fiable y eficaz, suficientemente agudo (...) [bastaría] con un filólogo más o menos competente capaz de discernir entre bios y zoé, para despertar hoy en día a la política y hacerla salir de su olvido o su letargo. Tanto más cuanto el susodicho filólogo debe[ría] reconocer en varias ocasiones que no sólo, hace ya tantos siglos, Aristóteles había hablado de zoón politikón, sino que, a veces – recordé un ejemplo más arriba a propósito de Dios [zoé aristê kai aidios]- zoé designa una vida cualificada y no desnuda [cursivas mías]” (Derrida, 2008: 381).

Agamben haría eco de estas críticas formuladas por Derrida a comienzos de la década de los 2000, de modo que trataría de ir respondiendo indirectamente a sus señalamientos en sus obras sucesivas. Por ello, nuestro autor irá enfatizando cada vez más que su noción de *nuda vida* no se refería simplemente a la vida *natural* en sí misma, sino justamente a la captura de ésta por parte del poder soberano. Es decir, ésta no sería la mera vida natural, *zoé*, sino el *resto* biológico del poder: la voz animal arrebatada como silencio corporal viviente que fundamentará la separación de lo inmanente.

Hasta ahora hemos explicado cómo para Agamben la separación de los vivientes en dos esferas ya fuera en su lenguaje o en sus cuerpos, se posibilitaba sólo a través de un vacío sobre el que se imponía una decisión violenta. Mientras que Foucault había puesto el acento en los procesos de *subjetivación*, Agamben prestará mayor atención a los procesos de *desubjetivación*, aquellos por los cuales resulta posible aislar el presupuesto desnudo (biológicamente) y mudo (lingüísticamente): “son procesos que podemos llamar *procesos de desubjetivación*. Es cierto que en todo proceso de subjetivación estaba implícito un momento desubjetivante y el Yo penitencial se constituía, como vimos, sólo a través de su propia negación”. (Agamben, 2014 [2007]:24).

Se trataría entonces de vincular a los *dispositivos*³³ con los procesos de hominización, llevando las reflexiones de Foucault a nuevos terrenos que para Agamben se presentaban como las

³³ Antes de continuar adentrándonos en la comprensión de este presupuesto vacío, es decir el de la *nuda vida*, conviene señalar que hay una razón específica por la cual Agamben recuperó el término dispositivo dentro de todos los otros que utilizó Foucault. Esto se debió a que, según Agamben, existen conexiones genealógicas entre este término con otro de raigambre meramente teológica. De acuerdo con sus investigaciones sobre la historia de la Iglesia católica, en la teología cristiana se habría utilizado el término latino *dispositio* para traducir el término griego *oikonomía*. A partir del siglo II d.C., los padres de la Iglesia utilizaban esta última palabra para referirse a la providencia y su acción salvífica en el mundo y en la historia de los hombres: “El término latino *dispositio*, del que deriva nuestro término “dispositivo”,

grandes omisiones del pensador francés: por un lado, la manera en que se producían no sólo sujetos, sino también *desubjetivaciones* en seres vivientes, sobre sus cuerpos (*de carne y hueso*); y sobre todo, la problemática de la esfera religiosa: especialmente la de la teología del cristianismo.

Será justamente a partir de las problemáticas alrededor de la esfera teológica cristiana, que nuestro autor problematizará la manera en que en Occidente se habría construido una cierta figura de la *desnudez*, sobre la cual se habrían asentado posteriormente el poder soberano y sus dispositivos. Sin lugar a duda, la revisión de lo que él llamará las *signaturas* teológicas alrededor de este concepto resultará muy importante, pues sólo mediante ellas podremos comprender completamente el concepto agambeniano de *nuda vida*.

En un libro titulado precisamente *Desnudez* (2011 [2009]), Agamben analizará con mucha atención diversos dispositivos teológicos, como el del pecado original y la confesión. Éstos habrían configurado una concepción específica del cuerpo en la cultura occidental de la *cristiandad*. El punto de partida de su análisis sería el libro del génesis (sobre todo Génesis 3: 1-24³⁴), en donde se analizan diversas interpretaciones en torno al mito de Adán y Eva en el momento de la *tentación* y la *caída*. Agamben recupera sobre todo la interpretación de San Agustín en su obra *Ciudad de Dios* (Libro XIV) y los comentarios que Erik Peterson haría a este mismo pasaje, en los cuales se fundamenta toda una teoría que define al cristianismo como una especie de “teología del vestido”³⁵.

Con base en aquel versículo en el que se dice “entonces fueron abiertos los ojos de ambos, y conocieron que estaban desnudos; entonces cosieron hojas de higuera, y se hicieron delantales” [Gen: 3, 7], Agamben hará notar que sólo a partir del pecado y de la sentencia de Yahvé los hombres habrían podido llegar a encontrarse a sí mismos *desnudos*. Las interpretaciones que se retoman para elaborar esta interpretación teológica señalan que antes de la caída existía solamente una ausencia de *vestido*, que se correspondía con un ropaje de gracia. Por ello puede entenderse que la naturaleza humana originalmente habría estado constituida como “corporeidad desnuda”, y sólo

asume entonces sobre sí la compleja esfera semántica de la *oikonomía* teológica. Los “dispositivos” a los que se refiere Foucault “de algún modo están conectados con esta herencia teológica (...) El término dispositivo nombra aquello en lo cual y a través de lo cual se realiza una actividad pura de gobierno sin ningún fundamento en el ser”. (Agamben, 2014 [2007]: 16).

³⁴ El texto bíblico ha sido consultado de la versión Reina-Valera (1960), Sociedades Bíblicas Unidas.

³⁵ Sólo por hacer alusión a otra interpretación posible a este mismo texto mítico, podríamos traer a cuenta la lectura fenomenológica-hermenéutica que haría de ella Paul Ricoeur en su obra *Finitud y culpabilidad* [1960]. Esta otra manera de entender el texto bíblico, en donde Ricoeur antepone más bien el deseo de liberación a un mal histórico revocable, sería especialmente importante para el desarrollo del pensamiento de Enrique Dussel y de otros miembros de la llamada *teología de la liberación*. Para ellos, el pecado en dicho relato no sería para nada el de un mal originario que se asentaría en la *libido* corporal, sino que daría cuenta de una nueva posibilidad antropológica: la libertad humana y su consecuente responsabilidad, frente a los mitos de la tragedia y el destino. Ver: Dussel, 2014b [1973]: 22-34).

posteriormente se le habría agregado un *hábito glorioso* que podría, sin embargo, ser arrebatado en todo momento.

Agamben se encuentra consciente de que en el texto bíblico no se menciona de forma explícita el vestido de gracia en ningún lugar. Es por eso que remitirá esta interpretación, de toda una forma cultural de entender a la *desnudez*, más bien al capítulo 17 del libro XIV de Agustín³⁶, en el que se dice: “Sus ojos estaban, pues, abiertos, pero no lo estaban para esto; es decir, no reparaban en que les cubría el *vestido de la gracia*, desconociendo por eso la repugnancia de sus miembros a la voluntad [la libido]. Retirada esta gracia, para hacerles pagar con desobediencia la desobediencia propia, se dejó sentir en los movimientos del cuerpo un a desvergonzada novedad. Por eso la desnudez se tornó indecente, los hizo conscientes y los cubrió de confusión.” (Agustín, 1958: 965).

En la cultura occidental esta interpretación del pecado original habría tenido una enorme importancia a la hora de concebir el poder y la autoridad, tanto el *terrenal* como el *celeste*. Por un lado, así se consolidaría una cesura cultural entre la naturaleza y la gracia, en donde, la *carne* se convertiría paulatinamente en el símbolo de la naturaleza abandonada y expuesta a sí misma: por ello mismo, estaría sujeta a la corrupción y a la putrefacción. Por otro lado, dicha interpretación agustiniana al mito del pecado original consolidaría la idea de que lo humano nunca es interpretable por sí mismo: su naturaleza estaría entonces subordinada a una *dignidad*, es decir a un rango conferido por una autoridad, en este caso divina. Dado que el *hábito glorioso* le pertenece sólo exteriormente al cuerpo, su plenitud dependería entonces de ciertos dones, que lo harían completo.

Vemos pues que existe así una relación directa entre esta interpretación particular del pecado (que hasta el concilio de Orange de 529 d.C. sería llamado oficialmente como *pecado original*) y el presupuesto vacío sobre el que se asienta el poder y sus dispositivos. Como analizábamos anteriormente, en ambos casos no se trata de un estado natural originario del viviente, sino más bien de una producción *desubjetivante* de la autoridad que decide sobre él. En el relato bíblico, a consecuencia del pecado por el que se ha renunciado la protección divina, el hombre sería abandonado a merced de su propia naturaleza. No obstante, Agamben insiste en que “la pérdida de la gracia no deja aparecer simplemente a la naturaleza antes de la gracia – que nos es, por lo demás,

³⁶ En su análisis, Agamben también recupera otras interpretaciones como las de Cayetano, Juan Damasceno o Basilio el grande. En estas otras interpretaciones del pecado, el momento de la caída sería más bien una revelación de una carencia: no de la naturaleza humana, sino precisamente de la supuesta plenitud edénica. Por ello la desnudez, en tanto des-ocultamiento, sería entonces aquello que haría posible el conocimiento.

desconocida, sino sólo a una naturaleza corrompida (*in deterius commutata*), que resulta de la pérdida de gracia. Es decir, con la sustracción de la gracia sale a la luz una naturaleza original que ya no es tal, porque sólo es original el pecado del cual esta ha devenido expresión”. (Agamben, 2011 [2009]: 102-103).

Será a partir de este *abandonamiento* que podremos traer a cuenta la revisión de otro de los paradigmas centrales que conformaron la concepción agambeniana de la vida humana: el *Homo Sacer*. Antes de hacerlo, quisiéramos comentar lo problemático que puede resultar poner en relación “paradigmas” que son separados por casi 800 años de distancia y por toda una serie de transformaciones históricas fundamentales. La figura jurídica del *Homo Sacer* corresponde a un periodo específico de la historia romana, que se presenta al final de la era monárquica (753 a.C. – 509 a.C.) y el comienzo de la era republicana (509 a.C. – 27 a.C.). Tan sólo por cuestiones culturales e históricas, podríamos percatarnos qué tan lejos se encuentra este referente, anterior por mucho a la era del Imperio y desde luego a su paulatina disolución, de la época que corresponde al pensamiento cristiano de Agustín (354 d.C. – 430 d.C.). Sin embargo, muy pocas veces Agamben se preocupa por situar en su justo contexto a las figuras paradigmáticas que analiza, pues amparado en su método *arqueológico*, utiliza estas figuras para llevarlas a otras discusiones anacrónicas que no eran las de su tiempo: éste será el caso del *homo sacer* y su vínculo con el poder soberano.

De acuerdo con Theodor Mommsen (2003), en la *República Romana* se crearía la institución de los tribunos del pueblo con el fin de proteger los intereses individuales y colectivos de la *plebe*. En la primera *Lex Sacrata* que emitió este organismo, en el 494 a.C., aparece por primera vez el término *Homo Sacer*. Éste era considerado aquel a quien el pueblo había juzgado por el delito de asesinato a un tribuno plebeyo (*tribunus plebis*), que por cuestiones políticas habían sido declarados como *inviolables* (*sacro-sanctum*). Aunque sólo existían 10 tribunos plebeyos, el Estado romano se había comprometido al deber de defenderlos de cualquier tipo de amenaza física, sobre todo de las de los magistrados patricios, ya que esta había sido la única manera en que pudo resolverse la secesión de los plebeyos en el 509 a.C.

Desde su libro de 1995, titulado *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Agamben inaugurará un proyecto intelectual que pondrá en su centro a esta figura supuestamente paradójica del *derecho romano arcaico*. Perteneciendo a este periodo, debemos entender que éste era anterior incluso a las llamadas *Ley de las XII tablas* (450 a.C.) que separaron el derecho divino, el derecho

público y el derecho civil³⁷. Sin embargo, pareciera que en ocasiones Agamben pasa por alto lo anterior, debido a que en su análisis la peculiaridad de este “Hombre Sagrado” (traducción literal del latín) sería que nos muestra una figura en la que por primera vez la *sacralidad de la vida* se vincula con una vida humana como tal³⁸.

Para Agamben, la interpretación de la figura del *homo sacer* resulta complicada por encontrarse en una especie de *entre*, que dividía las cosas del derecho divino y las del derecho público. Por tanto, se podrían percibir en ella características que, a primera vista, son contradictorias: “porque, al tiempo que sanciona la sacralidad de una persona, autoriza (o, más precisamente, declara no punible) el que se le dé muerte” (Agamben, 2006 [1995]: 94). En otras palabras, aquel que había sido declarado *homo sacer* podía ser impunemente matado por cualquiera sin cometer delito, pues no estaba protegido ni por el derecho divino ni el humano.

De lo anterior Agamben extrae la conclusión de que el *homo sacer* constituía una zona de excepción: era una vida sacralizada en tanto que pertenecía a los dioses, pues había separado en su favor, pero mantenía una existencia profana puesto que no se había consumado, a través de su muerte, el sacrificio. Sin embargo, creemos que, si se pusiera en su contexto histórico esta figura, tal vez se podría sortear esta aparente paradoja: pues, de hecho, cuando surge esta figura jurídica en las *Lex Sacrata*, ni siquiera habían sido separadas jurídicamente esas dos esferas legales.

A pesar de todas estas problemáticas, Agamben decidirá llevar a esta figura jurídica al terreno de las discusiones del *hiato* antropogénico y los *dispositivos* desubjetivantes que revisamos anteriormente, aunque ahora en el terreno específicamente de lo político y lo jurídico. Por un lado,

³⁷ De acuerdo con Enrique Ahrens, en su clásica obra *Compendio de la Historia del Derecho Romano*, la historia jurídica de Roma puede dividirse en cuatro épocas: “La primera es, sobre todo, *religiosa* (pero no teocrática, ni sacerdotal); y en ella la *unidad* de la vida y de las instituciones se afirma por respecto a la religión: se extiende desde la fundación de Roma hasta la Ley de las XII tablas. La segunda comienza con ésta, en la cual se inicia también la separación entre la religión y el derecho y, en éste, entre el privado y el público, llegando hasta el fin de la república (...) La tercera alcanza desde Augusto a Constantino (según Gibbon y Hugo, hasta Alejandro Severo) y ofrece la decadencia de la *vida pública* (...) la cuarta época principia en Constantino, que lleva el centro de gravedad del imperio a Constantinopla y acaba en Justiniano”. Como puede notarse, la figura jurídica del *Homo Sacer* correspondería pues a la era *religiosa* del Derecho Romano, lo cual no es considerado realmente en el análisis de Agamben. Ver: Ahrens, Enrique. (1879). *Compendio de la Historia del Derecho Romano*. Madrid: Librería de Victoriano Suárez., pp. 23-52.

³⁸ Cabe recordar que gracias a la *Ley de las XII Tablas* se consolidó en la república romana una separación jurídica entre las llamadas *res divini iuris*, de las *res humani iuris*. La primera esfera incluía a las *res sacrae* (cosas sagradas consagradas al culto), las *res religiosae*. (que eran los terrenos y los monumentos unidos a las sepulturas), y las *res sanctae* (que eran las cosas que estaban protegidas contra los atentados de los hombres, cuya violación se castigaba con las penas más severas.). Por otro lado, las *res humani iuris*, se referían a todas las cosas que no fueran de derecho divino y que se gobernaban por el derecho humano. Se subdividían en *res communes*, *res publicae*, *res universitatis* y *res privatae*. Ver: Topasio, Aldo. (1992). *Derecho Romano patrimonial*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas.

vinculará su aparente ambigüedad, que llamará “la ambivalencia de lo sagrado”, a una vacuidad desde la que, según su análisis, solamente podríamos separar dos esferas de vivientes: “[Esa] enigmática figura del derecho romano arcaico (...) entra en resonancia con la categoría religiosa de lo sagrado en el momento en que ésta se encuentra por su parte en un proceso de irrevocable semantización que la conduce a asumir significados opuestos (...) En la vida de los conceptos hay un momento en que éstos pierden su inteligibilidad inmediata y, como cualquier término vacío, pueden cargarse de sentidos contradictorios.” (Agamben, 2006 [1995]: 104).

Dado que Agamben ha insistido en reducir la esfera semántica de lo sagrado solamente a una relación con el derecho, pues como veremos en las conclusiones de este capítulo la ha *vaciado* de toda trascendencia, señalará consecuentemente que cuando la vida humana es considerada sagrada cuando se encuentra integrada a una relación soberana de separación. Por eso más adelante indicará que aquello que definía al *Homo Sacer* no era tanto la ambivalencia de su sacralidad, sino el hecho de que se encontraba completamente expuesto a la violencia soberana: “la sacralidad es, más bien, la forma originaria de la implicación de la nuda vida en el orden jurídico-político y el sintagma *homo sacer* designa algo como la relación política originaria, es decir, la vida en cuanto, en la exclusión inclusiva, actúa como referente de la decisión soberana.” (Agamben, 2006 [1995]: 111).

Teniendo en consideración todo esto, no deberíamos perder nunca de vista que, si deseamos comprender a cabalidad la importancia del paradigma del *Homo Sacer* en el pensamiento político, resultaría necesario esperar al análisis de sus nociones del poder político y de la ley. Podríamos anticipar que para Agamben esta figura jurídica paradigmática será entendida como el fundamento viviente de la decisión soberana en el *Estado de excepción*. No sería ya el caso de una víctima sacrificial, por ejemplo, aquello que los griegos llamaban *pharmakón*, como una víctima capaz de ordenar y contener la *violencia mimética* al decir de René Girard. Sería más bien una víctima que, en tanto objeto viviente que opera como mediador entre la esfera humana y la esfera divina, a pesar de ser *destruida* en dicho proceso ya no conseguiría ordenar nada.

El *Homo Sacer* sería así sólo un núcleo vacío: una vida separada y excluida de sí misma, producida artificialmente. En tanto que *nuda vida*, no sería un cuerpo viviente desnudo, o una vida *naturalmente* animal (*zoé*, dirían los griegos), sino más bien una producción desubjetivante del poder. El aislamiento de la vida biológica, sobre el que se fundará ahora también la identidad de

las *personas*³⁹ en las llamadas democracias liberales, no sería pues para Agamben otra cosa que la forma secularizada, vaciada de toda trascendencia, de la desnudez teológica en el cristianismo.

Así como el mitologema político del *homo sacer*, que supone como presupuesto impuro, sagrado y, por lo tanto, pasible de ser asesinado, una vida desnuda que ha sido producida sólo por este, así la corporeidad desnuda de la naturaleza humana [sería] sólo el opaco presupuesto de aquel originario y luminoso suplemento que es el vestido de gracia y que, oculto por esta, vuelve a resurgir a la vista cuando la cesura del pecado divide una vez más la naturaleza y la gracia, la desnudez y el vestido. (Agamben, 2011 [2009]: 93).

1.5 A-ergon, del ser sin obra: lo (im)propiamente humano como inoperatividad e impotencia

La revisión de estas definiciones sobre *lo humano*, en distintos momentos de la historia de Occidente, nos ha llevado a analizar la problemática de una incesante división entre dos esferas de vivientes: el *rango* que los separa se iría definiendo jerárquicamente, reservando sólo a unos cuantos los privilegios y las propiedades más elevadas. En el fondo, esta misma separación se correspondería sobre todo con una jerarquización dentro de nuestros propios cuerpos: en “nuestra cultura” se privilegiarían las funciones mentales y “racionales”, al tiempo que se estigmatizan y se ocultarían las funciones “corporales”. Para Agamben, la ontología, como *filosofía primera*, principio desde el cual se ha pensado al *ser* de lo humano, sólo puede funcionar a partir del *krátos* de lo político, es decir, del dominio violento y del poder soberano que permiten definir arbitrariamente lo que *es* y no *es* humano. De la misma manera, la metafísica, se relacionaría con esta operación fundamental, haciendo de lo humano un destino:

³⁹ El auge de las tecnologías biométricas y de medición antropométrica que los Estados y las empresas utilizan cada vez con más frecuencia, con fines de identificación o de control, es para Agamben un claro ejemplo de esto. Los ciudadanos pierden su reconocimiento a partir de la *persona* social que podían adoptar y construirse, pues ahora lo que garantiza nuestro reconocimiento es la “objetividad” de nuestros cuerpos y de sus datos biológicos, a los que no podemos renunciar. Agamben (2009 [2011]) sostiene que la masificación de técnicas originalmente criminalísticas, en las que cada vez más todos somos considerados *terroristas potenciales*, ha implicado así un reconocimiento maquínico: la identidad se construye paulatinamente *sin persona*, reduciendo la humanidad de los hombres a su *nuda vida*.

La ontología, o filosofía primera, no es una inocua disciplina académica, sino la operación fundamental en cualquier sentido, en que se efectúa la antropogénesis, el llegar a *ser* humano del viviente. La metafísica está prendida desde el principio en esta estrategia: se refiere precisamente a esa *metá* que cumple y custodia la superación de la *physis* animal en la dirección de la historia humana. Esta superación no es un evento que haya tenido lugar de una vez por todas, sino un acontecimiento siempre en curso, que decide en cada momento y en cada individuo de lo humano y de lo animal, de la naturaleza y de la historia, de la vida y de la muerte. (Agamben, 2005 [2004]: 101)

Para nuestro autor, el desafío consistirá entonces en pensar una vida humana que ya no pueda separarse más de su forma, en donde lo animal y lo humano, el cuerpo y la mente, la *phoné* y el *logos*, se mantengan inseparables en una *forma-de-vida* diferente: “Una vida que no puede separarse de su forma (...) define una vida – la vida humana- en que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simplemente hechos, sino siempre y sobre todo posibilidad de vivir, siempre y sobre todo potencia.” (Agamben, 2001 [1996]: 14). Cuando dejamos de prescribir e imponer como *destino* los comportamientos y las maneras que supuestamente corresponden *específicamente* a lo humano, dejamos entonces de perseguir una pureza inalcanzable que, como un *siempre más* que se nos escapa, es en realidad *inexistente*. Sólo de esta manera podrían ser desactivadas las operaciones de los dispositivos del poder, aquellos que hacen girar en el vacío los comportamientos supuestamente animales, los *siempre menos de lo humano*, que hemos separado de nosotros mismos: sin esa separación nunca podría aislarse algo como la *nuda vida*, ese vacío viviente que soporta, sin fundamento en el ser, la *autoridad* biopolítica que decide lo humano.

Agamben considera que tal vez a partir de una nueva interpretación de la categoría aristotélica de potencia (*dýnamis*), podría ser posible plantear una comprensión radicalmente diferente del viviente humano: más allá de los procesos que lo subjetivan y lo separan. De acuerdo con su análisis, las operaciones de los dispositivos del poder actúan sobre todo separando a los hombres de su potencia: es decir, de lo que *pueden* hacer. Pero también y tal vez más implacablemente, el poder actúa sobre su propia *impotencia*, definiendo sobre todo aquello que *no podemos hacer*, lo que no es prohibido y vergonzoso, en tanto que seres humanos.

Como se sabe, Aristóteles integró a la potencia (*dýnamis*) y al acto (*enérgeia*), tanto en su metafísica como en su física. La manera en que se recuperó en el pensamiento medieval y después en el moderno dicha relación, fue sobre todo a partir de la idea de que la potencia correspondía a una especie de *facultad* no realizada, que le pertenecía a un *ente*: “El término facultad [*héxis*] expresa, así, el modo que una cierta actividad es separada de sí misma y asignada a un sujeto”

(Agamben, 2007: 354). Sin embargo, Agamben considera que esta interpretación que se hizo del pensamiento de Aristóteles no tomaba con seriedad el hecho de que su pensamiento todavía no incluía la noción de *sujeto*. Como lo señalábamos anteriormente, este acercamiento corresponde al desarrollo gramatical de los *trascendentales* de la Edad Media y de los *deícticos* de la modernidad.

Agamben verá entonces la posibilidad de vincular a la potencia no a una *facultad* de algo, sino ante todo a una privación que no puede nunca ser poseída: como potencia de *no-hacer* y de *no-ser*, que no puede ser asignada a un sujeto como si fuera un derecho o una propiedad. “Que la *héxis* de una potencia no pueda ser, a su vez, poseída, significa la imposibilidad de un sujeto en el sentido moderno, es decir, de una conciencia autorreflexiva como centro de imputación de facultades y hábitos.” (Agamben, 2007: 363). La potencia humana sería entonces más bien ante todo una privación, en el sentido de un *no-ser* que se conserva aún en el pasaje al acto, porque no le pertenece a un *ente* titular.

La manera en que Agamben vincula constitutivamente la *potencia* con la privación, para así tratar de replantear una nueva comprensión de los vivientes, se desarrolla en un complejo pasaje de su obra *La potencia del pensamiento* (2007), en el que se analiza un ejemplo paradigmático: aquello que es para nuestros ojos la *oscuridad*. Agamben sostiene que aun cuando dejamos de ver, cuando deja de pasar al acto nuestra potencia de la visión, tenemos experiencia de su privación, podemos distinguir lo oscuro de la luz: “Si la potencia fuera sólo potencia de ver o de hacer, si existiera sólo en el acto que la realiza (y es esta potencia la que Aristóteles llama natural y atribuye a los elementos y a los animales), entonces no podríamos hacer jamás la experiencia de la oscuridad, no podríamos jamás conocer, y por lo tanto dominar, a la *stéresis* [privación]”. (Agamben, 2007: 360).

Nuestro autor considera, a partir de estos nuevos elementos interpretativos en la categoría aristotélica de la potencia, es decir, a partir de su carácter inapropiable y su carácter privativo, el de la *impotencia* [*adynamía*], que podríamos replantear por completo la cuestión de lo *humano*. En este nuevo planteamiento la vida humana podría dejar de ser entendida a partir de una escala jerárquica de *facultades*, comenzando por las nutritivas y llegando hasta el *logos*, en las que cada una se correspondería un sujeto titular o poseedor. Si asumimos que *potencia* es aquello que no puede ser poseído por un sujeto, puesto que es más bien una privación, podríamos comenzar a comprender la compleja manera en que Agamben piensa esta manera de la desactivación:

Hacer inoperante la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre significa por tanto no ya buscar nuevas – más eficaces o más auténticas – articulaciones, como exhibir el vacío central, el hiato que separa – en el hombre – al hombre y al animal, aventurarse en este vacío: suspensión de la suspensión, *shabbat* tanto del animal como del hombre. (Agamben, 2005 [2004]: 144).

Esta cita corresponde al final de su libro *Lo abierto*, en donde como vimos, se pondría en el centro del análisis la llamada *antropogénesis*. La inoperatividad de la máquina antropológica se referiría aquí a la desactivación de las modalidades y facultades en las que algo así como lo humano había sido inscrito y separado. En su última obra perteneciente a su proyecto *Homo Sacer*, un libro titulado *El uso de los cuerpos*, Agamben hace notar que cuando en la *Ética Nicomaquea* Aristóteles trata de encontrar la *obra* (*ergón*) del hombre⁴⁰, encuentra más bien un serio problema, pues define ahí dos obras diferentes: una para el humano (*el acto del alma de acuerdo al logos* [energía kata logon]) y otra para el esclavo (*el uso de su cuerpo* [tou somatos chresis]) (Agamben, 2015: 4-5).

Por ello, la desactivación de la *obra* humana no implicaría llegar a realizar plenamente lo humano, sino al contrario, conducirlo hacia a un nuevo *uso sabbático*⁴¹, uno que desactivara la propia lógica de una *obra* que le correspondiera sólo a ese ser. Para Agamben esto se lograría por una suerte de *shabbat* entre el animal y el hombre, que implicara volver inoperosos los gestos, las acciones y las obras que habían sido separadas en cada uno: y, de este modo, volverlas *festivas*. Agamben usa como ejemplo de esa liberación inoperativa de nuestros cuerpos al *baile*: “la fiesta se muestra ante todo como una desactivación de los valores y los poderes vigentes. *No hay fiesta sin danza*, escribe Luciano; pero ¿qué es la danza sino la liberación del cuerpo de sus movimientos utilitarios, exhibición de los gestos en su pura inoperosidad?” (Agamben, 2011 [2009]: 163).

Aunque en ocasiones se le reconozca como *pensador* crítico sólo por su análisis que resultan más *pesimistas*, Agamben ha señalado en diversas ocasiones que la parte *constructiva* de su pensamiento se encuentra más bien dispersa: oculta, pero presente en todos sus desarrollos. Por ello, dirá que sí es posible proponer una definición de la condición humana que no desate el funcionamiento de las cesuras y las jerarquizaciones, ésta sería sólo con relación a la *impotencia*.

⁴⁰ De acuerdo con William K. Guthrie, Aristóteles emprende esta búsqueda porque sólo podía encontrarse la virtud de un *ente* con relación a su *obra*. Ver: Guthrie, W.K. (1981). *A History of Greek Philosophy: Vol. 6 'Aristotle: an encounter'*. Cambridge: Cambridge University Press

⁴¹ En un ensayo llamado “Un hambre de Buey” (2011), Agamben problematiza el lugar del Shabbat judío con relación al tiempo mesiánico. Según su interpretación del libro del Génesis en la que se señala que después de la creación Yavéh procedió a guardar un día de descanso [Gen, 2:2-3], el *Shabbat* significaría ante todo la suspensión de la finalidad productiva.

Dentro de todos sus desfondamientos, en cierto momento de su obra concebirá pues *positivamente* al humano. Por ejemplo, cuando señala que éste es el único viviente que, en tanto que está siempre en exceso de posibilidad respecto a su *facticidad*, pero simultáneamente siempre en defecto ante aquello que lo condiciona en el *mundo*, de alguna manera *puede su impotencia*.

Como señalábamos anteriormente, este *poder la impotencia* no es como tal una propiedad que pudiera serle conferida a un sujeto y por tanto arrebatada a otros vivientes. Será más bien una *forma de ser en el mundo* más allá de la escisión entre lo propio y lo impropio, en donde pudiéramos relacionarnos con nuestro impropio *poder-no-hacer*. Esto podría conseguirse sólo mediante la resutitución del *uso*: “Puesto que no sólo la medida de lo que alguien puede hacer, sino también y antes que nada la capacidad de mantenerse en relación con su propia posibilidad de *no hacerlo*, define el rango de su acción (...) Mientras que el fuego sólo puede arder y otros vivientes pueden sólo su potencia específica, pueden sólo éste o aquel comportamiento inscripto en su vocación biológica, el hombre es el animal que puede su propia impotencia.” (Agamben, 2011 [2009]: 64).

Hacer *uso* de la impotencia no implicaría tratar entonces de *apropiársela*, porque éste *poder-no* que está implícito en ella, a nadie le puede pertenecer. Significaría más bien liberar los comportamientos culturales o genéticos de los humanos, de esa relación obligada a un *fin* en específico. Durante todo este capítulo hemos revisado la manera en que para Agamben el humanismo funciona sólo si posee una “*meta*”, un destino: éste puede ser comportarnos como “seres racionales que utilizan el lenguaje”, “como ciudadanos y no como bárbaros”, “salvarnos en tanto que somos seres con alma”, etc. En el fondo, esos destinos reservados sólo a unos vivientes, se hacen efectivos en nuestro mundo sobre todo excluyendo de ellos a otros seres humanos: a los otros se les deshumaniza, se les esclaviza, e incluso se les extermina, porque son considerados rezagados, poseedores de un resto *animal*, que los hace *todavía no* humanos.

La desactivación de los dispositivos de la separación no significaría pues abolir y eliminar completamente todas las separaciones entre nosotros y los animales, esas diferencias que cualquiera puede entrever en todo momento. Sería más bien disponer de nuestros cuerpos hacia un nuevo *uso*, como un *medio puro* de vida, sin otro fin que *vivir* en el tiempo presente: “La actividad resultante deviene, así, un medio puro, es decir una praxis que, aun manteniendo tenazmente su naturaleza de medio, se ha emancipado de su relación con un fin, ha olvidado alegremente su objetivo y ahora puede exhibirse como tal, como medio sin fin.” (Agamben, 2009 [2005]: 112).

Para Kojève, el *final* del hombre era pensado como la clausura de la capacidad de decir *no*, el ocaso de la negatividad humana⁴². Para Heidegger, el final del hombre implicaba más bien el cierre de la *pregunta por el ser*. Por el contrario, para Agamben el final de lo humano sería, si bien no una *salvación*, al menos sí el advenimiento de una *impotencia salvada*: el arribo de un *entre* que suspendiera definitivamente la diferenciación entre lo animal y el hombre. Por eso en la figura de la *noche salvada* de W. Benjamín, con la que cierra su libro *Lo Abierto*, nos habla de una especie de *goce* de lo animal, como una especie de sueño de retorno a la *naturaleza*. Si la potencia se agota cuando el mundo se totaliza, lo urgente para nuestro autor será pues *salvar* la *impotencia*: mantenerla suspendida en un espacio intermedio, sin el paso de *dynamis* a *energeia*. Esta sería la única posibilidad para un pensamiento de lo humano que, pese a todo, no llega a pensar el ámbito de la *relación*, en el cual la única comunidad posible será una sin *contenido* y sin *historia*: Agamben terminaría también aquí reflexionando sobre lo humano sin pensar más allá del horizonte de lo ontológico, ignorando ese *no-lugar* desde donde los *Otros* se nos revelan y nos encuentran.

1.6 Reflexiones finales: la profanación como desactivación de la vida sacralizada. La impotencia salvada frente a la imposibilidad de pensar un *Sanctus Homo* en relación

A lo largo de este recorrido, hemos analizado distintos elementos que nos permiten sostener que para Giorgio Agamben la vida humana no es, ni mucho menos ha de ser, ninguna *esencia* en sentido metafísico, ningún *destino* en sentido teleológico o biológico, ni tampoco una *existencia* determinada, en un sentido ontológico. En lugar de ello, Agamben sostendrá que lo humano es más bien una producción *facticia*: entre el cuerpo viviente del hombre y su logos, se encontrarían los dispositivos del poder soberano, aquellas relaciones de fuerza inmanentes que subjetivan y desubjetivan a los vivientes. Como vimos, dichos dispositivos sólo podrían funcionar a partir de un espacio vacío de indiferencia, la *nuda vida* que permitiría el tránsito entre el *animal* y el *hombre*.

⁴² Alexander Kojève sostenía que la inminencia del final de la Historia, y la inauguración de una *post-historia*, no tenía que ver con una destrucción natural sino con el final del Hombre como sujeto de negación: “La desaparición del Hombre al final de la Historia no es, pues, una catástrofe cósmica (...) Lo que desaparece es el Hombre propiamente dicho, es decir, la acción negadora de lo dado y del error o, en general, del sujeto *opuesto* al objeto” Ver. Kojève, Alexander. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trotta pp. 434-435.

En esta primera parte hemos analizado también cómo, a pesar de todo, la crítica desarrollada por Agamben no se limitó a descartar sólo en términos negativos lo que *no es* el hombre, sino que también intentaría encontrar una consideración *propositiva* respecto al humano. Es decir, cómo podríamos pensar ahora una vida humana diferente que se encontrara en el espacio de una nueva política y una nueva filosofía: una que no separara ni jerarquizara ya incesantemente a los vivientes.

Agamben trataría para ello de recuperar lecturas novedosas sobre algunas categorías como la de *potencia* y la de *inoperatividad*, desactivando la máquina antropológica desde sus propios mecanismos duales originarios: “Hay, de hecho, alguna cosa que el hombre es y tiene que pensar, pero esto no es una esencia, ni es tampoco propiamente una cosa: *es el simple hecho de la propia existencia como posibilidad y potencia*” (Agamben, 1996 [1990]: 31). Como vimos, esa nueva potencia humana no sería ya tanto la de una *posibilidad* que todavía no se *realiza*, sino una suerte de *impotencia salvada* que se conserva porque no pasa nunca al acto. Así se mantendría al humano en relación con su propio *no-ser* y *no-hacer*:

Debemos ahora medir todas las consecuencias de esta figura de la potencia que, donándose a sí misma, se *salva* y se acrecienta en el acto (...) Pero es toda la comprensión del viviente lo que debe cuestionarse, si es verdad que la vida debe ser pensada como una potencia que incesantemente excede sus formas y sus realizaciones (Agamben, 2007: 368 [Las cursivas son nuestras])

Habiendo revisado pues algunos de los elementos que consideramos centrales con relación a su noción de la vida humana, podríamos ahora interpretar aquella intuición agambeniana sobre la que se centró este capítulo y que, como vimos, se encontraba ya presente desde el comienzo de su obra. Dicha intuición señalaba que el ser humano se encuentra siempre en *el día del Juicio*, a la manera de un juicio sumario dentro de un *estado de excepción permanente*, como sugiere en un ensayo de su primer libro *El hombre sin contenido* [1970]. Creemos que, por esto es posible concluir que lo humano ha sido entendido por Agamben como el producto de una decisión inmanente que lo define y determina a partir de la operación violenta.

Como veremos ahora, ésta será tal vez también la razón por la cual la idea de la *excepción* ha adquirido una gran relevancia en su pensamiento político. La excepción y la violencia (en tanto *fuerza-de-ley*) resultan para Agamben justamente el fundamento de la decisión inmanente que determina a lo viviente. Por eso nuestro autor se remitirá a esa profética sugerencia de la octava

tesis de Walter Benjamin, en la que se señala que el *Estado de excepción* se ha vuelto la norma en nuestro tiempo:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. (Benjamin, 2008 [Tesis VIII])

Si aceptamos con Agamben que el hombre es solamente un viviente *facticio*, que no tiene ningún fundamento, ni ningún contenido sustantivo más que su propio *hacerse*, como mero producto de una *violencia inmanente*, tendríamos que coincidir con él en que los paradigmas de la política y el derecho occidental se encontrarían permanentemente encerrado en la excepción, dentro del campo de las definiciones soberanas. Por ello, Agamben trataría de encontrar, desde este horizonte filosófico particular, una salida a esa supuesta cesura permanente que se mostraría paradigmáticamente sobre todo en la figura del *Homo Sacer*: aquella figura jurídica romana que expresaba el momento paroxístico en que la vida era separada de sí misma. En “Occidente” la vida habría quedado atrapada y a la vez abandonada en el espacio intermedio del derecho público y el derecho divino, justamente como el caso del *Homo sacer*, por lo que se le podría asesinar sin ser sancionado por ninguno de los dos órdenes.

El horizonte de emancipación pensado por Agamben resultaría entonces el de la suspensión de la operación de la *máquina antropológica* para alcanzar una nueva *forma-de-vida*: conseguir un pequeño desplazamiento en la maquina sacrificial antropomórfica, que condujera al “verdadero estado de excepción”, al *estado de excepción efectivo*, en palabras de Walter Benjamin. Para Agamben, este “pequeño desplazamiento” sería ni más ni menos que la desactivación definitiva de la especificación antropocéntrica, la cual separa y define jerárquicamente a los vivientes, manifestándose en los dispositivos del poder soberano y de su derecho. Por ello la realización de la *potencia salvada* significa realizar en la *destitución* una forma-de-vida que ya no podría ser más separada: una forma en donde lo material y lo formal, el cuerpo y el *logos*, resultaran inseparables.

Sin duda, muchos de los diagnósticos de Agamben se han convertido bastante atractivos para el gran público de “Occidente”, pues nos permitido dotar de sentido un mundo como el nuestro, en el que en últimas fechas pareciera realizarse punto por punto el *destino trágico* figurado en su obra: guerra civil generalizada bajo la figura de una guerra preventiva contra el terrorismo, biologización

creciente de la identidad, rehabilitación de la lógica de los campos de concentración, levantamiento de fronteras de todo tipo. Todo ello, cabe recalcar, en democracias liberales *consolidadas*.

No obstante, consideramos que en su propuesta existen en realidad importantes problemáticas que no podemos pasar por alto: tanto en un nivel filosófico, como al nivel de lo práctico. Puesto que hemos decidido asumir una posición crítica, debemos abordar estas limitaciones en toda su profundidad, pues nuestro objetivo ha sido lograr superar el nivel de una mera revisión monográfica para tratar de ir hacia una revisión crítica de su pensamiento.

En primer lugar, encontramos problemática la manera en que podríamos llegar a desactivar ese supuesto juicio sumario, es decir, cómo se alcanzaría la definitiva “profanidad de lo profano” de la que nos habla en el epígrafe de este capítulo. Como vimos, para Agamben la cuestión antropogénica del *hacerse* se encuentra en estrecha conexión con la violencia y la sacralización⁴³. Por ello, si la desactivación de esa máquina antropológica y de sus dispositivos pasara por restituir la definitiva *profanidad* del *Homo Sacer*, existirían grandes riesgos si pretendiéramos hacerlo sin contar con ningún referente de *exterioridad* que nos permitiera *sancionar* las *diferencias* en la violencia: es decir, si no tuviéramos criterios para discernir entre diferentes violencias inmanentes.

Para desarrollar el sentido de esta problemática *operativa*, sobre la que estamos tratando de poner el acento, quisiéramos traer a cuenta la manera en que Jacques Derrida llegaría a formular una sutil pero severa crítica al texto de *Para una crítica de la Violencia* de Walter Benjamin, la cual aparece en su obra *Fuerza de Ley* (1997). En el post-scriptum de dicho ensayo, llamado *Nombre de pila de Benjamin*, Derrida pone en evidencia la inquietante cercanía entre la violencia divina defendida por Benjamin y la solución final ejecutada por el tercer Reich:

Lo que, para terminar, encuentro más temible, incluso insoportable en este texto (...) es finalmente una tentación que dejaría abierta, y especialmente para los supervivientes o para las víctimas de la *solución final*, sus víctimas pasadas presentes o potenciales. ¿Qué tentación? La de pensar el holocausto como una manifestación ininterpretable de la violencia divina en cuanto que esta violencia divina sería a la vez aniquiladora, expiadora, no-sangrienta, dice Benjamin, una violencia divina que destruiría el derecho en el curso, y aquí re-cito a Benjamin, de un *proceso no-sangriento que golpea y redime* (Derrida, 1997: 151).

⁴³ Al respecto diría: “El infundamento de toda praxis humana se oculta aquí en el ser abandonado a sí mismo de un hacer (de un *sacrum facere*), sobre el cual se funda, sin embargo, todo hacer lícito (...) Que, en el sacrificio tal como lo conocemos, este hacer sea en general un homicidio, que el sacrificio sea violento, no es ciertamente casual ni privado de significado.” (Agamben, 2003 [1982]: 168).

Es muy probable que muchas lecturas de la obra de Benjamin no aceptarían estas insinuaciones de Derrida, pues de cierta manera demeritan la importancia del nivel de lo *trascendente* implicado en su noción de la *violencia divina*⁴⁴. Sin el afán de entrar una discusión de este orden, puesto que va más allá de los objetivos de este capítulo y de nuestra tesis misma, podemos sostener que dicha advertencia derridiana sí resultaría pertinente para un pensamiento como el de Giorgio Agamben: para él la división entre los órdenes de *lo-divino-lo-humano-lo-animal* se reducen, como hemos visto, a una simple decisión inmanente, fundada en una violencia sin ningún nivel de trascendencia.

Tal vez por esa misma ausencia de trascendentalidad metafísica en su pensamiento, sus reflexiones sobre lo religioso se terminarían concentrando únicamente en las cuestiones jurídicas que se suscitan desde este ámbito, dejando por completo de lado la importante cuestión de las *hierofanías*⁴⁵, involucradas en cualquier sistema de creencias. Esto es evidente cuando, por ejemplo, sostiene que “es posible definir la religión como aquello que sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común y los traslada a una esfera separada” (Agamben, 2009 [2005]: 98). En ese mismo sentido, en otro texto señalará:

“No sólo no hay religión sin separación, sino que toda separación contiene o conserva en sí un núcleo genuinamente religioso. El dispositivo que acciona y regula la separación es el sacrificio (...) el sacrificio en todos los casos sanciona el pasaje de lo profano a lo sagrado (...) la profanación es el contra-dispositivo que restituye al uso común lo que el sacrificio había separado y dividido” (Agamben, 2014 [2007]: 22)

Cuando Agamben reconstruye la genealogía de la noción de la *sacralización* y de lo *sacro* (del latín “sacere” y “sacer”, respectivamente), generalmente se remite a la célebre obra de Emile Benveniste llamada *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas* (1983). Este es el caso, por

⁴⁴ Sólo por mencionar una interpretación que probablemente no hubiera aceptado esta advertencia, se podría traer a cuenta a la de su amigo Gershom Scholem. En su conferencia “Walter Benjamin y su ángel” de 1972, Scholem insiste en que lo que distinguía a los textos de Walter Benjamin de los de otros marxistas era precisamente la profunda conexión con un cierto nivel teológico-metafísico. Para Scholem lo teológico de Benjamin era el nivel de la mística del mesianismo judío, en donde nociones espirituales como la *kavaná* o el *ticún*, resultaban fundamentales.

⁴⁵ En sus estudios sobre las religiones, Mircea Eliade propuso el término *hierofanía* para referirse a las manifestaciones de las realidades sacras de una cultura. Se trata de un nivel de realidad completamente misterioso que no pertenece al *mundo*, de algo “completamente diferente” a lo profano. Ver: Eliade, Mircea. (1973). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, pp. 71-73.

ejemplo, del último ensayo de su obra *Profanaciones*, llamado sugerentemente “Elogio de la Profanación”, en donde se señala que: “sagradas o religiosas eran las cosas que pertenecían de algún modo a los dioses. Como tales, ellas eran sustraídas al libre uso y al comercio de los hombres (...) [tenían una] especial indisponibilidad, que las reservaba exclusivamente a los dioses celestes y entonces eran llamadas propiamente sagradas” (Agamben, 2009 [2005]: 97). Más adelante recuperaría también la genealogía del término *sacrare*, del que se dice que era la *acción que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano*.

Sin embargo, resulta curioso preguntarnos por qué Agamben cita siempre de manera parcial el texto de Benveniste, pues termina pasando por alto una precisión semántica fundamental, que para nosotros será crucial. En el capítulo en el que Benveniste reconstruye las raíces lingüísticas de lo *Sagrado* (Benveniste, 1983: 345), queda indicado claramente que este campo semántico es peculiar en términos lingüísticos e históricos, pues si bien no existe una raíz lingüística común en los diferentes idiomas indoeuropeos, éste posee la peculiaridad de que en la mayoría de ellos se nombra a partir una doble designación lingüística: por ejemplo, en el alemán existen los términos *wehs* y *heilig*; en el griego los términos *hiéros* y *hágios*; y en el latín los términos *sacer* y *sanctus*⁴⁶.

La característica peculiar de esta doble designación es que una de ellas siempre es *negativa*, en tanto que refiere a aquello que está prohibido al contacto de los hombres (lo adorado y lo tabú), mientras que la otra denotación es *positiva*, en tanto que refiere a lo que está protegido por la presencia de la divinidad. Resulta entonces interesante problematizar por qué Agamben muy pocas veces tomará en cuenta esta segunda acepción de la noción sobre lo divino en sus reflexiones, llegando incluso a asimilarlas de forma muy poco cuidadosa en varios de sus supuestos rastreos etimológicos⁴⁷. En realidad, el texto de Benveniste no sólo aborda las supuestas *ambivalencias de*

⁴⁶ Al comienzo del segundo capítulo de su obra *Immunitas*, Roberto Esposito hace una breve revisión sobre el doble sentido que la semántica de lo divino poseía en las lenguas indoeuropeas, recuperando la diferencia entre la idea de lo *Sacer* y lo *Sanctus*. Sin embargo, a nuestro juicio este análisis no explota tampoco las posibles implicaciones filosóficas de esta distinción. Ver: Esposito, Roberto. (2009). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, pp. 77-84.

⁴⁷ Por ejemplo, en el segundo párrafo de su libro *Opus Dei*, Agamben comete un descuido filológico tan grave que podría parecer hasta intencional. Al hablar del sentido originario que tenía el término liturgia (*leitourgéon*) en las cartas paulinas, Agamben señala: “Que los traductores tuviesen muy presente el significado *político* del término griego es más probable si se recuerda que las instrucciones del Señor para la organización del culto en Ex 25-30 (en el que por primera vez aparece el término *leitourgein*) no son más que una explicitación del pacto que pocas páginas antes constituye a Israel como pueblo elegido, como “reino de sacerdotes” [sic] (*namleket kohanim*) y “nación sagrada” [sic] (*goj* [sic] *qados*)” (Agamben, 2011 [2008]: 23). Este descuido es tan grande, que incluso la traductora al español Mercedes Ruvitosa se vio obligada a añadir entre corchetes la precisión sobre el sentido que en hebreo tenía la expresión original de *qados*: por eso, cuando más adelante Agamben termina aclarando, aunque sólo entre paréntesis, “(el término común para Israel no es *goj*, sino *am qados*, *laos hágios*: Deut 7,6).” Ruvitosa añadirá “[pueblo santo]”.

lo sagrado, las de aquello que es simultáneamente *tabú* y objeto *adorado*, que Agamben comentará en diversos pasajes del proyecto *Homo Sacer*. Benveniste también indicará claramente:

Para *sanctus* tenemos una definición en el *Digesto*: *se designa propiamente sancta las cosas que no son ni sagradas ni profanas, sino que están confirmadas por cierta sanción (...) lo que está sometido a una sanción, eso es sanctum, aunque no consagrado a los dioses (...)* Se ve en cualquier caso que *sanctum* no es lo que está consagrado a los dioses, que se dice *sacer*, ni lo que es *profano*, es decir, lo que se opone a *sacer*; es lo que, no siendo ni uno ni lo otro, está establecido, afirmado por una *sanctio*, lo que está prohibido por una pena contra cualquier agresión, como los *leges sanctae*. (Benveniste, 1983: 351).

Consideramos que esta omisión etimológica no solamente exhibe una seria desatención en términos filológicos, sino que es probable que aquí se encuentre oculto el nudo más problemático de toda la propuesta filosófica de Agamben. Este *descuido* nos ha resultado decisivo para poder realizar una crítica al conjunto de reflexiones que ha formulado con respecto a la vida humana. Creemos que, en pocas palabras, al no contar con ningún referente de *exterioridad* a la inmanencia de la decisión final, la redención que nos propone Agamben en tanto *profanación* se tornaría en realidad aporética, es decir, indistinguible de la condena misma en el juicio.

Si asumimos con integridad las consecuencias de los diagnósticos agambenianos, sobre todo con respecto a que la *dignidad* humana no es más que una separación arbitraria y violenta de la vida o que lo divino no es más que el resultado de otra separación violenta, la del sacrificio, no existiría entonces diferencia alguna entre la *violencia mítica* y la *violencia divina* de la que habla Walter Benjamin en su crítica, más que por el hecho de que una sería anómica (sin-derecho) y la otra sería fundante y protectora del derecho.

Después de haber realizado un recorrido por diferentes momentos de su obra, podemos anticipar que esta problemática también se verá reflejada en el horizonte de emancipación que propone en sus últimas obras como en *Altísima Pobreza* o en *El uso de los cuerpos*: es decir, en esos supuestos paradigmas sobre el advenimiento de una *forma-de-vida* en la que resulta inseparable lo formal de lo viviente, en la restitución al uso de los cuerpos completamente sustraído a la esfera del derecho. Creemos que estas experiencias prácticas no podrían realmente ser retomadas y comprendidas, sin hacer referencia (de nueva cuenta) al contexto histórico a las que pertenecen: esto se debe a que de hecho se vieron posibilitadas sólo por haber contado con un punto de apoyo exterior a la *Totalidad* de la cual trataban de sustraerse. Por ejemplo, cuando las prácticas

de las órdenes monásticas que analiza se ampararon en el espacio de la trascendentalidad a través de la *fe* escatológica⁴⁸.

Consideramos que el regreso *de lo Sagrado a lo Santo*, aquello que Levinas problematiza en un ensayo llamado “Desacralización y Desencantamiento” (Levinas, 1997:91-120), resultaría por ello imposible para un pensamiento como el de Agamben. En dicho texto, Levinas sostiene que lo sagrado, que se consuma sólo por la muerte de la víctima que media el sacrificio o por el hechizo económico que *materializa* lo sacro, es en ambos casos más bien una degeneración de lo Santo: “La santidad que procura [Israel] no le debe nada ni al mundo sagrado [de lo muerto en el sacrificio], ni al desacralizado en el que siempre degenera lo sagrado nutriéndose de su misma degeneración [el ámbito del hechizo]. La santidad que él quiere viene del Dios viviente.” (Levinas, 1997:120).

Lo *Santo*⁴⁹, lo protegido por una sanción, una que no es jurídica, sino que se da por una sanción reverencial habilitada desde la *exterioridad*, es aquello que nos despierta un *temor* no por miedo al castigo, sino porque en ello nos vemos reconocidos por algo que nos excede. Este orden resultará pues imposible desde el horizonte de la crítica biopolítica de Agamben: no existirá ahí, en ese pensamiento de la inmanencia, ningún nivel de *exterioridad* posible respecto al campo de separación y cesuras ontológicas que produciría el *ser* de lo humano. No existirá ahí tampoco ninguna forma de la *trascendencia viviente* que pudiera proteger y sancionar a la vida humana.

Consideramos que, en ese sentido, resulta bastante sugerente el desapego que Giorgio Agamben ha mostrado continuamente hacia la temática de la *alteridad* y la problemática del *Otro*, que se desarrollaría simultáneamente a las problemáticas de la filosofía del siglo XX, a las que su pensamiento dedica la mayor parte de su atención. Aunque en distintos momentos de su obra retome cuestiones que por excelencia involucran al *Otro* y a los *otros*, como el caso de la *vergüenza*

⁴⁸ La fundación de la orden de los franciscanos (1209) estuvo precedida directamente por profundas disputas teológicas, como lo fueron aquellas que suscitaron las críticas de Joaquín de Fiore a la institución eclesial (1131-1202), a las que pareciera pasar por alto Agamben en su análisis de las reglas de vida. Como se sabe, más que una crítica legalista, Joaquín lograría replantear el fervor espiritual del cristianismo a partir de un método profético-histórico-alegórico de interpretación de los textos sagrados. Ver: Löwith, Karl. (2007). *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires: Katz.

⁴⁹ Es interesante considerar por qué uno de los primeros historiadores modernos de la religión, como Rudolf Otto, optaría por denominar a la esfera de lo religioso a partir del apelativo *Santo* y no de lo *Sacer*: como se explica en su introducción, esto es porque para él lo *numinoso* es lo que nace exclusivamente en la esfera religiosa, lo completamente inexplicable, pero sin embargo abierto a la experiencia. Ésta sería la nota característica de dicho fenómeno humano. Ver: Otto, Rudolf. (1996). *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.

en *Lo que queda de Auschwitz*, el *deseo*⁵⁰ en *Profanaciones*, la *sustitución* en *La comunidad que viene*, o inclusive al *amor*⁵¹ en diversos ensayos de *La potencia del pensamiento*, parecería que siempre se esfuerza por hacer prevalecer en sus interpretaciones, al analizar todas estas figuras talmúdicas o relacionales, una cuestión que tiene que ver con el humano y su propia *soledad*.

Todos estos elementos críticos nos van resultando útiles, pues, para poner en cuestión la poderosa estructura de su análisis ya que, aunque nos da cuenta como pocos de las agudísimas contradicciones de la cultura occidental, sobre todo en este momento en que sus diagnósticos sobre la biologización de la identidad y el auge del binomio entre Estado de Excepción-Terrorismo, han resultado casi *visionarios*, todavía no han sido *proféticos*: no desarrollarían ningún horizonte de justicia posible. Tal vez por ello tendríamos que distinguir, por un lado, la manera en que ha sido entendido el ser humano en Occidente, y por otro lo que *ha sido, es y puede ser* en otras culturas, en otros momentos, y bajo lenguajes y núcleos ético-míticos diferentes. Por ello, gracias a un análisis cuidadoso de esos elementos, podremos también ir cuestionando con más profundidad el sentido práctico de su horizonte de emancipación: el del cumplimiento de un *umbral* de indiferencia en el que la vida humana no podría ya ser separada de su forma, es decir, su *definitiva profanación*.

Agamben insiste en que este umbral se alcanzaría y sólo podría ser mantenido dentro del plano de la *inmanencia absoluta*, en el que el único *afuera* posible resultara el de una superación de la subjetivación humana a partir de un *cualsea*, es decir, de una singularidad sin *persona*, supuestamente una nueva forma liberadora de la *desubjetivación*:

⁵⁰ Con respecto al *deseo*, Agamben dirá en un ensayo llamado justamente “Desear”: “No hay nada más simple y humano que desear. ¿Por qué entonces, precisamente nuestros deseos nos resultan inconfesables? (...) Comunicar los deseos imaginados y las imágenes deseadas es la tarea más ardua. Por eso la postergamos. Hasta el momento en que comenzamos a entender que permanecerá aplazada para siempre. Y que *ese deseo inconfesado somos nosotros mismos, para siempre prisioneros en la cripta*. [cursiva mía]” (Agamben, 2009 [2005]: 67-68). Ante esta inquietante aseveración agambeniana podemos preguntarnos: ¿se desea realmente a lo *mismo* – nosotros – o más bien a lo radicalmente *distinto* – la alteridad de los *otros* –?

⁵¹ Continuamente Agamben define al Amor como una especie de impotencia de la apropiación y la propiedad jurídica, es decir, la ejemplifica como anulación radical del derecho (Agamben, 2009 [2005]). En un ensayo llamado “La pasión de la facticidad”, Agamben trata de pensar las dimensiones ontológicas del amor en la obra de Heidegger. De esta manera, analiza esta pasión, no como una relación entre dos o más seres humanos, como el espacio de la relación con el Otro, sino más bien como una pasión constitutiva del *Dasein* con respecto a su Mundo. Si bien en este ensayo dirá: “Los amantes soportan hasta el extremo la impropiedad del amor, a fin de que lo propio pueda surgir como apropiación de aquella libre impotencia” (Agamben, 2007:407), antepone al final la cuestión existencial que tiene *el mismo* gracias a esta pasión, más que la apertura a un orden trans-ontológico: “El amor es la *pasión de la facticidad*, en la que el hombre soporta esta impropiedad y esta opacidad, y se las apropia custodiándolas como tales.” (Agamben, 2007: 406).

“*Cualsea es, en este sentido, el suceso de un afuera (...) El afuera no es un espacio diferente que se abre más allá de un espacio determinado, sino que es el paso, la exterioridad que le da acceso, en una palabra, su rostro, su eidos. El umbral no es, en este sentido, una cosa diferente respecto del límite; es, por así decirlo, la experiencia del límite mismo, el ser-dentro de un afuera*” (Agamben, 1996 [1990]: 43-44).

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, pareciera que para Agamben debajo de la *persona*, es decir, de la supuesta máscara social que nos subjetiva, sólo existe un vacío y no propiamente un *rostro*. De igual manera, para él debajo del discurso se encuentra no una *escucha* sino un *silencio*, el de la voz arrebatada o capturada. Es así como en la última frase de la cita que acabamos de mencionar, resulta curiosa la evocación a la tradición semita que marca filosóficamente a la obra de Emanuel Levinas, al hacer referencia al término *rostro* (*panim* en hebreo y *prósōpon*, en griego).

En un ensayo llamado “Rostro”, incluido en su libro *Medios sin fin*, Agamben abordará la relación del lenguaje y la naturaleza con el fin de plantear el supuesto carácter insustancial del *rostro*⁵². En éste texto señala que dado que la verdad de cada ser humano es sólo su apertura, su pura comunicabilidad, el rostro de cada uno es un *umbral* de desapropiación entre el afuera y el adentro: “Precisamente porque el rostro es sólo el lugar de la verdad, también es inmediatamente el lugar de una simulación y de una impropiedad irreductibles (...) Puesto que el hombre no es, ni tiene por qué ser ninguna esencia o naturaleza, ni destino específico alguno, su condición es la más vacía y la más insustancial: la verdad” (Agamben, 2001 [1996]: 81). Al indicar que ese *afuera* se encuentra a su vez *adentro*, como el umbral que separa las dos fronteras, nos puede quedar la impresión de que Agamben está tratando, una vez más, de extraerle a esta noción simbólica su elemento de *exterioridad*: es decir, la de una trascendentalidad inmanente, la de un *rostro* que nos *comunica* algo inaprensible en tanto que huella viviente del *infinito*.

Consideramos que no es casual entonces que algunas de sus propuestas filosóficas más interesantes queden atrapadas también en los límites de las categorías metafísicas de Occidente. En lo que respecta a su original re-lectura filosófica de la categoría de *potencia*, como una nueva posibilidad para pensar la especificidad de lo humano, valdría la pena recordar que en la metafísica

⁵² Esta lectura probablemente se encuentra siguiendo la crítica de Deleuze y Guattari a la noción de *rostro*, que desarrollan en su ensayo *Rostridad*, publicado en *Mil Mesetas* (2002). A nuestro juicio, sin duda el poderoso pensamiento de Deleuze y Guattari merece una atenta lectura, pero una que procure ir más allá de los malentendidos lingüísticos que impiden un diálogo con otras tradiciones: por ejemplo, respecto a nociones como la de *trascendencia*, en donde ellos encontrarán justamente uno de los problemas más urgentes a superar en el pensamiento filosófico.

de Aristóteles, en la cual se soporta toda su interpretación⁵³, la categoría de potencia da cuenta ante todo del *no-ser-relativo* de un *ser*: su paso al acto no se remite propiamente a una Otredad o una *creación ex-nihilo*, sino que es más bien el *desarrollo* o la *producción* de algo ya inscrito en las posibilidades ontológicas del sujeto [*hypokeimenon*] o del ente de la cual se piensa la potencia:

Hemos de definir cuándo cada cosa está en potencia y cuándo no, puesto que no está en potencia en cualquier momento. La marca definitoria de lo que se realiza plenamente por la acción del pensamiento a partir de lo que es en potencia, es la siguiente: si se produce cuando es deseado (por el agente), si no hay impedimento alguno exterior; en el caso de lo que es sanado, por su parte, si no hay impedimento alguno interno a ello mismo. (Aristóteles, 1994: 1049a: 1-10 [pp. 378])

La idea de que algo esté más allá de la Totalidad del *ser* (y también del *no-ser relativo* de algo), implica el plano de una exterioridad meta-física, lo que está *fuera del Mundo*, que no podrá ser entonces pensada a partir de estas categorías ontológicas. La impotencia agambeniana terminará siendo así, tan sólo la restitución de un *entre* irreparable: uno que pueda devolver la capacidad de suspender la determinación, para prolongar diferidamente el pasaje de la potencia y el acto. Será entonces sólo aquello que desactive y haga inoperante la *máquina* para disponer las cosas a nuevos usos⁵⁴. Sin embargo, estas interpretaciones vaciadas de toda trascendencia, que en ocasiones se imponen sobre algunos conceptos benjaminianos, como por ejemplo el de *Estado de excepción efectivo*, al tornarlo profanación, o, por mencionar otro ejemplo, la manera en que critica la idea de responsabilidad levinasiana vinculándola sólo a lo jurídico, resultan a nuestro pensar bastante problemáticas⁵⁵.

⁵³ Como se sabe, Spinoza haría de la *potencia* una de las categorías centrales de su filosofía. Ésta se presentará en los márgenes del pensamiento del siglo XVII, como una forma radicalmente diferente de interpretar al Mundo que comenzaba a re-articularse alrededor de la moderna metafísica del sujeto, después del quiebre de la metafísica aristotélico-tomista (la del género y la especie), hacia el final de la llamada *edad media*. Sin embargo, pocas veces Agamben reflexiona sobre este otro referente, pues se remitirá más bien continuamente a la categoría aristotélica para desde ahí tratar de dislocarla en un *nuevo* sentido.

⁵⁴ Creemos que, si seguimos más bien la figura del *entre* dialógico de Martin Buber, sólo sería posible decir que podemos *usar* a las cosas (“Yo-ello”). El *uso* nunca podría referirse a los *Otros*, aquellos que nos interpelan más allá de los límites del Mundo (“Yo-Tú”). En las conclusiones de esta investigación desarrollaremos más este punto.

⁵⁵ En el primer capítulo de *Lo que queda de Auschwitz* Agamben supuestamente reconstruye la genealogía del término *responsabilidad*, utilizado continuamente por Levinas. Llama la atención que, en lugar de remitirse al hebreo, lengua que Levinas intentó continuamente traducir al francés y desde la que esta expresión tiene completamente otro sentido, Agamben “rastrea”, aunque más bien a su modo y conveniencia, el origen de la expresión a un término latino, es decir, de nuevo uno romano-juridizante: el de *spondeo*. En el hebreo, responsabilidad (“ajraiút”) remite a una esfera semántica muy distinta (ligada a “ájer” que significa *otro*, “ajár” que significa *después*, “ajór” que significa *atrás*). Sólo de esa forma tan reductiva Agamben pretendería comentar, y vale decir que muy de paso, la ética levinasiana, con el fin de minimizarla y señalar: “El gesto de asumir responsabilidad es, pues, genuinamente jurídico y no ético

Pareciera que al no asumir la radicalidad de sus propias críticas al lenguaje categorial de la “Filosofía de Occidente”, de manera que reconociera la necesidad de buscar otros referentes culturales e históricos para poder re-construir un marco filosófico distinto, Agamben terminará por permanecer, aquí también, en *el umbral* de una lectura realmente alternativa de la filosofía: es decir, descubriendo contradicciones bastante profundas e inquietantes en la manera en que se ha pensado lo humano en Occidente; vislumbrando las posibilidades de nuevos discursos y lenguajes para intentar imaginar lo que podría ser una nueva consideración de la vida humana; pero sin lograr realmente ir más allá de los límites del pensamiento griego, romano, de la *cristiandad*, del heideggeriano o del desarrollo foucaultiano. En pocas palabras, en su pensamiento se mantendrán insuperadas las limitaciones ontológicas de todos esos referentes de los que se ha nutrido.

Es cierto que el mismo Agamben ha sostenido que gracias a la lectura de Walter Benjamin (y, junto con él, algunas referencias aisladas y problemáticas a la tradición talmúdica, en varios de sus textos), le fue posible comenzar a desapegarse de su filiación heideggeriana. Hemos visto, sin embargo, que la suya ha sido una interpretación *profana* de la obra de Benjamin, vaciada de toda forma de la trascendencia. Por ello podemos comprender por qué para este autor el hecho de que en nuestro tiempo “la vida sea sagrada”, en alusión al epígrafe de este capítulo, resulta justamente el problema fundamental por resolver: es decir, nunca podría ver en esa fórmula la posibilidad de una esperanza. Para él la *sacralidad de la vida* representará justamente su *irreparable* exposición a la relación jurídica de *abandono*, encontrándose sometida al poder de dar muerte de la soberanía.

Esto tendría sentido tan sólo si aceptamos su comprensión reductiva sobre esa esfera de lo que podríamos llamar arriesgadamente *lo divino*, en el sentido de aquello que está *más allá del Mundo*⁵⁶. Como dijimos anteriormente, Agamben desestima por completo el nivel de la *hierofanía*⁵⁷, al pretender desarrollar un pensamiento de la inmanencia radical. Por momentos,

(...) Lo anterior puede aplicarse a Hans Jonas, como quizá a Levinas, que, de una manera mucho más compleja, ha transformado el gesto del *sponsor* en el gesto ético por excelencia”. (Agamben, 2005c [1998]: 21)

⁵⁶ El estudio de la historia y la antropología de las religiones puede ayudarnos a evitar reduccionismos y prejuicios culturales sobre este campo. Gracias a esta tradición podemos comprender en cambio las amplias posibilidades del fenómeno religioso. De acuerdo con Lluís Duch, esta disciplina se ha encargado de estudiar cómo ha sido el desenvolvimiento de las configuraciones culturales de lo divino a lo largo de la historia, es decir, cuáles han sido las características del orden simbólico y cultural de este *más allá del mundo*. Por ejemplo, han existido cultos en los que lo divino puede estar fácticamente dentro del cosmos y por ello se muestra directamente en objetos naturales o inclusive creados por las manos humanas, como en los llamados *cosmoteísmos* y totemismos; o este *afuera* resulta más radical aún, al grado de ser exterior al propio cosmos y por tanto invisible, como en el caso del monoteísmo semita, por ejemplo. Ver: Duch, Lluís. (2001). *Antropología de la religión*. Barcelona: Herder

⁵⁷ Valdría la pena citar en este punto la definición que propone sobre este concepto M. Eliade en su célebre libro *Lo sagrado y lo Profano*, a la que nos referíamos en una nota al pie anteriormente: “El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra como algo diferente por completo de lo profano. Para denominar

Agamben parecería percatarse de las limitaciones de su interpretación sobre la esfera de lo *sacro*, por ejemplo, cuando en su obra *El Sacramento del Lenguaje* trata de integrar las problemáticas de la *ambivalencia de lo sagrado*. Ante la indiscutible existencia de otros términos dentro de la esfera semántica religiosa, que no refieren únicamente a la separación violenta de lo *tabú*, sino a lo que se reconoce realmente como trascendente, Agamben terminará diciendo: “*Mana, orenda, manitu*, no designan algo similar a una sustancia sagrada ni los sentimientos sociales con respecto a la religión, sino un vacío de sentido o un valor indeterminado de significación que concierne sobre todo a los propios estudiosos que se sirven de ellas” (Agamben, 2011 [2008]:29).

Al final de cuentas, Agamben no concebirá la posibilidad de una *exterioridad* desde el orden de lo *meta-físico*: éste será para nosotros justamente el nivel que podría pensarse a partir de la figura paradigmática de lo *Santo*, a la cual hemos acudido como una estrategia crítica contra su fijación por lo *Sacer*. Ese otro orden nos revelará la irrupción misteriosa del afuera de cualquier Totalidad. En cambio, nuestro autor asimila dicha región de lo *divino* como si simplemente fuera otra separación arbitraria, es decir, la pura acción violenta del derecho soberano: aquello que es negado al *uso* de los hombres a partir de la separación en lo *Sacer*, el orden de lo jurídico-religioso.

Recordemos que para algunos autores como Martin Buber existe una estrecha conexión entre lo ético y lo religioso, la cual ha sido constatable a lo largo de la historia humana⁵⁸. En ese sentido, consideramos que no existirá mejor ejemplo sobre algunas de las consecuencias de toda esa ausencia de la huella de la trascendencia, que su dificultad para desarrollar una propuesta ética:

También la crítica de Levinas a la ontología (...) no hace en verdad, sino volver a traer a la luz la estructura negativa fundamental de la metafísica, tratando de pensar el *ser*-sido inmemorial más allá de todo ser y de toda presencia, el *ille* [ello] que es antes de todo yo y de todo *esto*, el Decir que está más allá de todo dicho. (Sin embargo, el acento puesto sobre la ética en el pensamiento de Levinas sigue –desde el punto de vista de este seminario– por interrogarse). (Agamben, 2003 [1982]: 70).

el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término de hierofanía (...) no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra (...) Se trata siempre del mismo acto misterioso: la manifestación de algo completamente diferente, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objetos que forman parte de nuestro mundo natural, profano. [los resaltados son míos]” Eliade, Mircea. (1973). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, pp. 18.

⁵⁸ Buber, Martin. (2014) “V. Religión y Ética”, en *El eclipse de Dios: estudio sobre las relaciones entre religión y filosofía*. México: FCE. Más allá de las filias o fobias que despierta individualmente discutir estos temas, Buber demuestra cómo la gran mayoría de las civilizaciones ha encontrado una afinidad entre estas dos esferas prácticas.

Esa última indicación, que en el texto original se encuentra escrita *entre paréntesis*, refiere a que en el seminario al que pertenece este texto, es decir, *El lenguaje y la muerte*, tenía por objetivo una revisión del lugar de la negatividad en lo humano desde la lingüística. Por ello, se decía que la problemática de lo ético quedaba más allá de los límites de dicha reflexión. Sin embargo, en la lectura que hemos estado proponiendo, sugerimos que en realidad el ámbito de la ética continúa *todavía* por interrogarse en toda su obra. Esto sobre todo si logramos entender por *ética* aquel espacio por excelencia de *relación* y de *responsabilidad* con los *Otros*: no sólo el lugar en el que se cultiva un *ethos* al interior de *Lo Mismo*, como por ejemplo en las afinidades mostradas en su obra hacia las propuestas del llamado *cuidado de sí*⁵⁹, que se expresan de cierta forma en su proyecto de una *forma-de-vida* impolítica⁶⁰, instalada en la soledad compartida de los *cualseas*.

Es muy probable que muchas de las grandes problemáticas de sus diagnósticos y de sus propuestas prácticas pudieran llegar a vincularse con estas dificultades teóricas, las cuales en general se reflejan en mucha de la tradición de la filosofía política contemporánea, a la que Agamben pertenece. Es decir, a aquella imposibilidad de intentar superar la escisión entre lo ético y lo político, que de cierta manera habría sido inaugurada por la Modernidad: escisión que podría notarse, por ejemplo, desde la obra de un Nicolás Maquiavelo o de un Thomas Hobbes. Tal vez por ello, para numerosos pensadores de esta generación ha resultado tan difícil asumir la tarea de formular una propuesta ética que se pueda realizar a través de una nueva política, en este tiempo en el que resulta por demás urgente lograr ir más allá del *carácter destructivo* de la crítica.

Enrique Dussel, por su parte, asumiría de manera riesgosa este *mandato ético*, el cual nos obligará a considerar las diferentes dimensiones de lo práctico, como lo político, lo erótico, lo pedagógico o lo económico, para responder ante nuestra responsabilidad con la vida negada de los *Otros*. Este autor latinoamericano lo haría, en un primer momento, también a partir de una revisión crítica de la tradición “occidental”, aunque en su caso, desde el camino de la filosofía de la cultura,

⁵⁹ Tal vez resulte importante considerar las implicaciones del giro contemporáneo hacia la tradición helenística, como otro esfuerzo por pensar una ética en tiempos imperiales. El retorno a Epicuro y su *cuidado de sí*, no necesariamente se encontraba desconectado del cuidado de los demás. Herbert Frey explica muy bien cómo la recuperación nietzscheana de esta tradición implicaba sobre todo un cierto cuidado de sí, pero para poder relacionarse con los *otros*. Ver: Frey, Herbert. (2013). *En el nombre de Dionisos. Nietzsche el nihilista antinihilista*, México: Siglo XXI, pp. 43-45. Sin embargo, creemos que cuando ese *cuidado de sí* se olvida de la relación con los otros, puede fácilmente convertirse en una celebración resignada de los valores del capitalismo: una gestión obsesiva del propio cuerpo.

⁶⁰ Roberto Esposito desarrollaría por su parte posibilidades distintas en torno a la llamada *impolítica*. Recuperaría para ello sobre todo las propuestas de Massimo Cacciari, uno de los referentes italianos en el debate sobre la cuestión de la comunidad a partir de Nietzsche y Heidegger. Esposito abordaría desde la impolítica, una manera novedosa de responder preguntas sobre el *vivir juntos* y el *ser con el otro*, sin reinstalarse en la afirmación de una lógica identitaria.

desde donde se le abrirá otra manera de pensar más allá de los referentes helénico-romanos. Pondría así especial énfasis en distintos niveles simbólicos que reflejan otras posibilidades de considerar el plano de la divinidad-trascendencia y el del de la humanidad-inmanencia, es decir, aquellos heredados por la tradición del *humanismo semita* gracias al que pensadores *dialógicos* como Levinas o Buber pudieron llegar a formular otra crítica a la ontología heideggeriana-foucaultina.

Sin embargo, poco a poco Dussel iría elaborando su propio camino del pensamiento, creando así una filosofía original que lograría ir mucho más allá de estos primeros referentes. De este modo, llegaría a pensar críticamente algunas problemáticas, como las del colonialismo o la de la reducción de la política a la dominación y la violencia, sobre las cuales se habría fundamentado desde un comienzo esta edad del Mundo, aquella que pareciera encontrarse en *suspense*, la Modernidad.

Su pensamiento político, algo que el mismo Levinas no alcanzaría a desarrollar por la asimilación que terminaría haciendo del *poder* con la *violencia*, no mostrará entonces pudor por proyectarse desde sus primeros momentos hacia un horizonte *Trans-Moderno*. No obstante, la propuesta de este autor reconocerá en todo momento que el impulso de esta transformación debería encontrarse siempre asentado sobre los principios de una *ética* abierta por *otro tipo de humanismo*: uno que logrará dar el paso por la crítica del siglo XX hacia el humanismo, principalmente la crítica comenzada por Heidegger, pero que sabría salir más allá de ella. Será entonces el momento de un humanismo del *otro hombre*, aunque de uno que se determinará ahora desde la *periferia*.

SEGUNDA PARTE

ENRIQUE DUSSEL: *LA ALTERIDAD CARNAL COMO AFIRMACIÓN
META-FÍSICA DE LA DIGNIDAD HUMANA*

[*Todo Otro es “Santo”, en cuanto inalienable, misterio, libertad, exterioridad, in-comprensido*] (...) *La afirmación totalitaria de la Totalidad, es matar al Otro. Por ello el “no matarás”, negación de la negación, es afirmación suprema del otro como Otro y apertura de la clausura. “No matarás” es idéntico a “amarás con justicia al Otro”.*

Para una ética de la liberación latinoamericana T. II [1973]

Dar de comer al hambriento, devolver la vida al muerto, dar la vida al que le falta vida es el culto que ama el Altísimo. El culto fetichista ofrece al Ídolo el pan robado, la sangre del pobre; el culto eucarístico ofrece al Padre de bondad el pan de justicia, el pan que ha saciado el hambre

“El sacrificio cultural al fetiche” en Metáforas teológicas de Marx [1993]

Durante el mismo periodo en el que Giorgio Agamben comenzaba a elaborar su gran proyecto intelectual de varios volúmenes llamado *Homo Sacer*, el cual literalmente podríamos traducir al español como *Hombre Sagrado*, Enrique Dussel publicaba por primera vez una versión definitiva de su *Ética de la Liberación*. Era el año de 1998, cuando se hacía pública aquella obra la cual culminaba un largo recorrido de maduración en su pensamiento. A partir de ella, se inaugurarán nuevos proyectos en los que se irían desplegando las consecuencias prácticas de su filosofía.

Dussel vislumbraba con acierto que la llamada *Era de la Globalización* de la que tanto se hablaba en aquellos años, en los albores de un nuevo supuesto “final de la historia”¹, resultaba en realidad el comienzo de una época de *exclusión mundializada*. El carácter de la negación de todo lo distinto comenzaba a ser ahora abiertamente Mundial, pues se pretendía imponer, cada vez más violentamente, un sólo proyecto civilizatorio a una escala planetaria. Se intentaba incorporar así a todos los seres humanos del planeta dentro de una única forma de realizar y desarrollar su propia *vida*, negando en los hechos cualquier otra posibilidad de realizar el vivir humano.

¹ En alusión al famoso libro del pensador estadounidense Francis Fukuyama, llamado *El fin de la Historia y el último Hombre*. En dicha obra se decía que, a partir de la caída de la URSS, la llamada “democracia liberal” había vencido a todos sus enemigos externos. Siguiendo un cierto tipo de hegelianismo, Fukuyama sostenía por tanto que “si no había otras fuentes más hondas de descontento dentro de la democracia liberal, si no aparecían contradicciones de esta clase, entonces estábamos en condiciones de decir que hemos llegado al fin de la historia” (Fukuyama, 1992, pp. 388). Más allá del quiebre rotundo de esas narrativas en los últimos años, valdría la pena traer a cuenta la manera tan atinada en que Jacques Derrida, en su obra *Espectros de Marx* de 1995, le recordaba a Fukuyama y a sus seguidores que el *final de la historia* de hecho ya había sido sentenciado muchas otras veces: todos esos pensadores no hacían sino llegar tarde al advenimiento de un nuevo final.

La difusión de estos discursos triunfalistas sobre la “democracia liberal” y el “libre mercado”, proyectaba únicamente los supuestos beneficios que la globalización traería a los habitantes del planeta. Sin embargo, visto desde *los márgenes* la imposición de este sistema-mundo significaba en los hechos el empobrecimiento, la explotación y abiertamente la destrucción de cualquier otro modo de vivir distinto al de la Modernidad en su fase neoliberal. Lo que todas esas otras formas de vida enfrentaban, era así el peligro de su desaparición definitiva, *el riesgo de su propia muerte*.

Éste sería el escenario histórico en el que Enrique Dussel comenzaba a desplegar su *Ética de la Liberación*, en la que desde las primeras páginas afirmaba que “la muerte de las mayorías exige una ética de la vida, y sus sufrimientos nos mueven a pensar y justificar su necesaria liberación de las cadenas que las apresan” (Dussel, 2011: 17 [1998]). Frente a este tipo de afirmaciones, resultará conveniente tener en claro que la *vida* a la que se refiere Dussel en sus obras de madurez es primordialmente la *vida humana*. Por ello, la pregunta central de toda esta segunda parte de nuestra tesis será: ¿qué puede significar, pues, *vida humana* dentro de esta propuesta ética?

Como veremos en este capítulo, la filosofía de la liberación logró desarrollar un discurso ético semejante debido a que, en primer lugar, elaboraría una noción de *lo humano* por completo distinta a la de ese humanismo tan agudamente criticado, desde una postura biopolítica, por Giorgio Agamben. Dussel interpretaría a la *vida* a partir de su carácter *creativo*, es decir, desde su condición de exterioridad trans-ontológica que excede a cualquier orden Mundano. Justo por todo esto no vería en este referente tan sólo un concepto *vacío*, que sirve para producir efectos en el plano práctico. La ubicará más bien como soporte *meta-físico*² de todo proceso de liberación.

La Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel³ había estado tratando de concretar su propuesta ética desde comienzos de los años setenta. De hecho, desde entonces había elaborado algunas versiones preliminares del proyecto al que nos referimos anteriormente. Aparecieron así obras como aquella de cinco volúmenes llamada en un principio *Para una ética de la liberación latinoamericana* [1973] y posteriormente *Filosofía ética Latinoamericana* [1977-1980]. Sin embargo, a estas formulaciones les había faltado todavía la maduración de su principio definitivo: el de una *vida humana* que irrumpe, con toda la complejidad semántica que esta expresión puede

² Será constante el uso de guiones para diferenciar e introducir un sentido semántico específico a las palabras para sacarlas de su uso común, pues “el guion, desquiciando la palabra, la hace no-cotidiana” (Dussel, 2014a: 168 [1973]). Más adelante se detallará el sentido específico que tiene para la filosofía de la liberación el término “meta-física”.

³ Es importante mencionar que existen diversas interpretaciones sobre la Filosofía de la Liberación, la cual surge en los años 60’s como un esfuerzo por desarrollar un pensamiento latinoamericano. Para una revisión de otras corrientes dentro del movimiento ver: Cerutti, Horacio. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.

contener, como una exterioridad corporal viviente. Una alteridad antropológica, sintiente, sufriente y creadora, que, ante su llamado o grito de dolor, nos impone la exigencia de respetarla y servirla.

A partir de un largo camino de pensamiento que iría de la crítica de propuestas filosóficas muy diversas, como las de Paul Ricoeur, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Jean Paul Sartre, Xavier Zubiri o Karl Marx; pero también elaborando toda una perspectiva novedosa de la historia y de la epistemología en una clave *decolonial*, Dussel lograría finalmente concretar su propio proyecto filosófico. Poco a poco encontraría así, en la materialidad de lo *viviente*, el soporte definitivo para desarrollar una nueva alternativa para repensar la ética, en este tiempo de resignación en el que el pensamiento crítico parece renunciar a ir más allá del momento destructivo:

La vida humana de la que hablamos no es un concepto, una idea, un horizonte ontológico abstracto o concreto. No es tampoco un *modo de ser*. La *vida humana* es un modo de realidad: es la vida concreta desde donde se encara la realidad, constituyéndola como horizonte ontológico (pues la vida humana es el punto de partida pre-ontológico de la ontología), donde lo real se actualiza como verdad práctica. (Dussel, 2011 [1998]: 618)

Consideramos que este tipo de formulaciones en torno al significado de su principio central, que aparecen en sus obras de madurez como la mencionada *Ética de la Liberación* [1998], los dos volúmenes de la *Política de la Liberación* [2007-2009] o más recientemente sus *16 Tesis de Economía Política* [2014] o *14 Tesis de Ética* [2016], son por sí mismas bastante complejas. Creemos que resulta necesario tratar de aclarar algunas cuestiones que no son del todo evidentes ni resultan para nada sencillas, especialmente para aquellos lectores que no conocen de cerca las particularidades del lento desarrollo de la Filosofía de la Liberación.

Si nos acercamos de manera inmediata a este pensamiento, es probable que pudiéramos terminar cayendo en diversos equívocos, pues sin duda fundamentar una ética en la vida humana puede ser muy *riesgoso*, cuando esto se hace de una manera *acrítica*. Al actuar en su nombre, podríamos terminar enarbolando diferentes tipos de reduccionismos que nos llevarían a repetir los errores y los horrores de un *humanismo* como el del Mundo Moderno Occidental, sin ni siquiera percatarnos de todos los impulsos antropocéntricos que están contenidos en éste.

Para ser capaces de sortear algunos de estos riesgos, debemos saber evitar, por ejemplo, los reduccionismos idealistas que definen al humano como superior o más “valioso” por ser *racional* o por *poseer el lenguaje*. Del mismo modo, deberíamos evitar otros reduccionismos de corte

vitalista o biólogo, que limitan la comprensión y supuesta superioridad de la vida humana a partir de una especificidad óntico-biológica. También habría que comprender que poner a la *vida humana* como el referente central de una ética, no implica caer en una lógica inmunizadora que clame solamente por la autoconservación represiva de la propia vida individual, como lo hiciera un pensamiento ya no ético, sino político-contractualista, como el del moderno Thomas Hobbes.

No será pues el llamado a cuidar obsesivamente de la propia vida, desde una moral conservadora de *lo Mismo*, fundada en el horizonte del *ser*. Veremos que más bien la *Ética de la Liberación* sólo podrá cumplir su cometido cuando es entendida como una ética en el pleno sentido de la palabra: cuando afirma ante todo la responsabilidad frente a la vida negada de los *Otros*.

Antes de comenzar, quisiéramos aclarar que en este capítulo no intentaremos sintetizar una vastísima obra como lo es la obra de Dussel. Trataremos solamente de clarificar algunos momentos de su camino de pensamiento, en el que se fue conformando este principio ético tan poderoso que se desplegaría de manera definitiva en su obra de madurez. Problematizaremos así algunas cuestiones que requieren ser esclarecidas, pues creemos que no están del todo *resueltas* dentro de esta propuesta. No obstante, tal vez nos haya llegado ya la hora de aprender a aceptar la sabia lección de que no todo debe ni necesita ser *resuelto*, ni mucho menos tiene porqué ser integrado dentro de un *sistema* sin fisuras ni contradicciones: sobre todo, cuando nos encontramos hablando como seres humanos limitados y finitos ante la desbordante vida misma.

Como se puede notar, el sintagma *vida humana* está compuesto por dos componentes básicos: la *vida* y lo *humano*. En primer lugar, analizaremos críticamente qué quiere decir para Dussel el elemento de *lo humano* dentro de esta fórmula. Posteriormente, intentaremos mostrar cómo y por qué razones, sobre todo a partir de una lectura novedosa de un cierto *Marx desconocido*, se iría haciendo cada vez mayor énfasis en su carácter de *viviente*. Por tanto, el orden de problematización no necesariamente sigue una reconstrucción cronológica de las numerosas temáticas de su obra.

Por último, quisiéramos aclarar que tampoco esperamos ofrecer aquí solamente una prolongación, mimetización o, peor aún, una simple repetición de aquello que Dussel ha llamado el *método de la filosofía de la liberación* (comenzar por una reconstrucción histórica del *Mundo*, analizarlo fenomenológicamente y ascender dialécticamente hasta su *Ser*, abrir la Totalidad a la exterioridad desde la *proximidad*, etc.; ver: Dussel, 2011b: 253-266 [1976]). No obstante, quisiéramos reconocer que, como noveles discípulos suyos, le debemos bastante a esta manera de abordar filosóficamente las diversas problemáticas de la realidad.

2.1 Historia Mundial Crítica: geopolítica y núcleos ético-míticos que descubren distintos tipos de *humanismo*

Lo primero que deseamos hacer en este recorrido será analizar la manera en que Dussel logró reivindicar la categoría de *lo humano*, a partir de un examen decolonial de la Historia Mundial. En el capítulo anterior de esta tesis indicábamos críticamente que sólo cuando nos mantenemos completamente inmersos dentro de la narrativa filosófica de aquello que se ha llamado “Occidente”, eso que Giorgio Agamben nombra algunas veces como “nuestra cultura”, resultaba posible sostener una hipótesis como la suya: es decir, que *el humanismo* era el fundamento mismo de la destrucción de la vida, puesto que la *antropogénesis* sobre el que éste se encuentra fundado inducía el exterminio de todo lo que quedaba atrapado en la región ontológica de lo *inhumano*.

Para ser capaces de falsear esta narrativa, trataremos ahora de analizar la reinterpretación histórica que hizo Enrique Dussel sobre el desenvolvimiento del *humanismo*, pues ésta se colocaría desde el comienzo en un *lugar de enunciación* diferente a la de Agamben. Podemos anticipar así que esta crítica tendrá un alcance mucho más amplio y profundo al haber asumido un horizonte *Mundial* y al posicionarse desde la *periferia* de ese proyecto llamado *occidental*.

Desde el comienzo de su obra, Dussel señalará la necesidad de impulsar la superación de la Modernidad, es decir, de tratar de promover una apertura de la historia hacia una nueva etapa civilizatoria. Inclusive, desde sus primeros trabajos calificaría entonces a su proyecto filosófico como *posmoderno*⁴. Más tarde, cuando dicho término se popularizó en el sentido de *pensamiento débil* o *post-histórico*, lo calificaría mejor como *trans-moderno*⁵. Con ambas expresiones Dussel trataría de resaltar la necesidad de impulsar una superación de la unívoca narrativa del *fin de la historia* impuesto por la Modernidad, en el crepúsculo de su fase más altamente capitalista.

⁴ En una popular obra de divulgación de los años setenta llamada *Filosofía de la Liberación*, Dussel definía su proyecto como “una filosofía posmoderna, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia” (Dussel, 2011b: 12 [1976]).

⁵ En su más reciente libro llamado *14 Tesis de ética* (2016), Dussel señala que el sentido de esta expresión, es decir la *trans-modernidad*, se asimila a lo indicado por Karl Marx en su célebre tesis 11 en torno a la obra de L. Feuerbach. Recordemos que dicha tesis indica: “Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de distintas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo* [zu verändern]”. Traducción consultada en Echeverría, Bolívar. (1986). *El discurso crítico de Marx*, México: Editorial Era. Para Dussel, la historia es una vía imprescindible para lograr dicha comprensión la cual nos llevaría, sólo posteriormente, a la posibilidad de su eventual transformación práctica.

Para Dussel la superación práctica y filosófica de esta *edad del Mundo* implica sobre todo ser capaces de eludir los reduccionismos simplificadores sobre los que se ha fundamentado desde su nacimiento. Antes que ningún otro, resulta necesario lograr superar los reduccionismos en los que incurre esta civilización al narrar los acontecimientos de la llamada *Historia Universal*. Esto se debe a que, cuando la historia se mira sólo desde una perspectiva (casi siempre la que imponen los *dominadores* o *colonizadores*), se produce un *sentido* deformante en nuestra comprensión del *Mundo*⁶. Dussel definiría por esto a la historia como el punto de partida de toda su crítica filosófica.

El primer elemento que nos puede ayudar a recuperar la dimensión crítica en nuestras reflexiones, en este tiempo en el que *la Historia* se ha degradado a ser una materia de reflexión filosófica en franco declive, consiste en saber distinguir dentro de nuestro acercamiento dos posturas diferentes: por un lado, la de lo *Universal*⁷ y, por otro, la de lo *Mundial*. Cuando nos acercamos a lo histórico desde el horizonte de lo *Mundial*, lo que intentamos es principalmente recurrir al pasado para reconstruir la conformación del *sentido* hegemónico de nuestro *Mundo*.

El carácter de lo *Mundial* hace referencia además a otro elemento muy significativo en la filosofía de Enrique Dussel, es decir, el lugar de enunciación *desde donde* se elabora cualquier reflexión filosófica. Aquí valdría la pena resaltar cuán importante resultaría la influencia de propuestas teóricas como la *teoría de la dependencia*⁸ o la llamada perspectiva del *sistema-mundo*⁹, ya que éstas resultaron cruciales en el desarrollo inicial de todo su pensamiento. Gracias a la recuperación de estos aporte, Dussel incorporaría poco a poco a su crítica conceptos geopolíticos como los de *centro* y *periferia* o, más tarde, los de *norte* y *sur global*.

⁶ Como veremos más adelante, para Dussel la palabra *Mundo* posee un sentido semántico particular: el de una comprensión existencial del *Ser*, es decir, una manifestación fáctica, histórica y prácticamente determinada de lo ontológico. En el apartado 2.2 ofreceremos algunas reflexiones alrededor de este concepto.

⁷ Con esta distinción conceptual, Dussel llegaría incluso a coincidir con diversas críticas contemporáneas que, sobre todo a partir de la influencia de la genealogía nietzscheana y foucaultiana, denunciarían a la búsqueda de la *universalidad* como un reflejo del pensamiento unívoco. Esto se debe a que, por lo general, con este acercamiento se ha pretendido imponer arbitrariamente una sola dirección narrativa a los hechos históricos. La reconstrucción de la historia desde una perspectiva *universal* suele forzar por tanto nuestra comprensión sobre su desenvolvimiento en un sentido lineal y progresivo, pretendiendo que ésta obedece un desarrollo teleológico.

⁸ La teoría de la dependencia fue el nombre con el que se agruparon los originales aportes teóricos que, sobre todo dentro de la disciplina económica, diversos autores latinoamericanos desarrollaron críticamente a partir de la década de los años sesenta. En esta perspectiva se intentaban explicar el fracaso de las teorías del desarrollo económico vigentes a mediados del siglo XX, por lo que se pondría el acento en cuestiones como el *deterioro de los términos de intercambio*, la *heterogeneidad estructural* de las economías o la *desigualdad regional* en el desarrollo tecnológico. Podríamos destacar a autores como Fernando Cardoso, Celso Furtado, Teotonio Dos Santos, Ruy Mauro Marini, etc.

⁹ A partir de los desarrollos de algunos historiadores, entre los que destaca Fernand Braudel, Andre Gunder Frank, Samir Amin o Immanuel Wallerstein, se trataron de repensar a las críticas marxistas a la economía capitalista, desde una perspectiva geográfica, política e histórica.

El sentido de nuestros discursos está siempre cifrado de manera determinante, ya sea por nuestras limitaciones como observadores finitos de la realidad, o ya por la influencia de una *voluntad de poder* fijada en el tiempo y el espacio¹⁰. Así se van construyendo nuestros órdenes humanos en la historia, incluyendo ya a la estructura de nuestro pensamiento, a pesar de que en su núcleo nos convenga asumirlos como *tan evidentes como para no requerir demostración* (es decir en sus axiomas mismos). Es pertinente aclarar que la impostación espacial a la que se refiere Dussel pertenece más a un orden metafórico que a uno inmediatamente geográfico. Es decir, el *centro* o la *periferia* de un *Mundo* no se refieren literalmente a su espacialidad física, sino al lugar epistemológico *desde donde* se enuncian nuestros discursos: es decir, a nuestro *locus enuntiationis*

Localización indica la acción hermenéutica por la que el observador se *sitúa* (comprometidamente) en un lugar socio-histórico, como sujeto de enunciación de un discurso, y por ello es el lugar *desde donde* se hace las preguntas problemáticas que constituyen los supuestos de una *episteme* epocal (...) Enunciamos inevitablemente el discurso *desde algún* lugar (Dussel, 2007: 15).

La reflexión filosófica elaborada por Dussel sobre lo *humano* se posicionaría entonces justamente en los márgenes de ese *Mundo* que, para pensadores como Giorgio Agamben, se encuentra actualmente en ruinas metafísicas. Dussel adoptaría entonces la perspectiva crítica de la *periferia*, es decir, la de las *víctimas* de este proyecto hegemónico llamado *civilización occidental*.

Desde sus primeras obras, por ejemplo, en una llamada *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal* (1966), Dussel intentaría hacer una indagación crítica sobre el sentido histórico de la periferia: en aquel momento, trataba especialmente de interrogarse sobre el caso de Latinoamérica. Así elaboraría un recorrido histórico que desembocaría en una serie de hipótesis, más que en conclusiones demostradas¹¹, las cuales orientarían el desarrollo de sus reflexiones futuras:

¹⁰ Esta es la manera en que el mismo Dussel ha definido en diversas ocasiones a la geopolítica. De acuerdo con Pedro Enrique García Ruíz, uno de los aportes más originales de la Filosofía de la Liberación en su recepción de la obra de Emmanuel Levinas, fue justamente que desde el comienzo interpretó este pensamiento en sentido Geopolítico. Sin embargo, esto marcaría también la ruptura del maestro con el discípulo, pues para Levinas hablar en sentido político era hablar ya en la clave de la violencia. Ver: García Ruíz, Pedro E. (2014). "Geopolítica de la alteridad. Levinas y la filosofía de la liberación de Enrique Dussel", en *Isegoría. Revista de Filosofía moral y Política*, No. 51, pp. 777-792.

¹¹ En dicha obra recuperaría discursos que, según él, consideraban realmente la importancia de varios *centros primarios de alta cultura*, así como de sus distintas *zonas de contacto intercultural*. En una revisión inicial, por tanto, inevitablemente somera, trató de considerar la importancia de culturas como Mesopotamia, Egipto, India, China, Babilonia, los pueblos hebreos, así como de culturas americanas como la Maya, Azteca, e Inca.

Creemos, y es la hipótesis que proponemos, que las últimas estructuras de la conciencia latinoamericana – sin lugar a duda durante el tiempo de la Cristiandad colonial – son semito-cristianas. Cuando decimos esto, no nos referimos a una religión explícitamente ejercida como culto y fe; sino que nos referimos a las estructuras antropológicas, metafísicas y culturales, que fundamentaban toda la visión del mundo y los comportamientos concretos de su *ethos* (Dussel, 1966: 236)

Dussel comenzaría a desarrollar así su sospecha de que la llamada *cultura occidental*, que se había pretendido universalizar desde la conquista de América bajo su forma de Modernidad, era en realidad el producto de un largo proceso histórico que había tenido como *núcleo cultural* a la llamada cultura “judeo-cristiana”, al tiempo que había adquirido su *instrumental civilizatorio* primario de la cultura “greco-romana”. Se ubicaría entonces a América Latina como el soporte oprimido que había permitido el despliegue de este proyecto, por lo que al final de su análisis insistirá en la necesidad de comprenderla como el primer producto de una *cristiandad colonial*¹².

Toda la estructura conceptual de este proyecto de juventud expresaba una fuerte influencia de los desarrollos teóricos de la filosofía de la cultura. Sobre todo, de los de un pensador como Paul Ricoeur, quien sería muy influyente a la hora de orientar el curso de sus investigaciones iniciales¹³.

El acercamiento metodológico que Dussel recuperaría de Ricoeur lo llevaría a identificar a los *núcleos ético-míticos* como los elementos esenciales que debían rastrearse y analizarse críticamente, si se pretendía descifrar el *sentido* existencial de una cultura en particular. Con esto se asumía que el orden de lo simbólico, como articulación ambivalente y multívoca de los diversos mitos de un grupo humano, expresaba cierto tipo de mediación primordial en la comprensión de todo *Mundo* [como *Lebenswelt*]. Por ello, nuestro autor se volcaría en esta primera etapa a explorar

¹² En adelante será muy importante tener en consideración la diferencia conceptual que propone distinguir *cristianismo* de *cristiandad*: 1) el *cristianismo* referirá a la comprensión metafísica del ser que se expresaba en el cristianismo primitivo, vinculada a una cierta forma de fe más que de una filosofía; y 2) La *cristiandad*, por su parte, sería la cultura que resultó del paulatino acercamiento de este modo de fe al instrumental lógico y conceptual de la filosofía helenista, así como de su integración institucional al Imperio Romano, sobre todo desde la época de Constantino.

¹³ Ricoeur elaboró un marco conceptual novedoso para aproximarse al análisis hermenéutico de las culturas. En algún momento de su obra, especialmente durante la etapa de sus estudios sobre lo simbólico, propuso la distinción entre la *civilización*, la *cultura* y el *núcleo ético-mítico*. El primer concepto, la civilización, era para él de carácter objetivo, en se refería al conjunto sistemático de instrumentos técnicos y estructuras institucionales de un grupo particular. Por otro lado, su definición de cultura era de carácter subjetivo, ya que se refería a las actitudes concretas ante la existencia, es decir, a los modos de comportarse o *ethos* que le daban sentido a la creación y reproducción de un Mundo [*Lebenswelt*]. El tercer concepto, se componía del núcleo mismo de toda cultura, pues abarcaba aquella “capa de imágenes y símbolos que constituyen las representaciones básicas de un pueblo (...) lo que se podría llamar el sueño despierto de un grupo histórico (...) en tanto que su fondo cultural” (Ricoeur, 2010: 50).

históricamente este nivel, pues trataba así de ubicar en su crítica las estructuras fundamentales de la dominación histórica de esta región periférica, para lograr desmontarlas después prácticamente¹⁴.

Durante más de una década nuestro autor se dedicaría a estudiar entonces las características distintivas de diversos tipos de *humanismos*, logrando identificar tres puntos de ruptura paradigmáticos que debían ser analizados, cada uno en su singularidad, si realmente deseábamos descifrar el carácter específico de la civilización moderna. El *Humanismo Semita* (Dussel, 1969 [1964]), el *Humanismo Helénico* (Dussel, 1975 [1963]) y el *Dualismo Antropológico de la Cristiandad* (Dussel, 1974a [1968]), fueron las obras que analizarían dichos núcleos primarios. La importancia de estas tres obras, en el proceso de maduración de su pensamiento, consistirá en que mediante ellas Dussel logró establecer toda una serie de *paradigmas* en su comprensión sobre lo humano, los cuales más tarde desarrollaría filosóficamente¹⁵.

Como mencionamos, Dussel trataba de comprender, y eventualmente de superar, los reduccionismos sobre el que se había fundamentado todo este proyecto histórico desde sus orígenes. Puesto que ahora se concentraba en desmontar su concepción restringida y excluyente de *lo humano*, el punto central de su análisis se ubicaría a un nivel antropológico, ya que la Modernidad lo reduciría a ser solamente un *sujeto racional*, sin cuerpo, ni comunidad alguna.

Retomando algunas hipótesis formuladas originalmente por la filología del siglo XVIII, que había encontrado cierta correspondencia entre las afinidades lingüísticas y otros rasgos culturales, Dussel asumiría como punto de partida la no poco problemática distinción conceptual que separaba a los pueblos *Indoeuropeos* de los pueblos *Semitas*¹⁶. Con esto se intentaba agrupar, de manera

¹⁴ El mismo Dussel solía decir que su investigación a este nivel representaba todavía un nivel “pre-filosófico”, pues al centrarse sólo en la interpretación de *tradiciones rituales* y *mitos fundacionales* de cada cultura, no nos dejaban analizar todavía las estructuras ontológicas fundamentales del ser humano en general. Esta distinción entre lo *pre-filosófico* y lo *filosófico*, nos remite tal vez a la célebre crítica que Martin Heidegger elaboró contra el proyecto de la *Filosofía de las formas simbólicas* de Ernst Cassirer. Heidegger consideraba que la propuesta de Cassirer no estaba *ontológicamente* fundada, pues “continúa siendo casual y carente de dirección mientras no pueda ser fundamentada sobre una ontología radical del *Dasein* a la luz del problema del ser en general”.

¹⁵ A partir de esta noción de *paradigmas*, sugerida por algunos compañeros como Bernardo Cortés Márquez en los diversos seminarios en los que hemos podido estudiar detenidamente la obra de Dussel, nosotros coincidimos en que durante la etapa de los estudios culturales ya se encontraban esbozadas muchas de las temáticas que la Filosofía de la Liberación desarrollaría más tarde. Con esto nos desapegamos un poco de la hipótesis de estudio de Pedro Enrique García Ruiz, para quien “no hay continuidad en el pensamiento de Dussel. Su ruptura es tanto de carácter epistemológico como ontológico” (García Ruiz, 2003:20-21). No obstante, coincidiremos con García Ruiz en que la inmersión en el pensamiento de Karl Marx puede ser caracterizada ciertamente como una especie de *ruptura* en su pensamiento filosófico. Sobre todo, porque del estudio de la obra de Marx en los años ochenta se iría haciendo un énfasis cada vez más importante en la cuestión de la *materialidad viviente* de la vida humana.

¹⁶ Los primeros agruparían a los pueblos bálticos, eslavos, iránicos, celtas, germanos, latinos y griegos; El segundo grupo a los acadios, asirio-babilonios, arameos, fenicios, árabes y hebreos. Más adelante recuperaremos algunas críticas que autores como Edward Said o Gil Anidjar han formulado a dichas categorizaciones.

ciertamente reductiva y omniabarcante, dos grandes grupos de culturas pertenecientes a un espacio geográfico común. Sus primeros estudios se centrarán en el contraste de los *núcleos ético-míticos* de los griegos y de los hebreos, pues los tomará como casos ejemplares de dos modos distintos de comprender lo *humano* y de tematizar lo que ha sido denominado *bien común* en la ética.

Puesto de manera muy sucinta, Dussel señalará que la estructura del sistema mítico de los pueblos *Indoeuropeos* en general, y la de los griegos en particular, se fundamentaba en una separación ontológica que distinguía un ámbito de la *permanencia* de uno del *devenir*: mientras en el primer plano reinaba la necesidad, la eternidad y el retorno cíclico de lo contingente, en el segundo se asumía problemáticamente lo concreto, lo irreversible y el valor único de lo singular.

Por esa razón los mitos y rituales de estos pueblos expresaban una cierta añoranza por el reencuentro de lo particular con una supuesta identidad originaria, es decir, aquella de lo inmóvil y lo eterno. Consecuentemente, sus estructuras ontológicas se correspondían con la concepción negativa de la existencia individual, pues la consideraban como una especie de caída o corrupción al haber entrado en el plano material de la existencia: “La fijación, la determinación estática del *ser*, como diferenciada del *nacer* o *llegar a ser*, indica que se ha pasado de la consideración del ente como un *estar siendo* a lo que simplemente *es* (...) Lo que *es*, lo definitivo, es lo que trasciende lo concreto, lo histórico, lo corporal” (Dussel, 1975 [1963]: 44-45).

En el caso específico de la cultura griega, su concepción monista y cerrada de lo ontológico se expresaba no sólo en un cierto *ethos*, que implicaba una manera particular de comprender la naturaleza (*physis*) y la ley (*nomos*), como dos órdenes eternos, universales y divinos; sino que se reflejaría sobre todo en una antropología de carácter dualista, que separaba al interior del ser humano un elemento corruptible y mortal, es decir, su *cuerpo* (*soma*, σῶμα); y su *alma* (*psykhe*, ψυχή), lo inmortal y lo eterno dentro de éste¹⁷.

¹⁷ Vale la pena mencionar que para algunos notables estudiosos de la cultura griega como John Burnet, Waerner Jaeger o William K. Guthrie, esta separación no fue sino el resultado de una severa crisis cultural y política en la cultura griega en el siglo V a.C. Es decir, el dualismo antropológico no había estado presente desde el comienzo de esta cultura. Dicha crisis se refería a la decadencia de la Polis, como el espacio público que permitía alcanzar la trascendencia individual en la memoria colectiva, la cual fue de la mano con el auge del relativismo sofista. De acuerdo con Jaeger, antes del siglo IV a.C. la inmortalidad del alma se refería solamente al mero recuerdo de la persona en la Polis. William K. Guthrie señalaría incluso que hasta antes de Sócrates ningún griego, ni siquiera los miembros de los cultos místicos, habían concebido al alma (*psyché*) como algo más que un hálito que animaba al cuerpo, pero que sin embargo era impensable separada de éste: “no one before Socrates had ever said that there is something in us which is capable of attaining wisdom, goodness and righteousness, and that it was called *soul* (ψυχή)” Ver: Guthrie, W.K. (1971). *A History of Greek Philosophy: Vol. 3 'Socrates'*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 149.

Dussel procuró ampararse en la existencia originaria de los términos lingüísticos referentes al alma (*thymos*, *psykhé*), presentes ya desde el primer documento escrito de esta cultura, es decir los poemas homéricos¹⁸. Así trataría de sostener su hipótesis respecto al dualismo antropológico en esta cultura. Dentro de sus reflexiones, señalaría que algunos movimientos religiosos que comenzaron a ser cada vez más importantes hacia el siglo V y IV a.C., como los cultos místicos o las doctrinas pitagóricas, promovieron subversivamente la creencia de la inmortalidad del alma en contra de los cultos oficiales de la Polis. Con ello se habría ido profundizando, dentro de la misma cultura griega, el credo dualista que concebía como una negatividad o un mal al cuerpo.

Los desarrollos teóricos de Platón, y algunos siglos después de neoplatónicos como Plotino, no habrían sido entonces sino la más alta expresión filosófica de esta tendencia cultural dualista¹⁹. Dussel incluso trataría de demostrar, siguiendo a F. Nuyens, que aún en el Aristóteles tardío existía también un cierto dualismo antropológico: ahí se separaba del hombre el *Noûs* [el intelecto agente], como un componente externo al compuesto humano, del que sólo se participaba limitadamente²⁰.

Habiendo esbozado muy brevemente aquello que consideramos el núcleo de la crítica elaborada por Dussel en torno al *Humanismo Helénico*, resulta ahora necesario contrastarlo con lo que para nosotros son las notas distintivas del *Humanismo Semita*, es decir, sus aspectos antropológicos y metafísicos. En primer lugar, quisiéramos referirnos a la escisión metafísica de *creador* y *creatura*, la cual atravesará a toda esta tradición. Mediante dicho desgarré metafísico se verían posibilitadas toda una serie de configuraciones prácticas, éticas y antropológicas, impensables desde la ontología del *Ser* y de la *permanencia* del mundo helénico.

¹⁸ En la *Iliada* y en la *Odisea* se denominaba indistintamente al alma como *psykhé* o como *thymos*. Si bien es cierto que ambas nociones eran impensables en tanto que separadas del cuerpo, también es verdad que los rituales funerarios descritos en dicho documento, por ejemplo, la combustión sacrificial de los cadáveres en lo *holocaustos*, nos revelaban que efectivamente se percibía al cuerpo como algo de lo que se debía de ser purificado.

¹⁹ Realmente no nos costaría mucho trabajo soportar esta hipótesis si nos remitimos a diálogos platónicos como el *Fedón*, el *Fedro*, o la *República*, en los que el cuerpo se presenta como una prisión, una contaminación material o un cúmulo de concupiscencias y necesidades que teníamos que librar si pretendíamos alcanzar la “vida buena” (*eu zên*).

²⁰ Aristóteles, como autor culminante del periodo clásico de la filosofía griega, comenzaría asumiendo las enseñanzas de su maestro Platón con respecto del alma. En sus primeras obras, por ejemplo, en la *Ética Eudémica*, concebía al alma como una sustancia (*ousía*) y al cuerpo como un accidente. Ya en el llamado tratado sobre el alma o *De Anima*, el cuerpo (ahora categorizado como *materia*) y el alma (ahora en tanto *forma*) resultaban inseparables en los vivientes. Esa era su nueva postura metafísica, la del llamado *hilemorfismo*. Sin embargo, Aristóteles no sería la *excepción* a la filosofía griega antigua, en tanto que no se remitía a un elemento “espiritual”, como lo interpretaría por ejemplo Michel Foucault en su curso de 1982, *Hermenéutica del sujeto*. Dussel señalaría más bien que: “Este *noûs* (*De Anima* 429a - 430c) no se mezcla con el compuesto; es el lugar de las ideas, separado, impasible y divino (...) El *noûs* es lo mejor del hombre, separado del compuesto, lo que nos hace como” (Dussel, 1975 [inmortales 1963]: 15). Así se mantendría un cierto dualismo, al separar dentro del humano un elemento jerárquicamente superior al resto *hilemórfico*.

De acuerdo con diversos autores, por ejemplo, Gerhard Kittel y Gerhard Friederich²¹, en esta otra tradición la realidad cósmica sería concebida más bien como una realidad radicalmente escindida en dos, siempre transida de temporalidad y de contingencia²². Se acentuaría de este modo ya no el carácter eterno y divino del universo, sino su condición de creatura bajo el influjo de una continua novedad, proveniente desde el *exterior*: es decir, el cosmos como creado y ordenado progresivamente desde un Absoluto anterior al *origen* [anterior por tanto el *arché* griego], en el que el mundo [*kosmos*] y la naturaleza [*physis*] permanecerían en un segundo plano ontológico.

Para Dussel, los pueblos semitas en general, pero particularmente los hebreos, creían que la creación implicaba una especie de *acción radical* que daba lugar a algo completamente nuevo, algo que no tenía ningún antecedente entre los entes previamente existentes. Dicha acción era caracterizada como un acto cualitativamente distinto al *transformar* desde materiales preexistentes [la *poiesis* griega], implicando más bien un *traer a la existencia* a una cosa desde la nada²³.

En la tradición hebrea la noción de *creación* no era pensada como un acontecimiento originario, decisivo y fundante, asimilable a la semántica del *arché* [ἀρχή] griego, sobre la que, por cierto, insistiría mucho Agamben a la hora de elaborar su crítica al paradigma de la *operatividad* en “Occidente”. Más bien sería concebida como una acción que dependía siempre y permanentemente de una *donación* prolongada en el tiempo: “El hebreo consideraba a la realidad

²¹ “En el pensamiento griego la humanidad se entiende en función de su naturaleza, es decir, de las partes y su conflicto, su centro de control, su distinción y su mutua relación (...) En el Antiguo Testamento la humanidad se entiende en función de su condición de criatura, de su respuesta a Dios. El único dualismo es el de Creador y criatura, obediencia o desobediencia” (Kittel y Friederich, 2002: 982).

²² Dussel es consciente de que las enseñanzas de la tradición judía no pueden ser tomadas como un *corpus* homogéneo y sin fisuras. Por el contrario, a la hora de analizar los mitos sobre el origen del universo en esta cultura, reconoce la existencia de dos tradiciones: 1) la *Tradición Yahvista*, para la cual el génesis es concebido no como una operación divina *ex nihilo*, sino como una organización casi demiúrgica que transforma el caos en un ordenamiento que le permite al hombre habitar el mundo. Ésta enfatizaría sobre todo la palabra hebrea *Yetziráh*, que podría asociarse a nuestro verbo “hacer” [ej: Gén, 2:4]; mientras que por otro lado estaba también, 2) la *Tradición Sacerdotal*, en la que desde una re-lectura (*midrash*) de las escrituras, posterior sobre todo al exilio de Babilonia, se pondría el acento en la potencia creadora de un único dios trascendente, para el que era posible generar algo desde la nada, preservando a la vez al mundo a través de un continuo acto creador [*Baráh*, sería la palabra enfatizada entonces].

²³ Es interesante comentar que, para un maestro de la tradición hebrea como lo fue el filósofo judío Martin Buber, la doctrina de la creación desde la nada siempre fue específicamente cristiana y no judía: “El relato bíblico de la creación, sobre el cual una teología tardía fabricó la versión descarriada de una creación de la nada, no conoce la idea de la nada: con ella se violaría el misterio de los comienzos (...) semejantes efectos mágicos son totalmente extraños al relato bíblico” (Buber, 2014: 124). Dussel, en cambio, defiende la posibilidad de concebir la *positividad de la revelación* en la historia, amparándose en los desarrollos de un filósofo cristiano como Friederich Schelling: “Schelling habla claramente de un Dios creador (...) indica que ‘se ha creado de la nada algo, es decir que algo tiene el ser desde el querer divino’” (Dussel, 1990: 353). Sospechamos que en este punto podrían esconderse elementos clave para descifrar su pensamiento, pues mientras para la tradición judía el misterio de la creación quedará completamente reservado al lugar oculto de la revelación y de la escucha profética, para la tradición cristiana ésta se revelará *positivamente* en la historia, es decir, en la encarnación histórica de un Mesías que entra en el Mundo.

circundante no solamente como *ya-creada* en un origen mítico, sino como *siendo-creada* en un presente que perdura: temporalidad de la creatura en la eternidad del Creador” (Dussel, 1969 [1964]: 85). En el acto creador se revelaba entonces una divinidad personal que a la vez que donaba la existencia, simultáneamente exigía y mandataba sobre aquellos que recibían dicho *don*, estableciéndose entonces una relación directa con los vivientes singulares, concretos e históricos.

A partir de esta *relación* podríamos interpretar, por ejemplo, el relato fundacional del libro del Génesis, particularmente el fragmento que refiere al establecimiento de la Alianza entre el Dios Yahveh y Abraham. En dicho relato lo *mítico*, como fundación violenta y ordenamiento excepcional, y el *sacrificio*, repetición ritual de lo arquetípico, son interrumpidos y se sustituyen por una *enseñanza* [Toráh]: quedaría desactivada la cosmología mítica de la naturaleza divinizada.

Si es verdad que, como lo sugiere Franz Hinkelamert (1991: 15-22), todo mito fundante trata siempre sobre la vida y la muerte, teniendo por lo general en su centro un asesinato, la tradición hebrea tendría entonces la particularidad de erigirse sobre un relato fundacional muy peculiar. Éste sería, efectivamente, la historia de un asesinato, la del hijo primogénito Isaac solicitado en sacrificio; pero a la vez sería la de un asesinato que finalmente no se lleva a cabo, interrumpiéndose una determinación injusta con el fin de afirmar la *vida del otro*. Esta libertad y responsabilidad ante la ley, que se expresa en la decisión de Abraham de no consumir el filicidio, resulta una acción éticamente buena en tanto afirmación de la vida singular frente a una ley de sacrificio y muerte.

Con lo anterior se nos podrían comenzar a aclarar también los principios antropológicos de esta cultura, pues de acuerdo con Dussel “el mundo ético se funda sobre una antropología (...) la estructura antropológica determina la moral” (Dussel, 1969 [1964]:21). A diferencia del dualismo de las culturas indoeuropeas, en las culturas semitas se concebirá al ser humano unitariamente: el humano no se escindirá en dos sustancias distintas, ni se establecerán jerarquías entre sus atributos.

La concepción unitaria implicará entonces que la corporalidad resulte valorada y respetada como un elemento esencial de la existencia humana, en lugar de ser denostada como aquel componente *senescente* que encadenaba a los existentes en el flujo trágico del devenir. Si tanto el *no matarás*, como también el *dar de comer al hambriento* y *dar de beber al sediento*, son considerados actos éticamente buenos en la tradición semita, será porque en ella la corporalidad, juntos con todas sus necesidades y afecciones, son aceptadas como notas constitutivas del humano.

De acuerdo con Dussel será alrededor de estos dos *campos semánticos* contrapuestos, es decir, el del sentido negativo del *soma* griego (cuerpo) y el del sentido afirmativo del *basar* hebreo

(carne), que el *Dualismo Antropológico de la Cristiandad* (Dussel, 1974 [1968]) se debatiría en una larga encrucijada antropológica. A partir de este choque categorial se producirá toda una nueva *teología de la encarnación*, que eventualmente daría lugar a una nueva cultura que se desplegaría hasta lograr su hegemonía dentro del Mundo en eso que hoy denominamos *Occidente*.

El principio central de la antropología cristiana podría resumirse en la célebre frase del Evangelio de Juan, según la cual *el verbo se hizo carne* [Kái o lógos sarx egéneto] (Juan 1,14). Para llegar a comprender la originalidad antropológica de esta proposición, sería importante tener en claro el sentido de las palabras griegas utilizadas por el evangelista en esta poderosa frase:

“carne no significa de ninguna manera *cuerpo* (soma) como para los griegos (...) ‘Carne’ (sárx) que viene del hebreo *basar* indica la totalidad del hombre, como por ejemplo cuando se dice: ‘Ningún hombre (*oúk pasa sarx*) tendrá la vida salva’ (Mateo 24,22). Se trata de indicar dos órdenes o categorías: el orden divino del cual la *dabar* o palabra divina es la revelación; el orden humano o la totalidad que se nombra sintética y simbólicamente con el término carne [*sarx*]” (Dussel, 1974 [1968]: 45).

Del mismo modo en que autores como Maurice Merleu-Ponty o Michel Henry harían notar en sus desarrollos fenomenológicos²⁴, Dussel insistirá en que las categorías cuerpo (*soma*) y carne (*basar* en hebreo; *sarx* en griego) poseían dos significados irreductibles. Contrario a la desvalorización griega de lo corporal, en la concepción hebrea de la carne (*basar*) el hombre no podía pensarse como separado en dos componentes distintos.

No habría sido entonces una casualidad que, en las diferentes traducciones de la noción de *basar* que realizaron al griego diversos pensadores hebreos, desde la traducción de los LXX en el periodo helenístico, hasta los primeros textos propiamente cristianos con Pablo de Tarso, se hubiera optado entonces por el término griego *sarx* [σαρξ], en lugar del término *soma* [σώμα] o de la palabra griega *kreas* [κρέας]²⁵. Si consideramos que el cristianismo surge justamente como un

²⁴ Ver especialmente: Henry, Michel. (2000). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

²⁵ En el griego antiguo existían tres palabras para referirse al campo semántico que hoy denominamos “carne”: *kreas*, que se refería a la carne de los animales servida como alimento a los hombres, aunque nunca a la obtenida por sacrificio; *soma*, que hacía énfasis en la condición corporal perecedera; y *sarx*, que designaba específicamente a la carne humana, la cual, junto con los tendones, los huesos, la sangre, la piel, etc., componía la existencia humana en su conjunto.

Es interesante señalar que Pablo de Tarso utilizará el término *sarx* en tres acepciones diferentes: 1) para referirse a lo humano en general; 2) para vincular la condición carnal del hombre con su pecado, sin por ello llegar a considerar a la carne como la causa del mismo; y 3) como una forma de parentesco o alianza, en la que *Israel según la carne* (1 Cor, 10, 8) refiere a la totalidad del pueblo de Israel. Para una clarificación de este complejo uso del término en el cristianismo originario ver: H. Seebas. (1993). “Carne”, en Coenen, Beyreuther y Biethenhard. *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Vol. 1. Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 227-233.

impulso crítico hacia el Imperio Romano y hacia las sectas legalistas del Judaísmo, en su esfuerzo por universalizar la tradición hebrea para llegar a difundirla más allá de la *nación* hebrea, podemos lograr comprender la gran importancia que tendría la *traducción* como estrategia política. Dadas sus exigencias apologéticas y misioneras, el origen mismo de esta tradición podría ser interpretado como el esfuerzo por *expresar categorías hebreas, mediante palabras griegas*. De este modo, las problemáticas alrededor de la traducción no habrían sido una cuestión menor, pues buscaban antes que nada expresar toda una manera distinta de concebir al Mundo y al ser humano, utilizando paradójicamente el mismo lenguaje de aquel orden que pretendían subvertir.

Si la *teología de la encarnación* resultaba escandalosa tanto para el mundo Helenista como para el judaísmo, al postular que lo divino mismo había asumido una existencia carnal para entrar en la historia, sin duda alguna la culminación escatológica de esta *irrupción mesiánica* resultaba todavía más problemática para ambas tradiciones. Nos referimos con ello a la llamada *doctrina de la resurrección*, en la que la salvación del hombre será interpretada no como la salvación por la inmortalidad de su alma, sino como la resurrección de los muertos en toda su corporalidad:

“Si no hay resurrección el cristianismo no tiene sentido. Jesucristo vence con su muerte a la muerte, pero la experimenta en su radical anonadamiento. La esperanza de la resurrección no quita a la muerte su sentido profundo y dramático” (Dussel, 1974^a [1968]:52)

Sería por tanto mediante estas dos figuras míticas del nacimiento y la muerte, la de la encarnación y la resurrección de un *mesías*²⁶, que se inaugura así de manera definitiva una nueva antropología. *El dualismo antropológico de la Cristiandad* (Dussel, 1974a [1968]) sería un impresionante recorrido histórico en el que Dussel diseccionará a profundidad la concepción antropológica de la tradición cristiana. A lo largo de este libro trataría de sostener la tesis de que aquello que comenzó siendo una defensa del núcleo antropológico semita, en tanto afirmación del carácter unitario del humano, comenzaría a dirigirse poco a poco hacia un dualismo antropológico de carácter helénico.

Aunque en sus orígenes el paleo-cristianismo había afirmado fehacientemente el carácter unitario del hombre en todas sus discusiones apologéticas, esta nueva tradición habría perdido esta

²⁶ Según la exégesis de Dussel a las cartas paulinas, por ejemplo, de Corintios I, 15, la división que hace Pablo de Tarso al hablar de un “cuerpo psíquico” (*soma psykón*) y un “cuerpo espiritual” (*soma pneumatikón*) no implicaba una oposición dualista entre el cuerpo y el alma de los individuos. Dicha separación era más bien la inauguración de una nueva narrativa escatológica que las figuras de la *encarnación* y *resurrección* habían posibilitado: la esperanza de que la *totalidad biológica* del hombre se elevara al orden interpersonal del *espíritu*, por medio de una nueva alianza.

fuerza crítica al no considerar todo el peso que le podía llegar a implicar el utilizar los conceptos y las categorías filosóficas griegas, así como también los términos del legalismo romano. Poco a poco ambos instrumentales habrían ido imponiendo sus consecuencias dualistas en esta cultura, por estar cargados de la huella de una ontología de la permanencia y de la presencia.

A pesar de ello, Dussel sostendrá que, aunque sin duda se fue consolidando una nueva tendencia de separar al hombre en dos elementos, el dualismo cristiano que empezaba a configurarse estaría mitigado durante mucho tiempo por la llamada *doctrina cristiana de la Persona*²⁷. En dicha doctrina se defendería que, aunque el hombre estuviera escindido en un cuerpo y un alma, existía en su *persona* una unidad radical en lo que refiere a su identidad dentro del plano moral. El triunfo de la concepción dualista se habría visto reflejado justamente en el ascenso paulatino de los problemas teológicos que giraban alrededor *del problema de la inmortalidad del alma*, al tiempo que se mostraba un declive constante en la llamada *doctrina de la persona*, sobre todo en lo que respecta a su resurrección carnal.

A partir de esta tesis central, Dussel analizaría el pensamiento de Pablo de Tarso, como un pensador fundacional de la tradición, para después centrarse en las primeras discusiones filosóficas de los apologistas helénicos, las cuales finalmente darían origen al núcleo doctrinario del cristianismo, en el Concilio de Nicea del 325 d.C. Revisaría también las polémicas sobre *la imagen y la semejanza*, con las que lidiaron los Padres de la Iglesia griegos y bizantinos; y llegaría a revisar incluso la compleja tradición latina, que se centró en los debates sobre la *inmortalidad del alma*, que culminan en los enfrentamientos escolásticos del Siglo XIII. De todo esto Dussel concluiría:

“El dualismo no es solamente un dato histórico. No es sólo una antropología helenística que influenció al cristianismo del siglo II. El dualismo es una experiencia humana cuando el hombre pierde su normalidad, cuando su *ser-cuerpo* ha sido de algún modo distorsionado (...) Si el hombre es esencialmente el alma, o el *cogito*, como propone el dualismo, el cuerpo es desvalorizado, ya no es el punto de inserción en el mundo y de comunicación con el Otro” (Dussel, 1974a: 286[1968]).

²⁷ A diferencia de la interpretación *juridizante* que haría Agamben respecto al origen etimológico de la palabra *persona*, asimilándola directamente al sentido griego de “prosopón” como una máscara, Dussel sostendrá que *la doctrina de la persona* que se desarrolló en las discusiones antropológicas de la cristiandad temprana hacía más bien referencia a la posibilidad humana de entrar en relación *cara-a-cara* con el Otro. Aunque Tertuliano y Boecio sin duda utilizaron el sentido legalista, el cristianismo también desarrollaría el término en otro sentido: no como la máscara teatral o como el *personare* del lenguaje jurídico romano. Mediante el término *persona*, el cristianismo se remitía a la categoría metafísica de la alteridad, presente desde el Antiguo Testamento, en donde lo que estaba *delante de* la cara era otro rostro, no la impostura de un objeto ajeno. Por eso, según Dussel, Pablo tradujo el término hebreo *panim-el-panim* [cara-a-cara] por *prosopón-pros-prosopón* (ver: I Cor, 13: 12). (Dussel, 1974a: 282 [1968]).

De manera similar a la de autores como Ivan Illich, René Girard o el mismo Franz Hinkelamert²⁸, Dussel terminaría vinculando así los orígenes del humanismo moderno, caracterizado por su carácter *descorporalizado* y *solipsista*, con el lento devenir dualista o *descarnante* de la *cristiandad*. A diferencia de esos autores, Dussel insistiría algunos años más tarde en la importancia decisiva que tendría en este proceso el acontecimiento fundacional de la conquista de América, pues sólo mediante éste se habría concretado la fecha de nacimiento definitiva de una nueva edad del Mundo. Simultáneamente, esta experiencia histórica habría dado lugar al origen del mito del *eurocentrismo* moderno, que se intentará imponer desde entonces a una escala planetaria.

Como bien puede notarse, en la trilogía de los humanismos que acabamos de analizar, realmente no se había llegado a tematizar, al menos no con el mismo nivel de profundidad y cuidado, las visiones del Mundo mesoamericano o de otros pueblos originarios. De hecho, en esta primera etapa habían sido prácticamente marginales las referencias a las cosmovisiones de civilizaciones como la Azteca, Maya e Inca, tan sólo por mencionar algunas de las más notorias.

Ya en el proyecto de la *Ética de la Liberación* de 1998 Dussel se empeñará en tratar de enmendar esta falta, que ciertamente podría ser calificada como *eurocéntrica* según sus propios términos. Por ello, en sus reconstrucciones de la historia de las eticidades haría ahora referencia a las particularidades culturales mesoamericanas y también a la de los pueblos asiáticos y africanos²⁹. Por ello, insistirá más en la importancia de referentes míticos e históricos como el *juicio de Osiris* o el *Código de Hammurabi*, para ejemplificar la valoración de la corporalidad en otras culturas.

A pesar de ello, consideramos que la matriz de su pensamiento permanecería siendo primordialmente cristiana, pues la mayoría de sus conceptos y categorías se remiten principalmente a los principios fundamentales de esta tradición. Tal vez por ello también no se llegarían a desplegar en su pensamiento otras posibilidades filosóficas y éticas, las cuales pudieran desarrollar sistemas míticos no antropocéntricos, como el mito de la *Pacha Mama* de los pueblos Incas, por ejemplo.

²⁸ Ver: Illich, Ivan (2005). *The Rivers North of the Future: The testament of Ivan Illich as told to David Cayley*. Toronto: House of Anansi Press; Girard, René (1987). *Things hidden since the foundation of the World*. California: Stanford University Press; y Hinkelamert, Franz. (1991). *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. San José: DEI.

²⁹ Con el tiempo, de los tres paradigmas del humanismo analizados originalmente, su pensamiento evolucionaría a identificar cuatro estadios éticos en la *Historia Mundial*, los cuales serían agrupados dentro de dos grandes conjuntos: 1) por un lado las éticas unitarias de la carnalidad de los pueblos bantú, egipcio, mesopotámico, mesoamericano y semita, que expresaban un valor absoluto de la singularidad y de lo corporal; y 2) la de los pueblos indoeuropeos y la del sistema mundo-moderno, ambas exponentes de la negación de la vida terrestre y del cuerpo, como paradigmas del dualismo antropológico (Ver la “Historia Mundial de la Eticidades”: en Dussel, 2011 [1998]: 19-86).

La aparente omisión inicial de no abordar directamente las cosmovisiones mesoamericanas³⁰, podría explicarse sobre todo porque el lugar de Latinoamérica y de sus culturas autóctonas, dentro de la historia del sistema-mundo que trataba de desmontar filosóficamente, sería ubicado por nuestro autor dentro del acontecimiento fundacional de la Modernidad que significó el año de 1492³¹. Sólo cuando considerábamos la importancia de este hecho histórico decisivo podríamos llegar a comprender la consolidación de esta nueva noción restringida de lo *humano*: la de un sujeto racional sin cuerpo, que se pretende jerárquicamente superior a todos los demás entes por ser supuestamente *soberano* en su rango ontológico frente a los *objetos*.

Si el desenvolvimiento de la cristiandad habría sido una paulatina *descarnación*, una lenta *gestación* del humanismo moderno descorporalizado, la experiencia histórica de la Conquista de América sería el momento fundante que permitió consolidar definitivamente una nueva concepción dualista: es decir, este hecho histórico resultaría ya su *nacimiento*. El *descubrimiento*, la *invasión*, la *conquista* y el *colonialismo* serían todos momentos originarios de esta nueva antropología, pues el reconocimiento geográfico de ese *nuevo* territorio habría sido seguido inmediatamente por el control militar de los cuerpos que habitaban ese espacio. Por ello, el primer prototipo de la *subjetividad* moderna será para Dussel, Hernán Cortés, pues su figura refleja ese proceso militar que mediante la violencia terminó incluyendo a la otredad en una nueva totalidad dominadora.

Sólo mediante el sometimiento y la negación efectiva de otros seres vivos, de otros humanos, pero también a partir de la consolidación de un concepto abstracto de *naturaleza*, que la constituiría como cúmulo de *recursos naturales* a la mano³², el proyecto civilizatorio europeo lograría

³⁰ Es importante reconocer que desde 1962 Dussel comenzó a preocuparse por la problemática de los llamados *pueblos originarios* de América Latina, al dedicar su tesis doctoral en historia al estudio de la dominación de los “indígenas” en la *cristiandad colonial*. Ver: Dussel, Enrique. (1970). *Les évêques hispano-américains. Défenseurs de l'indien (1504-1620)*. Wiesbaden: Steiner Verlag.

³¹ La importancia geopolítica de 1492, como acontecimiento fundacional, no se limita solamente al así llamado *descubrimiento* de América. Es preciso recordar que en ese mismo año se consumaron también dos hechos históricos que reflejan la misma afirmación dominadora del naciente Estado-moderno Español, junto con su consecuente negación de la *diferencia*: por un lado, ese mismo año los reyes católicos decidirán expulsar a los judíos del territorio español mediante el *Edicto de Granada*; por otro lado, se consumaría la llamada “reconquista”, iniciada en 718 d.C., al ocupar de nueva cuenta los territorios dominados por los musulmanes, gracias a la llamada *toma de Granada*.

³² Resulta muy interesante reflexionar sobre la manera en que muchos de los grandes autores de la naciente modernidad, como Thomas Hobbes, John Locke, o hasta Friedrich Hegel, integrarían en su pensamiento la noción de un supuesto *estado de naturaleza*. Dussel ha sugerido en diversas ocasiones que este referente dependió de la experiencia europea de la conquista en América, pues el continente americano fue tomado como una especie de *materia prima en bruto* disponible, como si ésta fuera un cúmulo de recursos a la mano. Sólo así llegaría a conceptualizarse lo “natural” como anterior a lo “civilizado”. Es interesante considerar que autor como Karl Marx integraría ya una visión crítica de este hecho mediante su noción de la *acumulación originaria* [*ursprüngliche Akkumulation*].

desplegar completamente la potencia destructiva de su *ego conquiro*, a la vez que con esto terminaría por separarse a sí misma dentro de un nuevo dualismo *mente-cuerpo*:

1492 es la fecha de su nacimiento, del origen de la “experiencia” del *ego* europeo de constituir a los Otros sujetos y pueblos como objetos, instrumentos que se los puede usar y controlar para sus propios fines *européizadores*, civilizatorios, modernizadores. (Dussel, 1994: 104)

De acuerdo con Dussel, la negación fáctica de la *otredad* originada en la conquista, implicó sobre todo imponer de manera definitiva el mito fundante de lo moderno, ubicando a los seres humanos dentro de un nuevo rango jerárquico de *humanitas*: en un extremo a los europeos enteramente humanos, por ser *racionales e ilustrados*; y en otro extremo, a los esclavos semi-humanos, los indígenas, africanos, asiáticos, que sólo resultaban útiles por poseer un cuerpo que se utilizaba para trabajar extenuantemente.

Es necesario recordar que la misma expresión *moderno*, que surge originalmente para nombrar una *nueva* corriente teológica, hacía referencia sobre todo al carácter de continua *novedad*, es decir, de lo “avanzado” frente lo “rezagado”. La modernidad necesitaba pues de sus *bárbaros*, de seres supuestamente atrasados y salvajes que le permitieran contrastarse continuamente como lo *desarrollado*. Bajo esa lógica *desarrollista* (la del *Entwicklung* hegeliano) se permitiría además legitimar su estructura de dominación: “La Modernidad como mito, justificará siempre la violencia civilizadora – en el siglo XVI como razón para predicar el cristianismo, posteriormente para propagar la democracia, el libre mercado, etcétera” (Dussel, 1994: 80).

La noción mítico-fundante del *yo conquisto* o *ego conquiro*, resultará así el lado oculto y reprimido de todas las narrativas *eurocentristas* sobre el origen de la Modernidad. Por lo general, éstas suelen enaltecer solamente el genio creativo de Europa para remitirse solamente al Renacimiento, la Reforma Protestante o la Ilustración, como los antecedentes históricos de esta nueva era. Hablando desde una perspectiva *decolonial*, Dussel denunciará que el momento emancipador de la Razón habría sido más bien una consecuencia posterior de un primer momento geopolítico de “espantosa crueldad y violencia”. La dominación violenta del *Otro* habría sido la precondition, seguida entonces por una *racionalización*, bajo la figura del *ego cogito* cartesiano.

El proceso constitutivo de la subjetividad moderna recorrería pues un largo primer periodo, que habría ido de 1492 hasta 1636, cuando Descartes expresará ya filosóficamente una nueva fundamentación ontológica para ese *Nuevo Mundo*. En este primer momento, la Modernidad habría

impuesto violentamente un mito sacrificial que fue encubriendo y ocultando los *diferentes rostros* de los oprimidos (los “indígenas”, los esclavos africanos, por ejemplo), caracterizándose como una etapa “en la que siempre la parte explotada, oprimida, la “otra-cara” ha pagado con su muerte la acumulación del capital originario, el desarrollo de los países centrales” (Dussel, 1994: 165).

La racionalización simplificadora del *yo pienso* no habría sido sino una consecuencia necesaria, pues buscaba tornar manejable la empresa de un nuevo sistema-mundo mundializado que comenzaba a consolidarse, el cual más tarde adquiriría su forma plena en el sistema-mundo capitalista. Para imponer este nuevo proyecto a una escala global, resultaba necesario convertir a la llamada *res extensa* en algo calculable y gobernable. El mismo René Descartes en su *Discurso del Método*, indicaría que el objetivo de su nueva manera de fundamentar filosóficamente el conocimiento y la realidad era “encontrar una práctica, por medio de la cual, (...) [pudiéramos] de esa suerte hacernos dueños y poseedores de la naturaleza”. (Descartes, 2011: 142).

Para Descartes el humano estaba ya definitivamente dividido entre su mente, su *res cogitans*, y su soporte material, es decir, su *cuerpo-maquina* o *res extensa*. Al interior del humano se separaba así un elemento *racional* de un *cuerpo*, quedando reducido este segundo a ser solamente a una *cosa* que se podía dominar y poseer. Hacia afuera del hombre se daba ahora una separación metafísica entre *sujeto* y *objeto*, en donde el primero resultaba el agente soberano que decidía sobre los segundos, pudiéndolos conocer, utilizar o explotar según su conveniencia³³.

A pesar de todo, así como el dualismo antropológico de la cristiandad existió una mitigación durante mucho tiempo en la llamada *doctrina de la persona*, en la filosofía de Descartes existía todavía un cierto referente de exterioridad dentro de esta nueva concepción ontológica: un *afuera* de la recién consolidada *metafísica del sujeto*. Dicha exterioridad sería la del lugar de Dios como Idea del Infinito, la cual sería tematizada en la *tercera meditación metafísica* de Descartes, y sobre la que Emmanuel Levinas pondría el acento en su lectura *de otro modo* del pensamiento cartesiano en *Totalidad e Infinito* (Levinas, 2002: 72-76). Sin embargo, veremos a continuación que de cierta manera el desenvolvimiento de la Modernidad podría ser comprendido justamente como el vaciamiento paulatino de todo referente de exterioridad, implicando así una paulatina absolutización de ese nuevo soporte metafísico descarnado. En este proceso se desplegaría el reinado de un nuevo ente metafísico supremo, aquel que sería denominado como *sujeto*.

³³ No debería por tanto resultarnos sorprendente que poco tiempo después la política moderna introdujera, a partir de Thomas Hobbes, al *cuerpo* de los individuos aislados como el *objeto* primordial de la soberanía, imponiendo de paso a la noción de *vida* un sentido cada vez más restrictivamente biologista.

2.2 Hacia la *des-trucción* ontológica del sujeto moderno: la finitud de lo abierto y la Totalidad como fundamento

La reconstrucción decolonial de la Historia Mundial que elaboró Dussel nos sugiere que el dualismo antropológico moderno no surgió espontáneamente con Descartes, como ha solido interpretarse de forma reductiva. La separación dualista al interior del hombre tendría que ser comprendida más bien como la culminación de un lento proceso histórico de *descarnación*, que comienza probablemente desde el mismo tratado *De Carne Christi* de Tertuliano en el siglo II d.C, pero que logró consolidarse fácticamente sólo mediante la experiencia histórica de la Conquista de América, por ser el comienzo del *encubrimiento* del Otro a una escala planetaria.

En esta segunda sección nos ocuparemos ahora de analizar la manera en que Dussel retomó la llamada *ontología fundamental* del primer Martin Heidegger, para tratar de desactivar filosóficamente el discurso de la metafísica moderna, es decir, aquel que se fundamenta sobre el *ego cogito*: el nuevo ente supremo que poco a poco iría absolutizándose. El momento ontológico del pensamiento de Dussel resultará de una gran importancia, pues trataría deponer esa narrativa deformante en la que sólo el pensamiento resulta la nota distintiva del hombre, dado que supuestamente nos permite someter a nuestra voluntad soberana lo real, haciendo uso de las llamadas *representaciones*.

Algunas críticas recientes, tan sólo por mencionar una en específico nos gustaría referirnos a la del pensador colombiano Santiago Castro Gómez (2015), insisten en que dentro de la propuesta ética de Dussel no se encuentra *fundada* filosóficamente su noción de la libertad ni, por consecuencia, tampoco la de la liberación³⁴. Como veremos ahora, este tipo de críticas parten en realidad de un conocimiento parcial o limitado de su obra ya que, en los hechos, su camino de pensamiento estaría cifrado a este nivel por un momento Heideggeriano.

³⁴ Según Castro Gómez ambas, *libertad* y *liberación*, quedarían reducidas a ser, a lo sumo, una *satisfacción óptica de necesidades corporales*: “Dussel confunde la *libertad* con la *liberación*. Es cierto que en un nivel *óptico*, pueden existir una serie de necesidades básicas no cubiertas (...) cuya superación política puede ser entendida como un proceso de *liberación* (...) El problema es que Dussel desconoce por completo esta dimensión ontológica de incomplitud y en su lugar coloca una situación ideal de plenitud, lo cual le lleva a confundir el nivel ontológico de los actos de libertad, con el nivel *óptico* de los procesos de liberación”, en Castro Gómez, Santiago. (2015). *Revoluciones sin sujeto*. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno. México: AKAL, pp. 350-351

Es probable que las críticas que han reclamado esa supuesta falta de *fundamentación* filosófica en su pensamiento partan del hecho de que en sus obras de madurez, especialmente en su célebre libro la *Ética de la Liberación* de 1998, el momento de la *ontología fundamental* no aparece (tal vez debido al carácter y la tradición de los interlocutores que tuvo por aquel entonces, especialmente de K. O. Apel y de J. Habermas). En un libro reciente, *14 Tesis de Ética* (2016), Dussel reconoce que esta omisión habría dado lugar a ciertos mal entendidos y a lecturas parciales de su proyecto filosófico. Por ello, consideraría de nuevo necesario ajustar cuentas con este otro gran referente de su pensamiento, es decir, Martin Heidegger. Retomaría así, por un lado, la necesidad de fundamentar ontológicamente a la *vida humana*; pero, por otro lado, a partir de una nueva distinción conceptual que diferenciará entre la *ética* y la *moral*, Dussel clarificará ahora que:

De todo ello podemos concluir, contra mi hipótesis originaria a finales de la década de 1960, que Heidegger tenía una ética (ahora la denominaremos *moral*), y que, de hecho, *Ser y Tiempo* consistía en esta. No es una ética (en el sentido *crítico*), sino que la ontología originaria existencial era ya práctica, es decir, era una moral fundamental. Se trata de la *totalidad*, categoría ontológica por excelencia. (Dussel, 2016: 30).

En 1969 Dussel publicaría un ambicioso proyecto llamado *Para una des-trucción de la historia de la ética*. Así tituló esta obra de juventud en la que analiza a cuatro autores que, según él, eran los “grandes ontólogos de la ética”: Aristóteles, Tomás de Aquino, Immanuel Kant y Max Scheler. Más allá de todo lo expuesto en éste y otros trabajos, en los que intentaba desarrollar lo que entonces llamaba una *ética ontológica* (que más tarde concebirá ya como una contradicción en sus propios términos), quisiéramos hacer notar que el uso mismo del término *des-trucción*³⁵ nos puede poner al descubierto la fuerte influencia que tuvo Heidegger durante esta otra etapa inicial.

Para Martin Heidegger la *destrucción* [*Des-truktion*] era una expresión particular dentro de su proyecto filosófico. Con ella no se apelaba a una eliminación o negación radical de algo, como en el sentido cotidiano de la palabra. Dicho término tenía más bien la connotación filosófica de un *remover los encubrimientos ontológicos* que una cierta tradición del pensamiento había impuesto

³⁵ Las resonancias de la *Des-truktion* Heideggeriana serán sin duda cruciales para muchos otros pensadores contemporáneos. Dussel se sumaría con ello a autores como Maurice Blanchot, con su *desobramiento*, a Jacques Derrida, con su *deconstrucción*, a Jean Luc Nancy, con su *declusión*, e inclusive hasta al mismo Giorgio Agamben, con su noción práctico-política de la *destitución*. Todos ellos estarían marcados por una especie de huella heideggeriana, la cual sin duda cada uno desarrolló a partir de sus propias propuestas y matices. Todos harán uso de *declinaciones sustractivas* para remitirse a la urgencia de una *reversión*, apelando a la necesidad de llegar a *deponer* cierta tendencia del Mundo moderno, que en tanto parecía llegar a su fin, resultaba necesario saber poner en *crisis*.

sobre lo que él llamaba *la pregunta por el ser*. Lo que Heidegger trataba de *destruir*, a lo largo de todas las etapas de su obra, sería aquello que él denominó la *metafísica*: es decir, una interpretación limitada y dogmática del *ser* de los *entes*³⁶.

De acuerdo con Heidegger, la *metafísica tradicional* se había fundado desde sus orígenes sobre la pregunta de *qué es la realidad* de las *cosas que son*, en su diferencia con la *nada* (Heidegger, 2003). Para tratar de responder esta pregunta desde una certeza indiscutible, la *metafísica* privilegió a un *ente* por encima de todos los demás, ubicándolo como lo primordial o lo *verdaderamente real*, a partir del cual todo lo demás se deducía o se derivaba. El problema era que mediante esta estrategia la *metafísica* había terminado por sustancializar el orden de lo ontológico, dejando así en el olvido la pregunta por la verdad del *ser de los entes* (Heidegger, 2013: § 1-3).

La *metafísica tradicional* incurría así en una cierta ingenuidad del pensamiento que, ya desde Tales de Mileto, había eludido la pregunta el *ser de las cosas* identificando en cambio al *ser* con una *cosa*: se reducía lo *ontológico* a una cuestión *óptica*. En otras palabras, se tomaba al *ser* como si fuera un *ente*, como un *algo* que podía ser conocido, intuitivo o al menos señalado como el fundamento de la realidad, para tener pretender tener así una certeza de la cual derivar Todo.

Heidegger se dirigía entonces contra una cierta interpretación de la llamada *filosofía primera*, como sería conocida la metafísica a partir de un ordenamiento derivado de la obra de Aristóteles. Suele decirse que para la cultura griega la *filosofía primera* era la ontología (*to-ón-logos*), el discurso que trataba de establecer cuáles eran y en qué consistían las notas características del *ser*³⁷. El mismo Dussel señalará que “los griegos fueron los primeros que descubrieron *explícitamente* el nivel ontológico: los entes desde el horizonte del ser. Porque el ser siendo lo supremamente obvio es sin embargo lo más difícil de discernir temáticamente.” (Dussel, 2014 [1973]: 44).

Si bien al joven Dussel no le interesaba realmente recuperar y elaborar la ontología por sí misma, sino más bien porque creía que le podía permitir lo que entonces llamaba una

³⁶ Tanto las palabras *ser* [“Sein”] como *ente* [“Seindes”] poseen significados particulares en el pensamiento ontológico heideggeriano. *Ente* referirá literalmente a *lo que es*, es decir, una cosa que tiene ya un sentido determinado en la realidad. Por otro lado, reconociendo la gran complejidad semántica que está detrás de la palabra *ser*, podemos anticipar que cuando utilizamos dicho término en este contexto nos estamos refiriendo, por el contrario, al fundamento de todo *sentido* posible, es decir, el horizonte desde el cual cualquier *ente* cobra sentido.

³⁷ Vale pena señalar que algunos autores como Eduardo Nicol sostendrían que el término *ser* (*ontós*), conjugación infinitiva del verbo, no era de uso corriente para los griegos que reflexionaban filosóficamente el orden de lo ontológico. Ellos solían ocuparse más bien de “lo que es” (*to ón*). Ver: Nicol, Eduardo. (1950). *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del Ser y la razón*. México: El Colegio de México.

*fundamentación filosófica de la ética*³⁸, terminaría retomando de la filosofía heideggeriana sobre todo su crítica contra el dominio metafísico de la subjetividad durante la Modernidad.

Dussel sostenía que la posibilidad misma de una verdadera *fundamentación* de lo ético, en especial de una *ética de la liberación latinoamericana*, tenía necesariamente que pasar por el enfrentamiento con esta época particular de la historia de la *metafísica*. En un primer momento, porque la Modernidad había hecho del ser humano y, más específicamente, de su noción restringida de *sujeto pensante*, el fundamento de todo lo éticamente verdadero. Pero, sobre todo, para Dussel resultaba necesario combatir ese nuevo *ente metafísico supremo* debido a que, como vimos, Latinoamérica había sido históricamente su soporte oprimido, aquel que le permitió desplegarse por sufrir un encubrimiento violento, a manos de los conquistadores europeos desde el siglo XVI.

Nuestro autor denunciaría así que desde la *metafísica moderna* los fines éticos o los proyectos morales se justificaban sólo desde una subjetividad fundamental. Es decir, se colocaba como el fundamento absoluto de lo ético al sujeto mismo: ya fuera a su razón, su libertad o hasta su voluntad incondicionada. Las propuestas éticas de la Modernidad no habrían sido sino expresiones de ese nuevo soporte *óntico* que, como todos los anteriores, evadía la pregunta por el *sentido del ser*. Esos proyectos morales que se fundaban sólo en la subjetividad habrían ido absolutizándolo poco a poco dicho referente: éste pasaría de ser un *ego cogito* que sólo podía salir de su solipsismo gracias a la *Idea de Dios*, hasta llegar a asumirse como la nada incondicionada que ponía el ser de los entes³⁹.

³⁸ La ética, en su diferencia con la moral, sobre todo cuando ésta se deriva de la simple costumbre, trata de establecer criterios que pretendan resultar lo suficientemente válidos como para sostener no sólo que un acto puede ser considerado como *bueno* o *malo*, sino sobre todo para explicar por qué. Para ello es necesario contar con fundamentos sólidos que nos permitan soportar nuestros argumentos ante la evidencia de los hechos. Poco a poco Dussel iría comprendiendo que una ética verdadera, una que se distingue definitivamente de cualquier sistema moral que pueda llegar a justificar la dominación, no sólo debía estar soportada sobre fundamentos ontológicos: sobre todo, debía estar *desfondada* desde las implicaciones prácticas que tienen nuestras relaciones *cara-a-cara* con los *otros*.

³⁹ Sólo por poner una serie de ejemplos, desarrollados por nuestro autor en su obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 2013a [1973]), podríamos analizar bajo esta clave algunas propuestas éticas de la modernidad. Sería el caso de la de Immanuel Kant, quien sostuvo que la *ley moral* debía ser el criterio que rigiera todo nuestro actuar práctico, puesto que era la *forma universal de la razón*. Aunque a primera vista pareciera que la *ley moral* resultaba lo fundamental en términos éticos, ontológicamente el fundamento de dicha ley era ya el mismo sujeto: sólo desde un *sujeto trascendental* podía deducirse la actividad cognoscente *a priori* que operaba como unidad sintética de la aperccepción, el *Yo pienso* que acompañaba todas las representaciones del mundo (Kant, 2005: 107 – B132). A partir de éste se podía deducir también una razón autorizada para extender el orden de los fines en el uso práctico.

De la misma manera, aunque Hegel hubiera tratado de superar la oposición *sujeto-objeto* mediante un sistema filosófico que conjuntaba a la *ley universal* con la *materia empírica* de la historia (el proyecto de una *ciencia de la conciencia de la experiencia*), en su pensamiento operaba todavía una fundamentación ontológica desde la subjetividad: ésta sería la de la actividad autoconsciente de la *Razón*, que resultaba ahora una especie de *subjetividad absoluta*. Por su parte, una propuesta fenomenológica como la de Edmund Husserl, desarrollada a comienzos del siglo XX, también habría soportado en la intencionalidad de una *subjetividad pura* (ahora una *ipseidad*, como *ego cogito cogitatum*) el ejercicio de reducción eidética que permitía discernir cuáles eran los valores éticos. Inclusive, Dussel

De acuerdo con las reflexiones éticas elaboradas por Dussel, el problema estribaba en que estos proyectos filosóficos habían pretendido fundar la moralidad a partir de algo que se encontraba ya fundado. Se olvidaban con esto de que ese supuesto fundamento, es decir el *sujeto*, era a su vez algo que ya pertenecía a un *Mundo* [ahora el *Welt* heideggeriano]. El ámbito de la oposición *sujeto-objeto* no era para Dussel más que sólo un aspecto reducido de nuestro modo de existir, pues “el sujeto no es todo el hombre ni el objeto todo el mundo” (Dussel, 2013a [1973]: 67).

La consideración del *sujeto*, aquella en la que sólo podemos conceptualizar o representar objetos para conocerlos o manipularlos, no resultaba en realidad habitual dentro de nuestra inmediatez existencial: antes de conocer objetos, nos encontrábamos ya condicionados por un conjunto de relaciones prácticas, por una cultura, por un espacio-tiempo geopolíticamente contruidos, y, en general, por todo un modo de vivir dentro de la *cotidianidad*. Lo cotidiano, aunque aparezca frente a nosotros como lo más evidente e inmediato, sería entonces el nivel existencial en el que se configura realmente el nivel de lo *axiomático*: es decir, lo que determina la región de lo que podemos siquiera pensar o preguntarnos.

No nos encontramos entonces primero en una posición teórica ante las cosas, sino que estamos existencialmente arrojados a una *Totalidad* de *entes* que para nosotros ya poseen un *sentido* o que nos resultan *útiles a la mano*, a los que aceptamos de manera obvia como estructuras significantes. Como se podrá notar, Dussel estaba retomando así el punto de partida de la ontología fundamental. Cabe recordar que, desde los párrafos iniciales de su primer gran proyecto intelectual, es decir *Ser y tiempo*, Martin Heidegger plantearía la necesidad de llegar a pensar filosóficamente al ser humano desde un nivel más fundamental o previo que el del *sujeto pensante*.

Con el fin de evitar tomar acriticamente a cualquier *subjectum* como su soporte⁴⁰, Heidegger intentaría tematizar la existencia del humano, como la de un *ente* que es capaz de *com-prender*⁴¹ el

llegaría a criticar bajo esta misma clave a un autor existencialista como Jean Paul Sartre, quién en una primera etapa sostuvo que la *nada* era el fundamento del ser: según nuestro autor, el planteamiento de Sartre, en *El Ser y la Nada*, no hacía más que remitirse de nueva cuenta a un sujeto libre: ahora pretendiéndose un *siendo-para-sí* incondicionado.

⁴⁰ “Si se pretende partir de un yo o sujeto inmediatamente dado, se yerra en forma radical el contenido fenoménico del Dasein. Toda idea de ‘sujeto’ – si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental – comporta *ontológicamente* la posición del *subjectum* (...) la del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu y de la persona (...) Su empleo va siempre unido a una curiosa necesidad de no preguntar por el ser del ente así designado.” (Heidegger, 2009: 55)

⁴¹ En la obra de Dussel resulta constante el uso de guiones para introducir un sentido específico a las palabras, sacándolas así de su uso común: usando “el guion que desquiciando la palabra la hace no-cotidiana” (Dussel, 2014 [1973], pp. 168). En este caso, la com-comprensión se referirá al *Verstehen* heideggeriano, es decir, aquel nivel del pensamiento que permite captar prácticamente lo que los entes *son*.

sentido de su propio *ser*. Para ello adoptaría incluso el célebre término de *Dasein*, que literalmente significa *ser-ahí* en alemán, para evitar caer en una nueva *ontificación* del hombre. En lugar de especificarlo a partir de una nota que lo diferenciara *ónticamente* (por su razón, su alma o su conciencia, por ejemplo), Heidegger pretendería dar cuenta mejor de nuestra capacidad ontológica. El *Dasein*, se encuentra siempre existencial e históricamente determinado (*da-ahí*), pero tiene como su carácter distintivo la posibilidad de abrirse al horizonte de su propio *Mundo*⁴².

El *Mundo* sería el horizonte de lo inconceptualizable desde la ontología fundamental, pues referirá a la *Totalidad* de sentido históricamente constituida de nuestra realidad: es decir, lo que nos permite situar a todos los entes en referencia a un *fundamento*. Es importante considerar que, tanto para Heidegger como para Dussel, el *Mundo* es siempre irreducible al *Ser*: el segundo se refería al horizonte originario que *ilumina* a los entes, mientras que el *Mundo* implica el ámbito de lo que ha sido ya *descubierto* (*aletheia*) o *iluminado* (*lichtung*), dentro de la temporalidad histórica. En otras palabras, el *Mundo* es el lugar desde donde *aparecen* los entes, en la fisura dada entre lo que *ya-es* (facticidad) y lo que podemos llegar a proyectar como su *poder-ser* (*dynamis*).

Únicamente logramos abrirnos a pensar la esencia de nuestro *ser*, en lo que Dussel, a partir de Heidegger, llamará la *ex-sistencia* (*Existenz*), cuando nos vemos confrontados con nuestra propia *finitud*: ya sea a través de disposiciones afectivas como el aburrimiento profundo, pero principalmente cuando experimentamos la *angustia* frente a nuestra propia muerte. Estas disposiciones afectivas logran producir un cierto alejamiento *extático* de la cotidianidad, que implican en un primer momento la llamada *com-prensión existencial*, es decir, la *analítica existenciaría* que nos permite interrogarnos sobre el *sentido* mismo de nuestra mundanidad.

Heidegger señalará que sólo en la *analítica existenciaría* comenzamos a indagar fenomenológicamente⁴³ nuestro Mundo, consiguiendo dar cuenta de la comprensión que el *Dasein*

Para Dussel, la manera en que podemos acceder a este tipo de conocimiento era la *dialéctica*, en el sentido aristotélico del término (*dia-logos*): es decir, como una forma de pensar (*noein*) que va más allá de la relación contemplativa de la teoría o de la intelección racional especulativa que surge desde la lógica. La dialéctica, para el Aristóteles de los *Tópicos* o la *Retórica*, ésta era más bien una interrogación problemática que nos permitía superar lo inmediatamente dado. No nos permite una *demonstración* de los primeros principios, como lo hace la ciencia al establecer juicios *apodícticos* desde principios indemostrables (axiomas), pero la dialéctica nos permitirá *mostrarlos*.

⁴² Para entender la complejidad de esta última expresión, deberíamos considerar, antes que nada, que el *Mundo* no puede ser definido o pensado como una cosa, ni un objeto de conocimiento, ni un universal abstracto, ni un principio eidético. Todas estas nociones serían ya *metafísicas*, pues pretenderían captarlo como si fuera un *ente*, sacándolo así de su movilidad siempre fluyente.

⁴³ A pesar de que al comienzo de su obra Heidegger reivindica la filosofía fenomenológica de su maestro Edmund Husserl, recuperando la célebre consigna *a las cosas mismas*, poco a poco iría reinterpretándola hasta elaborar su propia concepción: ya no como reducción eidética de las esencias, sino como *hermenéutica de la facticidad*.

tiene de sí mismo. Aunque también es posible captar nuestro *estar-siendo* en el Mundo a partir de las posibilidades de su *poder-ser* (dynamis), de aquello que todavía no es pero que podría advenir en el tiempo. Estaríamos entonces en un segundo nivel de la *com-prensión*, que nos permite *transformar* nuestra propia mundanidad en lo que Dussel llamaría en ese periodo la *praxis*.

El *Mundo* resulta entonces un fundamento ya recibido desde el que nos situamos, pero también implicaría el carácter *pro-yectivo* que nos arroja más allá de nosotros mismos. Nuestro *poder-ser* sería entonces un pasaje nunca acabado de mediaciones que van realizando lo que podemos llegar a ser. En otras palabras, nuestro *ser* se concretará siempre sólo dentro de un *Mundo*, pues éste resulta la *obra* de la trascendentalidad humana: la potencia que se realiza en un acto (energeia) o una obra (*ergón*), transformando libre pero condicionadamente, nuestra facticidad.

Dussel sostendría así que el ser humano necesariamente debía concretarse a un nivel ontológico existencial, pues necesita realizarse fácticamente en al menos *una* de las posibilidades que se nos presentan desde nuestro horizonte pro-yectado. Por ello, a partir de entonces dirá que una potencia que no se realiza tendría que ser calificada como *indeterminada*, del mismo modo que lo “absolutamente Otro”, sobre lo que hablaremos más adelante, será considerado una *equivocidad*, de acuerdo con algunas de sus categorías ontológicas que encontramos más problemáticas.

Cabe aclarar que, desde esta perspectiva ontológica retomada por Dussel, quien arroja nuestro *pro-yecto existencial* no es directamente el humano, sino que éste proviene del *ser* mismo. Esto resultará crucial en el contexto de nuestra investigación sobre biopolítica y liberación, pues implicará que, a diferencia de la postura genealógica elaborada por Agamben desde la obra de Foucault, para Dussel no sería posible sostener que el *ser* del hombre es completamente *facticio*.

Él diría, en cambio, que lo *humano* no puede considerarse solamente como una hechura o un producto de los dispositivos de poder, aquellos que desde la violencia soberana imponen el *ser* a los vivientes, porque “el hombre no produce el ser del hombre, sino que el ser se impone al hombre (lo tiene a cargo)” (Dussel, 2014a [1973]: 45). El *poder-ser* humano, siempre situado y condicionado a un nivel histórico y geopolítico, resultará por todo esto el primer momento de nuestra libertad humana: será aquel en el que se verá concretada nuestra capacidad de poder *realizar* nuestra propia *potencia*.

Con todo lo dicho en esta sección, después de haber intentado recorrer algunas claves en camino de la *destrucción* ontológica heideggeriana, cabría preguntarnos: ¿sería posible sostener entonces todavía una noción de lo *humano*? Como se sabe, esta fue justamente la pregunta que pretendió responder el mismo Martin Heidegger en su célebre *Carta sobre el humanismo*⁴⁴.

En dicho texto, Heidegger sostiene que, si aún existe la posibilidad de pensar algo así como un *humanismo*, éste tendría que ser uno que nos caracterizara desde nuestro *compromiso* ontológico, es decir, por nuestra capacidad de hacernos cargo (*Sorgen*) de nuestro propio *ser*. El ser humano no podría ser ya *especificado* como un ser que posee una nota genérica distintiva en términos ónticos⁴⁵ (la facultad del lenguaje, el alma, la razón, etc.), sino que su *humanitas* residiría justamente en que puede *comprender* su ser y por ello logra *comprometerse* con éste.

Aunque por motivos diferentes, Dussel también pretendería superar las definiciones *ónticas* del ser humano: en su caso, porque dichas definiciones parecían ser las responsables de inducir el dualismo antropológico. Durante este periodo Dussel terminaría entonces asumiendo que una de las notas características del humano era que “el hombre es hombre porque comprende el ser” (Dussel 2014a: 42). Sin embargo, tal vez por esto mismo, Dussel también terminaría por mantener incuestionada, a lo largo de toda su obra, la problemática frontera occidental que separa al humano del resto de los seres. En ocasiones pareciera asumirlo como un viviente que *accede y configura un Mundo, mientras que la piedra es “sin mundo” y el animal es “pobre de mundo”*⁴⁶.

Estas célebres categorizaciones formuladas por Heidegger podrían verse reflejadas en numerosos pasajes de la obra de Dussel, incluso todavía en algunos de su etapa de madurez. Por

⁴⁴ En su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger sostiene que todo tipo de *humanismo* se fundamenta siempre en una *metafísica*, en el sentido peyorativo que él le daba a ese término. Toda determinación de la esencia del hombre, es decir, el esfuerzo por distinguirlo de los demás seres suponía ya una interpretación restrictiva, por dejar de interrogarse realmente sobre su verdadero ser: “A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta” (Heidegger, 2006: 24).

⁴⁵ Heidegger insiste en que deberían entonces evitarse todas las definiciones *ónticas* del hombre: desde las fórmulas *zoológicas* del tipo Aristotélico (el *zoón logón echón* o el *zoón politikón*), hasta las de las elaboraciones *biológicas* de la modernidad, las cuales intentaban resaltar sólo algunos aspectos racionalistas o biológicos de este viviente.

⁴⁶ En un curso dictado en 1929, es decir, pocos años después de publicado *Ser y Tiempo*, Heidegger desplazaría la pregunta por el ser del *Dasein* para concentrarse ahora en tres nuevas interrogantes: ¿*En qué consiste la animalidad del animal?* ¿*En qué consiste la humanidad del hombre?* ¿*En qué consiste la esencia de la vida?* Dichas preguntas estructuraron estas lecciones en las que Heidegger tratará de ubicar al Mundo como la categoría que nos permite distinguir diferentes regiones óntico-ontológicas de la vida: la de lo *sin-mundo* (la piedra), la de lo *pobre de mundo* (el animal), y la de lo *configurador de mundo* (el hombre). Heidegger, Martin (2009). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud y soledad*, Madrid: Alianza Editorial.

ejemplo, en su libro de divulgación llamado *Filosofía de la Liberación* de 1976 diría: “A diferencia de los animales, cuyo límite está fijado por las reacciones instintivas de la especie o por el estrecho margen de los reflejos condicionados o aún por una cierta inteligencia manipuladora, la persona en cambio puede hacer crecer su horizonte” (Dussel, 2011b [1976]: 62). Igualmente, en sus *14 Tesis de Ética* del año 2016, es decir, 40 años más tarde, Dussel todavía sostendría algo similar: “La libertad de la voluntad puede o no decidir alguna posibilidad (...) Los animales no pueden no elegir, el instinto los arrastra a tener que seguir la tendencia del estímulo” (Dussel, 2016: 3.52).

Puesto que Dussel retoma acríticamente esta diferenciación, la cual sin duda parece implicar una jerarquización de los seres en diferentes rangos ontológicos, nos gustaría ahora plantear, a la manera de una crítica, las siguientes preguntas. Sobre todo, porque en el contexto de esta investigación debemos considerar las problemáticas que podrían llegar a desatarse a partir de una tal separación, con relación a la *máquina antropológica* criticada por Agamben, la cual ubicaba incluso a la frontera del *Mundo* heideggeriano como su punto culminante (Agamben, 2005b).

Si las cesuras ontológicas terminan siendo utilizadas casi siempre para separar en rangos a los propios humanos, contrastándose con otros seres vivos como los animales: ¿Para qué construir esa frontera? ¿Qué sentido tendría para la filosofía de la liberación establecer una frontera ontológica entre los vivientes, diferenciando así entre *la piedra, el animal y el hombre*?

Si dicha separación se levanta para jerarquizarlos, sugiriendo que unos son más *valiosos* que otros por su capacidad de *com-prender al ser*, la rechazaremos decisivamente. Si ésta se señala para referirse a la capacidad del humano de dotar de sentido a la realidad y *obrar* su Mundo, reconociendo que ningún Mundo podrá nunca abarcar por completo *lo real*, la tomaremos con reservas (ya que implica asumir limitaciones existenciales en los demás vivientes, que en realidad nunca podremos conocer: ¿cómo podríamos saber que un animal no dota de sentido su realidad?).

Si, en cambio, esta distinción se formula únicamente para insistir en que el humano es un ser vivo capaz de asumir una responsabilidad, no sólo ante su propio *ser*, sino sobre todo ante el llamado de los *Otros*, vinculándolo así con un nuevo nivel de la *libertad*, entonces lo aceptaremos decididamente. Sin duda, creemos que esta última es la postura que defiende la propuesta ética desarrollada por Dussel⁴⁷, pero es innegable que todas las categorías ontológicas que marcaron el lenguaje de su obra desde su juventud podrían dar lugar a otro tipo de interpretaciones.

⁴⁷ Esta tercera interpretación resulta más evidente en su *Ética de la Liberación* de 1998 cuando, preguntándose por las notas distintivas de lo humano desde un nivel óntico-biológico, recupera los desarrollos de Humberto Maturana para caracterizarlo a partir de lo ético: “el último nivel de desarrollo [cerebral del humano] puede ser denominado ético. Es

Pese a todos estos problemas, Dussel sostendrá que lo valioso de la ontología fundamental consistirá en que nos permite identificar esta especie de *trascendencia intramundana* que nos caracteriza. Un primer nivel de la *libertad* que, aunque de forma limitada, nos permite actuar como *facticidades* que se trascienden: “El hombre tiene como signo de su ser una esencial intotalización; es en su ser un movimiento de totalización nunca acabado” (Dussel, 2014a [1973]: 47).

El inacabamiento resultará por tanto constitutivo de nuestra condición humana, puesto que ningún *proyecto* ontológico podría llegar a alcanzar nunca la plenitud, puesto que está siempre fluyendo en el tiempo, aconteciendo en la historia. Por eso la tentación de todo orden dominador consistirá justamente en cerrarse sobre sí mismo, pretendiéndose por completo acabado, totalmente *dicho*. Este cierre autorreferencial que se impone como “final de la historia”, debería ser entendido ahora como el acto violento que llamaría en esta etapa la *Totalización totalitaria* (Dussel, 2014a [1973]: 75). Más tarde lo llamaría *fetichización*, para hacer referencia a la desproporción humana de pretender ocupar el lugar de lo completamente perfecto, de suplantar así a lo *divino* mismo.

Por todo esto, realmente nunca podríamos llegar a decir de manera definitiva todo lo que el ser humano *es*, pues sólo al final de nuestra historia podríamos aventurarnos a hacer un ejercicio semejante. En otras palabras, el humano sólo podría ser considerado como un ser esencialmente *abierto*, pues ningún horizonte mundano podrá ser el *último*: a menos claro que ese nuevo *final de la historia* que pretenda imponerse, implique esta vez sí nuestra *destrucción* definitiva. No obstante, habría que tener claro que dicha *destrucción* significaría entonces un destruirnos en el sentido cotidiano de la palabra: es decir, un acto violento y catastrófico que acabaría no sólo con nuestra propia existencia, sino tal vez también con la vida del planeta entero.

la relación dada en el medio lingüístico entre organismos en comunidad que han alcanzado, por la conciencia reflexiva, expreso reconocimiento de la autonomía y libertad ante el *Otro*, otro sujeto ético” (Dussel, 2011 [1998]: 104).

2.3 Exterioridad y Proximidad: la *escucha* y el *cara-a-cara* como evasión de la ontología

En la sección anterior comenzamos a percatarnos de que, en sus esfuerzos por superar la *metafísica* moderna, Heidegger terminaría reduciendo lo humano al orden de la ontología fundamental: nuestra existencia estaría principalmente al *servicio del ser* y la *comprensión* ontológica, de la que ésta depende, se *abriría* sólo en situaciones que nos confrontan con nuestra finitud: antes que ninguna otra, por la angustia de vernos solos frente a nuestra propia muerte. Justo por esto último, diversos autores *dialogicos* como Emmanuel Levinas o Martin Buber, a los que Dussel acudiría poco tiempo después para lograr una *evasión* de la ontología, terminarían criticando con gran fuerza todo el núcleo filosófico de esta primera etapa del pensamiento heideggeriano.

Buber señalaría, por su parte, que la preocupación por alcanzar una existencia auténtica, el asumir ese supuesto *compromiso* por llegar a *ser-uno-mismo* (central en el primer Heidegger), tenía como su punto de partida primordial a la soledad radical. La angustia del Dasein, experimentada al encontrarse solo ante la finitud, se presentaría como la marca decisiva de todo este pensamiento: “en Heidegger la preocupación es, esencialmente, preocupación por llegar a ser *uno mismo* (...) el hombre de Heidegger se halla, con su preocupación y su angustia, solo ante *sí mismo*” (Buber, 2014: 100). Para Buber resultaba entonces todavía necesario pensar al humano *en relación*, encontrándose como un *yo* frente a un *tú* (*Ich-Du*), es decir, aquel que logra comunicarle algo más allá de su propia finitud.

Por su parte, el *humanismo del Otro hombre* que se propondría desarrollar Dussel, sobre todo a partir de la obra de Emmanuel Levinas, con quien estudiaría a comienzos de los setenta, sostendrá que nuestro *ser* se condiciona aún antes a un nivel más radical de *apertura*: una que es todavía más trascendental con respecto al *ser mismo*. Dicha trascendentalidad será la *cuestión radical* de la exterioridad trans-ontológica: el *Infinito*, como un *más allá pre-originario* desde el cual recibimos el Mundo. No obstante, veremos que al poco tiempo Dussel terminaría redirigiendo en nuevas direcciones el pensamiento de su maestro, pues sobre todo trataría de pensar políticamente la irrupción de ese *Otro*⁴⁸, que se encuentra más allá de todo modo de *ser* históricamente constituido.

⁴⁸ En el lenguaje filosófico *dialogico*, “Otro” se escribirá con mayúscula para referir a la alteridad, la cual no puede ser reducida simplemente a una *diferencia* dentro de una identidad originaria, sino que resulta lo *absolutamente* inabarcable desde el horizonte de la Totalidad. (Levinas, 2002: 57)

Tal vez por ello mismo, podríamos decir que en el desarrollo de la categoría de *exterioridad* estará en juego todo el proyecto de su Filosofía de la Liberación. Si no se hubiera logrado elaborar el sentido de esta trascendencia, con respecto al nivel de lo ontológico, no se habría podido superar filosóficamente el horizonte de la Totalidad, como creemos que termina ocurriendo en el caso del pensamiento de Giorgio Agamben. Igualmente, si no se le hubiera logrado desarrollar en un sentido filosófico, dicha categoría habría quedado limitada a ser, a lo sumo, una recuperación testimonial de referentes simbólicos del *humanismo semita*.

Como vimos, estos símbolos y su hermenéutica ya le habían permitido a Dussel describir todo un *ethos* distinto: uno que se expresaba en una metafísica dual (creador-creatura) y una antropología unitaria, distintas a las del Mundo Helénico. En este segundo momento, en el que intentará desarrollar estos referentes a un nivel estrictamente filosófico, Dussel llegaría a tematizarlos ahora explícitamente como el nivel de lo *trans-ontológico*. Desde luego, cuando no se comprenden las posibilidades y consecuencias filosóficas de estos referentes, se les puede terminar criticando ingenuamente desde el apelativo de “teologal”, como han hecho desafortunadamente algunos grandes pensadores críticos, como Jorge Veraza⁴⁹ o Stefan Gandler, entre muchos otros.

Lo primero que habría que decir con respecto a la categoría de *exterioridad* en el pensamiento de Dussel, es que ésta no se refiere para nada a un *afuera* en el sentido *físico*, como algunos de sus críticos han interpretado reductivamente: no es el afuera del *espacio* geográfico, ni del *tiempo* histórico. Tampoco es la remisión melancólica a un resto no absorbido de *originariedad* cultural o comunitaria, sino que refiere justamente a lo *exterior* de aquello que se pretende fundamento originario: lo que está más allá, por ejemplo, del *Sein* heideggeriano o del *arché* griego.

Resulta imprescindible considerar que la lógica del fundamento ontológico termina apelando siempre a una *identidad originaria*. Recordemos que Dussel había señalado ya que la tradición griega fundó sus reflexiones sobre el *ser* a partir de un monismo metafísico, es decir, el Uno-Todo (*Hen-kai-Pan*). Parménides, al decir que “lo mismo es ser pensado que ser” o que “el ser es, el no-ser *no es*”, daba cuenta de esa supuesta identidad originaria: si *Todo* podía remitirse a un *ente* (el agua, el fuego, la idea, o la *ousía*) o al pensar mismo como *logos*, era porque esencialmente *todo* se derivaba de *lo mismo*. Aunque en apariencia surgieran diferencias y oposiciones entre las cosas, la ontología griega siempre suponía una Unidad metafísica que las precedía o las reagrupaba.

⁴⁹ Veraza, Jorge. (2007). *Leer el capital hoy. Pasajes selectos y problemas decisivos*. México: Ítaca, pp. 216-221.

Dussel, a partir de Levinas, llamaría a esta Unidad metafísica justamente *lo mismo*, porque ahí la otredad quedaba reducida a *lo otro*, como una diferencia interna dentro de la Unidad. Para nuestro autor, la Modernidad también se había fundado en una metafísica de la *mismidad*, aunque en ella el orden de *lo Mismo* quedó fincado sobre el *ego*, el sujeto que introyectaba toda exterioridad como objeto. Sujeto y objeto fueron fijados como la oposición fundamental, a partir de la cual se desarrollaría esa especie de dialéctica involutiva en la que se fue engullendo toda la realidad dentro del *Yo pienso* (idealismo moderno) y más tarde dentro del *Yo volitivo* de Schopenhauer o Nietzsche.

Hegel sería para Dussel uno de los momentos paroxísticos de esta absorción moderna de lo distinto dentro de la *mismidad* ego-lógica: su interpretación de la historia, como despliegue dialéctico de la autoconsciencia, interiorizaba todo lo *Otro* (como singular, particular, colectivo o generalidad), para convertirlo en una mediación de la manifestación de un *saber absoluto*. Lo novedoso en Hegel sería que había incluido a la otredad como *negatividad* (no-ser), la cual tenía que ser a su vez negada en la *Aufhebung*, suprimiendo, conservando y elevándola para reintegrarla finalmente en la identidad originaria. Por ello, en su *Método para una filosofía de la liberación*, Dussel diría que la categoría de la Totalidad nunca había sido tan sistemáticamente pensada como por Hegel, pues en ella cualquier *ente* aparecía como manifestación de esa *Totalidad absoluta*: el pretendido punto de partida y de llegada de la Historia Universal (Dussel 1974b [1970]: 92-103).

En esa misma obra, Dussel estudiaría también los esfuerzos de algunos filósofos europeos que trataron de evadirse de la totalidad hegeliana. Así analizaría los desarrollos de Schelling, Kierkegaard, Feuerbach, Stirner y Marx, quienes fueron conocidos como *poshegelianos* por haber intentado desarrollar una nueva filosofía que lograra superar a la totalidad hegeliana. Dussel consideraría durante esa época que estos intentos, aunque valiosos por haber abierto nuevas vías para pensar desde lo antropológico, el singular o la fe una nueva etapa de la filosofía occidental, resultaban todavía insuficientes para lograr tematizar lo *Otro* sin remitirlo a *lo mismo*⁵⁰.

Vimos que la ontología fundamental había sido un discurso filosófico que tenía como su horizonte fundamental al Mundo. Dussel encontraría también en ese referente una remisión unívoca a *lo mismo*, aunque ya no de una manera *óptica*: si bien la temporalidad, es decir, su carácter adviniente, le impedía cerrarse sobre sí, al asumirse como Totalidad de *sentido* todavía resultaba una tematización *monológica* sobre el *ser* de los *entes*: éste se derivaba de un mismo

⁵⁰ Más tarde sacaría de este conjunto tanto a Marx, a quien le dedicaría toda una década de estudio, como al último Schelling, el de la *Filosofía de la Revelación*, en quien encontraría un indicio, ciertamente todavía teológico, para tematizar *positivamente* lo Otro: ya no como una negatividad dispuesta a ser negada o *superada*.

fundamento. Por ello, Emmanuel Levinas, quien en su juventud había sido uno de los discípulos más notables de Husserl y Heidegger en Francia, diría después en su obra *Totalidad e Infinito*:

Para conocer el ente es necesario haber comprendido el ser del ente. Afirmar la prioridad del ser con respecto al ente es ya pronunciarse sobre la esencia de la filosofía, subordinar la relación con alguno que es un ente (relación ética) a una relación con el ser del ente que, impersonal, permite la aprehensión, la dominación del ente (en una relación de saber) que subordina la justicia a la libertad. (Levinas, 2002: 69)

Durante los años del hitlerismo, Levinas se percataría de las consecuencias éticas y políticas de reducir lo humano a la ontología fundamental: ésta fácilmente se convertía en un pensamiento de la Totalidad⁵¹, pues terminaba excluyendo de sus confines todo aquello que excedía o escapaba a los supuestos fundamentos originarios. Sería que en términos prácticos el *no-ser* de la ontología resultaba *ser* en realidad el bárbaro, el indígena o el judío. Por ello, enfatizaría el término *Totalidad*, categoría que tanto Hegel como Heidegger utilizan explícitamente [*Totalität*], en lugar del *Mundo*: se remarcaba con ello el carácter cerrado de este horizonte fundado sobre el *ser*⁵², verbo infinitivo que se pretende actividad neutra e impersonal, al encontrarse sobre los *entes* particulares.

Levinas trataría entonces de pasar de una filosofía de la *existencia*, neutra e impersonal, a una de seres humanos *existentes*. Por eso se concentraría en la cuestión de la *alteridad*, pues con ella daría cuenta de otro nivel de *apertura*, anterior aún a la de la ontología: aquella que surge en el encuentro con el misterio de la libertad del Otro, quien parece ajeno desde *mi* Mundo. Al decidir utilizar la expresión *Otro* para referirse a esta apertura, Levinas se comprometía con la exigencia ética de poner en cuestión a la metafísica como la *filosofía primera* en la tradición occidental. Si en la ontología lo *verdadero* surgía de un sólo *logos*, en la *meta-física de la alteridad* se intentaba pensar un encuentro *dialógico* con el Otro. La meta-física, atravesada por el guión, como la

⁵¹ Herbert Marcuse podría ser considerado otro pensador que trató de desarrollar las consecuencias prácticas del cierre de una Totalidad. Aunque siempre defendería la valía de la Razón dialéctica hegeliana frente a la *pseudofilosofía* triunfante en la segunda mitad del siglo XX, es decir, el positivismo, en su obra *El Hombre Unidimensional* denunciaría el intento de la sociedad posindustrial por instaurar un lenguaje cerrado, imponiendo un control político-libidinal que impedía cualquier oposición.

⁵² De acuerdo con Emile Benveniste, una de las particularidades de la lengua griega era que posibilitaba la forma infinitiva del verbo *ser* [*ontós*]. Por ello, las posibilidades conceptuales de las reflexiones tejidas alrededor de este sustantivo quedaban determinadas a partir de la idea de una *presencia* aprehensible. En sus desarrollos sobre la diferencia entre el *Decir* y lo *Dicho*, Levinas insistiría en que en la lengua hebrea el verbo *ser* no existía en su conjugación en tiempo presente como la remisión de una presencia: el *Hayah* no podía dejar nunca de resultar una excrecencia del *verbo*, de modo que no podía sustancializarse en ninguna *cosa*: en ninguna captura violenta que paraliza y fija en un *sustantivo* lo real, negando la actividad de lo que es dinámico, la actividad implícita en todo *verbo*. Ver: Rabinovich, Silvana. (2005). *La huella en el palimpsesto*. México: UACM, pp. 127-137.

escriben Dussel y Levinas, se proponía partir de la relación con *alguien* que está más allá (*meta*), no sólo en sentido físico, como en la metafísica de Aristóteles, sino de la mismidad de *lo que es*.

Si la crítica de la dialéctica hegeliana había sido ya intentada por los *poshegelianos*, la crítica de la ontología heideggeriana sería efectuada por Levinas. Por eso dicho autor sería uno de los principales aliados de Dussel en la tarea de pensar filosóficamente más allá de la mismidad: “Entre el pensar de la Totalidad heideggeriana o hegeliana (uno desde la finitud y el otro desde el Absoluto) y la revelación positiva de Dios (que sería el ámbito de la palabra teológica [en el último Schelling]), se debe describir el estatuto de la *revelación* del Otro” (Dussel, 2014b [1973]: 156).

La obra de Levinas le permitió a Dussel emprender una traducción estrictamente filosófica de los referentes simbólicos que ya había analizado anteriormente. Como se sabe, el proyecto secularista de la Ilustración terminó degradando el potencial filosófico de todas aquellas tradiciones que no tematizaban *sistemáticamente* sus preguntas esenciales, por lo que se redujo a “la experiencia griega y moderna del ser como la única filosofía pensable” (Dussel, 2014a [1973]: 120). Dussel, al igual que Levinas, se apoyaría en cambio en la herencia hebrea para tratar de repensar completamente la tradición filosófica occidental, sobre todo a la hora de considerar la cuestión del *cara-a-cara*⁵³, es decir, del encuentro irreductible entre seres históricos y singulares.

A partir de estos referentes, Dussel elaboraría entonces el nivel filosófico denominado como *proximidad*, desde el cual se buscaba encontrar una posible salida ética al ensimismamiento de la Totalidad. Al mismo tiempo, se intentaría desvincular la palabra humana exclusivamente del *logos*⁵⁴ griego, remitiéndola ahora también a la *Dabar* hebrea: “la experiencia griega y la moderna europea privilegiaron la relación ser humano-naturaleza (como *fysis*), sujeto-objeto, porque comprendieron al ser como *luz* o como *cogito* (...) si por el contrario privilegiamos (...) la posición sujeto-sujeto, persona-persona, que fue la experiencia originaria del semita de la realidad como *libertad*, podremos iniciar un discurso filosófico desde otro origen” (Dussel, 2011b [1976]: 44).

Para el pensamiento de la mismidad (el griego, el del ego moderno, o el del fundamento ontológico), siempre había resultado problemática la consideración del *Otro ser humano*. Por eso

⁵³ Un ejemplo de este otro tipo de simbolismo sería el pasaje de Éxodo 33, 11 en el que se dice: “Yahveh hablaba con Moisés cara a cara (*panim el panim*), como un hombre habla con su amigo”.

⁵⁴ Como se sabe, la noción de *logos* era un aspecto fundamental en toda la cosmovisión de los griegos, pues se consideraba, probablemente desde Heráclito, como la *ley* y el *lenguaje* del cosmos. Algunas interpretaciones modernas han reducido la noción del *lógos* griego a una mera cuestión lingüística. Sin embargo, como lo señala el mismo Heidegger, esta palabra también tenía la connotación de *comprensión* (*Legein*). Considerando su apego al pensamiento griego, no es casual que Heidegger identificara a la *comprensión existencial* como el aspecto central de toda su ontología. Ver: Hülz Piccone, Enrique, (2011). *Logos: Heráclito y los orígenes de la Filosofía*. México: FFyL UNAM.

le costaba tanto trabajo integrar la cuestión de la *intersubjetividad* en sus sistemas filosóficos⁵⁵. La *palabra* en la tradición hebrea, como *dabar*, era concebida en cambio como el medio de una *revelación*, en la que ya no se reduce al prójimo como un objeto de entendimiento o ente biológico, que a lo sumo permitía el reconocimiento de mi autoconsciencia: implicaba más bien la escucha de su *decir*, de un sentido pleno que atravesaba el silencio del abismo ontológico que los separaba⁵⁶.

La tradición de la escucha profética consideraba otra manera de interpretar la comunicación con la voz del Otro: en ella se experimentaba la escucha de una *palabra* que, proveniente desde el *desierto*, del no-lugar que aparece como imposible desde mi mismidad, me llama y me interpela para desarreglar todo el orden de mi conciencia. Para superar la doctrina ontológica de la potencia y el acto o la moderna metafísica del solipsismo egológico, se apelaría a esta experiencia de escucha y encuentro con la irrupción del Otro, quien considerado desde mi propio *poder-ser*, podía terminar siendo considerado como una *nada*: “Más allá de la doctrina de la potencia y el acto se encuentra el advenimiento de algo desde la nada” (Dussel, 2014a [1973]: 124).

Desde el horizonte de la Totalidad, todo Otro quedaba reducido a diferencia o negatividad dentro de *lo mismo*. Por eso era posible pasar dialécticamente desde lo que aparece, los entes o fenómenos, a lo esencial. El camino dialógico abría en cambio al *ser* de lo humano más allá de los límites de su Mundo: resultaba del encuentro con un *rostro*⁵⁷, una significación que no puede ser contenida en el pensamiento, pues pertenece al *decir* de una corporalidad viviente y singular. Por ello “el rostro del Otro es *epifanía* de una exterioridad incomprensible” (Dussel, 2014a [1973]: 46).

⁵⁵ Para Descartes el otro sujeto era considerado sólo como objeto de entendimiento o como un ente físico más. En Kant el Otro ciertamente no podía ser considerado un fenómeno sensible, pues en tanto sujeto libre participaba del Reino de los Fines. Sin embargo, sólo podía ser afirmado como tal desde un postulado de la fe racional. Hegel problematizaría la relación con el Otro como una cuestión de auto-reconocimiento en su *Fenomenología del Espíritu*: el desdoblamiento del amo y el esclavo resultaban momentos en el despliegue dialéctico de una sola autoconsciencia. Husserl tenía como fundamento de su fenomenología trascendental también una mismidad originaria: en su caso, la *ipseidad*, en la que el Otro de su 5ª *meditación cartesiana*, sólo alcanzaba a ser pensado como alter-ego. Incluso Heidegger intentaría tematizar la cuestión de la otredad desde *Ser y Tiempo*, pero lo reduciría a un nosotros compartido (*Mitdasein*), como una coexistencia en la que se comparte el *ser ahí* unos-con-otros.

⁵⁶ Maurice Blanchot sostiene que la gran enseñanza del pueblo de Israel no fue la afirmación de una separación absoluta entre el Mundo y el único Dios, como suele interpretarse reductivamente el *Monoteísmo*. Su novedad y legado sería más bien el de la *revelación*, es decir, el haber tomado al habla [*dabar*] como el lugar donde los hombres podían entrar en relación con lo infinitamente distante: “Dios habla y el hombre le habla. He aquí el hecho sobresaliente de Israel.” (Blanchot, 1993: 217). Aunque en la tradición hebrea existiera efectivamente un abismo metafísico entre creador y creatura, la palabra como *Dabar* era capaz de cruzar ese abismo, sin alterar la distinción y la distancia que los separaba.

⁵⁷ En la entrevista publicada bajo el nombre de *Ética e Infinito*, Levinas explica que su noción de *rostro* pertenece al orden del *decir* y no de lo *dicho*: “el decir es el hecho de que ante el rostro yo no me quedo ahí a contemplarlo sin más: le respondo.” (Levinas, 2000: 75).

Por todo esto, el encuentro con el Otro, a través de la escucha de su palabra revelada o en el *cara-a-cara* de la proximidad, nos daba cuenta de una *exterioridad* anterior al *ser*. En lo abierto a este nivel *meta-físico*, el silencio que antecede a la palabra ya no es el de la voz *arrebatada* por la violencia, como lo sería para los dispositivos *hominizantes* de Agamben, sino el de la *escucha* de una revelación: el abismo pleno desde el cual se recibe el Mundo y el sentido.

El origen del *sentido* no sería entonces la comprensión del ser, sino que habría aún antes un momento pre-originario (*an-arché*): el de la donación que nos ofrece el Otro. Como mamíferos, nuestro yo fetal fue recibido por un primer Otro, a un nivel óntico-biológico: es decir, nuestra madre, quien nos alimentó y protegió con su propio cuerpo. Por eso Dussel dirá que la libertad del Otro, la de quienes nos recibieron en el Mundo, antecede a nuestro *ser*, pues la Totalidad sólo fue posible por el cuidado de aquellos que hospitalariamente velaron por nosotros en nuestra fragilidad. Escuchando su habla, aprendiendo de sus relaciones mutuas, fuimos conformando nuestro Mundo.

El encuentro dialógico pre-originario dependerá siempre de la mediación de un *entre*⁵⁸, pero ya no el de la *impotencia* diferida que suspende indefinidamente la potencia y el acto, como en el caso de Agamben, sino el del Infinito encuentro entre dos seres libres y *dis-tintos*, que nos obliga a considerar una *obra* y un *tiempo* para-después-de-mi-muerte. Esta proximidad pre-originaria resultará para Dussel inclusive hasta en un orden carnal: *entre* la madre y el hijo existió un cordón umbilical que permitió alimentarnos del otro ser. Tendríamos aquí ya un nuevo sentido del humanismo: el de su nivel *meta-físico*, en el que el *Otro ser humano* es siempre quien me *humaniza*.

Totalidad e Infinito sería publicado originalmente en el año de 1961. Seis años más tarde, Jacques Derrida escribiría un importante texto llamado *Violencia y metafísica*, que se incluye en la edición original de *La escritura y la Diferencia* (1989). En este ensayo, Derrida plantearía severas críticas a la lectura levinasiana de los llamados pensadores de la *Totalidad*: Hegel, Husserl y Heidegger⁵⁹.

⁵⁸ Para Buber, el hecho fundamental de la existencia humana consistía en el ámbito de relación humano-humano. Aquí se presentaba un espacio de intercambio común a los dos, que no le pertenecía a ninguno: “más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el filo en el que yo y tú se encuentran, se halla el ámbito del *entre*” (Buber, 2014: 149).

⁵⁹ Derrida plantea una interesante *discusión* en la lectura hecha de cada uno de ellos: por ejemplo, aclarará el sentido del *alter-ego* en Husserl, no como la asimilación reductiva a otro-yo que denuncia Levinas, sino como el reconocimiento de su carácter inaprensible desde mi intencionalidad; sobre Heidegger recordaría que la diferencia

Su crítica se articulaba sobre todo a partir de los *problemas del lenguaje* que encontraba en la denuncia levinasiana, pues para él resultaba una cierta incongruencia que su esfuerzo por desmontar la tradición filosófica fundada sobre el logos del ser (la *ontología*), se instalara al mismo tiempo dentro de esa misma conceptualidad, a la hora de desarrollar todo su discurso sobre el Otro. El problema central era que Levinas no había podido evitar recurrir al lenguaje metafísico para hablar de la alteridad como una *exterioridad positiva*. Si para Derrida el discurso de la metafísica involucraba siempre una cierta violencia, al abstraer lo singular, Levinas incurriría también en ella:

Sin el pensamiento del ser que abre el rostro, no habría más que no-violencia o violencia puras. El pensamiento del ser no es, pues, jamás extraño de una cierta violencia (...) Un ser sin violencia sería un ser que se produjera fuera del ente: nada; no-historia; no-producción; no-fenomenalidad. Una palabra que se produjera sin la menor violencia no determinaría nada, no diría nada, no ofrecería nada al otro; no sería *historia* y no *mostraría* nada (...) sería una palabra sin frase. (Derrida, 1989: 200-201)

Apelando a la obligación ética de no violentar al Otro, la ética levinasiana había evitado postular principios prácticos o criterios normativos *concretos*, pues creía que en dicho ejercicio se estaría remitiendo la exterioridad de nueva cuenta a *un Mundo*: conceptualizar la alteridad significaría reducirla a la lógica y la gramática de *lo Mismo*. Derrida sostuvo que, si realmente esas habían sido sus intenciones, la única forma de serle fiel al sueño de una *heterología pura*⁶⁰, es decir, sin ninguna violencia contra el Otro, exigiría pensar la trascendencia más allá de todo este marco categorial.

Algunos años más tarde, Levinas publicaría en 1974 su libro *De otro modo que ser*. Con esta obra haría eco de las críticas derridianas, pues ahora trataría de abandonar poco a poco el lenguaje metafísico para inclinarse a abrazar la singularidad y la incommensurabilidad absoluta del Otro. Así propondría un lenguaje alternativo al del discurso del *ser*, utilizando nociones como la de *sensibilidad* o la *pasividad*, para tratar de dar cuenta del encuentro con la alteridad como un instante irreductible que, al decir de F. Rosenzweig, siempre se sustrae a la esencia: “Pasar a lo *otro* que el *ser*, de otro modo que ser. No *ser de otro modo*, sino *de otro modo que ser*. ” (Levinas, 2003: 45).

Justamente un año antes a la publicación de este importante libro, Dussel criticaría también la indeterminación ética en la *primera* filosofía levinasiana, es decir, la de *Totalidad e Infinito*. En

óntico-ontológica que denuncia Levinas de hecho no existe en el pensamiento heideggeriano: no hay una prioridad del *ser* sobre el *ente*; la comprensión ontológica siempre afirmó la preexistencia del ente respecto al *desvelamiento* del ser.

⁶⁰ Nos hemos orientado en nuestra lectura de este complejo texto de Derrida, sobre todo a partir de: Pérez Espigares, Pablo. (2010). “El ‘sueño’ de la heterología pura. Una aproximación a la lectura Derridiana de Levinas”, en *En-claves del pensamiento*, año IV, num.8, pp. 75-105

una dirección similar, aunque ciertamente muy diferente en sus consecuencias con respecto a las de Derrida⁶¹, Dussel sostendría que no era posible pensar al Otro sólo a partir de su condición de *innombrable*, como si fuera una exterioridad absoluta: sería entonces indecible e inaccesible para cualquier pensamiento y para cualquier *praxis*.

Para Dussel, el Otro en su carácter antropológico, siempre ocupaba una posición concreta, pues era lo *exterior*, pero con respecto a un *Mundo*: es decir, estaba en una relación negativa con éste. Por eso creía que era necesario hacer primero una *determinación* de la alteridad ubicándola en la historia, para después determinarla en términos geopolíticos: por su raza, por su género, por cuestiones económicas, etc.

Levinas habla siempre de que el Otro es ‘absolutamente’ Otro. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el Otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El Otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la Totalidad Europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. (Dussel, 2014b [1973]: 161).

Dussel intentaría entonces desarrollar un discurso *concreto* de la *meta-física*: uno que ubicara el rostro del Otro como lo negado fácticamente por un *Mundo*, para poder proceder a determinar la ética desde una erótica, pedagógica, política y más tarde en una económica. Aquí comenzaría definitivamente el desarrollo de su propio camino de pensamiento en servicio de la alteridad, ahora en una clave por completo distinta a la de Levinas: acercándose, por un lado, a la influencia del pensamiento *dialéctico*, sobre todo desde la “Crítica de la razón dialéctica” de J.P. Sartre; y remitiéndose, por otro lado, a la *analogía* como una vía para lograr interpretar el *decir* del Otro. Por medio de este cruce entre dialéctica y analogía, que Dussel denominará *analéctica*, consideraría posible acceder a lo que llama una concepción *no equívoca* de la alteridad. Se atendería así a lo que para él era la necesidad de saber decir y practicar algo sobre la trascendencia *meta-física*, aunque conservando a su vez un *sentido*. Sin duda, este giro sería decisivo en su filosofía.

Si pretendemos analizar críticamente esa postura metodológica elaborada por nuestro autor, no deberíamos perder de vista que la superación del problema de la *equivocidad* fue de hecho uno de los puntos de partida fundamentales de todo el proyecto filosófico de Aristóteles (al grado de

⁶¹ Derrida, por su parte, terminaría aceptando en su programa de la *deconstrucción* la imposibilidad misma de un lenguaje sin ningún tipo de violencia: para él no existía una relación inmediata entre la voz *significante* y el *sentido*. La determinación, como inscripción de signos en un sistema ordenado, aquello que llamó *archi-escritura*, era de hecho la condición de posibilidad de todo lenguaje y de cualquier forma de comunicación.

que las primeras palabras que se expresan en el *Organon*, en el *Tratado de las Categorías*, tienen que ver precisamente con este problema).

Aristóteles trató de superar el problema de la *equivocidad* en su *Metafísica*, porque percibía en la multiplicidad de significados del *ser* un cabo suelto que podía llegar a poner en cuestión la validez universal del llamado *principio de no-contradicción* (Libro IV, 1006a-1009a). De este modo, en el libro IV desarrollaría una interesante refutación imaginaria⁶², en la que trata de ejemplificar una posible salida a las cuestiones *equivocas*. Su ejemplo curiosamente se refiere a la variedad de significados posibles para el sustantivo *hombre* (Bíos):

... si ‘hombre’ tiene un solo significado, sea éste animal bípedo (...) (Por lo demás, nada importa si se afirma que tiene más de un significado, con tal de que éstos sean limitados) (...) bastaría con poner un nombre distinto para cada uno de los enunciados. Y si [el adversario en la refutación] no los pusiera, sino que afirmara que sus significados son *infinitos*, es evidente que no sería posible un lenguaje significativo, pues *no significar algo determinado es no significar nada*, y si los nombres carecen de significado, se suprime el diálogo con los demás y, en verdad, también consigo mismo (Aristóteles, 1994: 1006a-1006b: 155-156 – las cursivas son nuestras –).

Dussel terminaría retomando, pues, la misma categoría lingüística con la que Aristóteles creyó hallar el punto intermedio entre *equivocidad* y *univocidad*, con relación a las muchas formas de decir el *ser*: es decir, la analogía. Ésta sería además utilizada por el macedonio para atender al problema de la identidad de los principios, remitiéndolos a un término primero (*pros hen*), aunque sin acudir a una unidad genérica. Paradójicamente, Dussel terminaría remitiéndose con esto de nueva cuenta al fundador de la *filosofía primera* de Occidente, aunque pretendiera desbordar ese discurso ontológico a través de una nueva especie de *dialéctica*: una que permitiera ya no un desenvolvimiento o retorno teórico desde *lo mismo*, sino un intercambio creativo entre la Totalidad y la *alteridad*, a la manera de una *creación* de lo nuevo desde lo trans-ontológico.

A nuestro juicio, esta salida, aunque ciertamente notable y muy original, resulta problemática sobre todo porque implica admitir de cierta forma la imposibilidad de superar el lenguaje del *ser*, con todas las consecuencias prácticas que esto pudiera tener. Sin embargo, es importante reconocer

⁶² Resulta importante que el mismo Aristóteles se haya percatado de que el principio de no-contradicción, como cualquier otro principio, era *imposible de demostrar* (a pesar de tener que haber sido el principio más firme de todos). Aristóteles sostiene que debía intentarse entonces una *refutación* (élenchos) a aquellos que pretendieran negar su validez: “Si el principio ha de ser fundamento de todo posible ser y conocer, es formalmente imposible demostrarlo, ya que se tendría que acudir a otro principio anterior para hacerlo, con lo cual el primero ya no podría ser declarado como tal” Horneffer, Ricardo. (2013). *El problema del Ser: sus aporías en la obra de Eduardo Nicol*. México: UNAM.

que ese cruce *analéctico* le permitiría a Dussel no sólo desarrollar más adelante toda una filosofía política novedosa, algo que ciertamente Levinas no logró hacer, sino que también posibilitó un fructífero acercamiento con un pensamiento crítico como el de Karl Marx, de raíces hegelianas pero anti-hegeliano en sus frutos, por haberlo sabido invertir en su propia lógica.

A pesar de esto, antes de seguir avanzando quisiéramos plantear las siguientes preguntas a manera de una posible crítica: ¿El horizonte de liberación de Dussel implicaría entonces un escuchar al Otro para *realizar* un *ser de otro modo*? ¿Resultaría un compromiso práctico para construir un *nuevo Mundo*, uno que reivindicke a sus víctimas, más que aprender a vivir de *otro modo que ser*, sin volver a remitirse a ningún arraigo fundante? A continuación, veremos que para Dussel lo humano participa de lo *infinito* en tanto que resiste a toda totalización, no porque pueda existir como *in-finito*, es decir, como una *forma de vida* sin ninguna determinación existencial.

2.4 La sustantividad ética de lo humano: la responsabilidad y el *servicio* como reconfiguración política de una libertad *fuera del sujeto*

Para los autores *dialógicos* que hemos analizado, incluyendo ahora desde luego al mismo Dussel, la crítica al lenguaje del *ser* no involucraba solamente el desarrollo de un nuevo discurso desde un ámbito teórico: más bien implicaba desfondar este tipo de filosofía desde la relación ética con el Otro, aquel que se *revela* en la escucha de su *dabar* o en el encuentro *cara-a-cara* con su *rostro*.

Como recién hemos visto, esta vía nos posibilitaría una nueva manera de descifrar el enigma antropológico que hemos venido rastreando, es decir, considerar en qué consiste algo así como la *humanitas* del hombre. Encontramos entonces una nueva sustantividad de lo humano, una que ya no implica un ordenamiento óntico-jerárquico a partir de un *género*, ni una comprensión ontológica abierta por un ser-ahí consciente de su propia muerte. La sustantividad humana estaría determinada ahora por aquel otro nivel de *apertura*, el de una responsabilidad frente a un deber inescapable, que nos obliga a asumir un compromiso ético ante los Otros, sobre todo de aquellos que sufren: “Oír la voz-del-Otro como Otro, significa una *apertura* ética” (Dussel, 2014b [1973]: 53).

Anteriormente, comenzamos a percatarnos cómo a la hora de interpretar este último punto, el significado de ese *saber oír* la voz del Otro, los caminos de Dussel y de Levinas comenzaron a

quedar de cierta forma separados. Sus esfuerzos por servir el mismo propósito compartido, es decir, abrir un espacio práctico a la alteridad, divergieron al intentar ir más allá del horizonte ontológico. Con todo, tanto para Dussel como para Levinas, mantenernos abiertos en la *espera* de una verdad *develada*, resultaba todavía una postura que privilegiaba la relación del humano con el *ser*⁶³.

Por su parte, la *pasividad* a la que apelaría el Levinas de *De otro modo que ser*, no refería a una inacción contemplativa de *lo que es*, sino en cambio a nuestra capacidad de ser afectados por el Otro. Del mismo modo, la *sensibilidad*⁶⁴ a la que se refiere en esta segunda etapa, iba más allá de nuestra capacidad de recibir e interpretar estímulos *físicos*, apelando más bien a la posibilidad de una experiencia irreductible de proximidad con el Otro, pero ahora desde nuestra corporalidad sintiente y de su erotismo: la caricia, la piel, el deseo (*désir*).

Todas estas nociones fueron permitiéndole profundizar su crítica a la tradición filosófica de Occidente, por haberse asumido ante todo como un *discurso sobre el ser*. Levinas había logrado cuestionar, ya desde *Totalidad e Infinito*, el lugar de la *metafísica* como el de la llamada “filosofía primera”. Para Levinas la ética, paródicamente expresada como *meta-física* (con guion), no podía ser una deducción desde un primer principio o fundamento. La ética, en tanto *meta-física*, era más bien el resultado de una interpelación a ese discurso ontológico desde el Otro, de modo que la conciencia y el logos perdían así su primacía. En *De otro modo que ser*, Levinas asumiría ahora la tarea de descentrar al sujeto desde la *sensibilidad*, resignificando su lugar de *agente* asignado por la Modernidad, a partir de un encuentro que no se ofrece como *intencionalidad* en la conciencia.

Como habíamos señalado antes, para Dussel la postura metafísica y la concepción antropológica de cualquier civilización determinaban de manera entrelazada sus posibilidades éticas⁶⁵. En ese sentido, no resultaba entonces fortuito que al quiebre de la metafísica occidental

⁶³ Durante las últimas etapas de su pensamiento, en el periodo de la *Gelassenheit*, el mismo Martin Heidegger se había percatado ya de la necesidad de ir más allá de la ontología, para intentar lograr *pensar el ámbito del ser desde su origen*, según sus propias pretensiones. Por ello decidiría abandonar poco a poco el lenguaje de la metafísica, para acercarse al de figuras poéticas y místicas entre las que destacan la *serenidad*.

⁶⁴ En palabras del propio Levinas: “la sensibilidad sólo puede ser vulnerabilidad o exposición al otro (...) la intencionalidad – la noesis –, que la filosofía de la conciencia distinguiría en el *sentir* y que querría en un movimiento regresivo tomar como origen del sentido conferido – la intuición sensible – está ya sobre el modo de la aprensión y la obsesión, asentada por el sentir que deshace su resultado noemático, para dirigir desde la alteridad no tematizable a la propia noesis” (Levinas, 2003: 135).

⁶⁵ No era entonces casual que la metafísica del Uno-Todo griego, por ejemplo, desembocara en una moralidad trágica, pues ahí la única posición moral posible para el hombre era la de asumir un heroísmo trágico frente al destino, actitud consecuente dentro de una mismidad siempre retornante. Por su parte, la moralidad moderna se derivaría de un cálculo entre medios y fines, ejercido supuestamente desde la *autonomía* del sujeto racional, desde la cual se decidía la aplicación o no de una *regla* de comportamiento. Estas eran las posibilidades prácticas en ambos *ethos*, en los que no

durante la crisis de la Modernidad, la de su era retenida de lo *pos*, durante la segunda mitad del siglo XX y comienzos del siglo XXI, le correspondiera consecuentemente una *crisis del humanismo*: en ella la subjetividad habría pasado de ocupar un lugar *fundamental*, para disolverse en la indiferencia anónima de lo *estructural*, desde lo histórico hasta lo neurológico⁶⁶.

Para impedir dicha disolución del sujeto, por sus nocivas consecuencias en términos morales, la *meta-física* desarrollada por Levinas y reelaborada creativamente por Dussel, permitía reformular también la *humanidad* del sujeto humano: su nota constitutiva se daría ya no desde la *interioridad* de la conciencia, sino desde el *exterior* por la proximidad del encuentro. Su identidad ahora en tanto *sub-jectum*, provendría desde *fuera del sujeto*: “La subjetividad no es algo previo a la proximidad en la cual se comprometería ulteriormente; al contrario, en la proximidad, que es relación y término, es donde se teje todo compromiso. Es probablemente desde la proximidad como es preciso abordar el difícil problema de la subjetividad encarnada” (Levinas, 2003: 146-147).

Desde esta nueva perspectiva, el sujeto *es* en tanto que está *sujetado* por una responsabilidad, anterior a la libertad de la *autonomía*. Antes de la *intencionalidad*, que ilusoriamente nos podría hacer creernos dueños de las cosas, estaba la *pasividad* de una su-jeción previa, la cual designa una “subjetividad anterior al Yo, anterior a su libertad y a su no-libertad (...) La interioridad es el hecho de que en el *ser* el comienzo es precedido (...) por una pasividad inasumible” (Levinas, 2011: 98). De este *otro modo*, la exterioridad sería, en tanto *responsabilidad*, constitutiva del sujeto: se reconfiguraría pre-originariamente nuestra libertad desde la *difícil libertad* heterónoma, en la que lo bueno o malo resultan solamente por el cumplimiento de la justicia ante el Otro.

Aquí la libertad ya no se asimilaría para nada a la de la autodeterminación subjetiva, ni al orden de la libertad ontológica, desde la que somos capaces de *realizar* nuevas determinaciones de nuestro pro-yecto ontológico. Este sería ya *otro modo* de libertad, a la que Dussel llamaría incluso *libertad meta-física*, para enfatizar que implicaba sobre todo una interacción con la libertad del Otro, la cual *aparece* como imposible desde el horizonte de la Totalidad: “La libertad (del Otro) es misterio y no puede ser sometida a una racionalización (...) la libertad meta-física del Otro (...) es irrupción ana-lógica de su palabra en la Totalidad” (Dussel, 2014b [1973]: 93).

existía realmente ni libertad humana, como en el caso de los griegos, ni ninguna *novedad* radical, como en el despliegue progresivo moderno de una historia lineal teleológicamente dirigida.

⁶⁶ Para una muy buena revisión de este debate, ver: García Ruiz, Pedro Enrique. (2009). “El nudo del mundo. Subjetividad y ontología de la primera persona”, en *Eidos: Revista de Filosofía*, no. 10, pp. 194-223.

Para Levinas, la manera en que podíamos practicar ese *otro modo* de la libertad ética consistía en lo que llamó la *sustitución*, durante esa segunda etapa: ella refiere al compromiso ético que llegaba a ser hasta existencial, pues iba más allá de una *escucha* en el *encuentro*. En la *sustitución* el yo adquiriría más bien la forma del rehén, de alguien que no puede escapar al compromiso: “Ser Yo significa, por lo tanto, no poder sustraerse a la responsabilidad (...) la responsabilidad que vacía al Yo de su imperialismo y de su egoísmo (...) lo confirma en su *unicidad*. La unicidad del Yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar” (Levinas, 2011: 62).

No obstante, para Dussel más allá incluso de ese tipo de *sustitución* ética, se encontraba todavía el *servicio*, el cual resultaba para él la única manera de *realizar* una práctica *afirmativa* de la exterioridad⁶⁷. Dussel introduciría el término *servicio* para hacer referencia a la noción hebrea de *habodah* que, según la reconstrucción etimológica en su obra el *Humanismo Semita*, implicaba un trabajo, labranza o cultivo (Dussel, 1969 [1964]:129). Mediante el *servicio*, que tenía también reminiscencias *cultuales*, Dussel intentaba expresar el sentido de una *praxis de liberación* de carácter meta-físico, a la cual en sus escritos tempranos llamaba *amor-de-justicia* y que más tarde vincularía a la *liturgia*, según él *obra del pueblo* [leiton-ergon], dentro del ámbito de lo político.

Para Dussel la política, y no la ética, resultaba realmente la filosofía primera, puesto que en la política “la exterioridad meta-física se concreta privilegiadamente” (Dussel, 2011b [1976]: 253). La política sería incluso considerada por nuestro autor como la *arquitectónica del ser*, dado que ésta era el ámbito de la *praxis* humana que se encargaba de realizar las estructuras existenciales de nuestro ser compartido: es decir, ahí se determinaban las formas comunes de nuestro vivir juntos. Por esa razón, el *servicio* al que se refiere Dussel implica sobre todo una reconfiguración del sentido de la *libertad meta-física* desde lo político. En otras palabras, se referirá así a la *realización* de las mediaciones prácticas que nos permiten responder *concretamente* al llamado del Otro, logrando *construir* prácticamente un nuevo Mundo, realizando *otro orden* de justicia.

El problema que Dussel encontraba en la interpretación levinasiana de la libertad *meta-física*, consistía en que en ella se había terminado por reducir toda política posible a una forma de la violencia, es decir, a la expresión práctica de una dominación ontológica. A pesar de haber

⁶⁷ Es preciso aclarar que el mismo Levinas también llegaría a hablar de una forma de la *praxis* en servicio de la alteridad, contrario a las críticas sobre la *equivocidad* del encuentro con lo *absolutamente Otro* de Dussel. Para ello, Levinas utilizaría figuras como la *diaconía*, la *liturgia* o la *Obra*, sobre todo en sus escritos tardíos: “La Obra pensada a fondo exige una generosidad radical del movimiento que va del Mismo hacia el Otro (...) significa para el agente: renunciar a ser el contemporáneo de la conclusión, actuar [pero] sin entrar en la Tierra prometida” (Levinas, 2011: 51).

pretendido salir de la tradición filosófica de Occidente, Levinas remitirá lo político al fragmento heraclitiano en el que la *guerra de todos es padre y de todos es rey*. Ciertamente Levinas encontraba algo problemático en lo político, pues llegaría incluso a asimilarlo con el *arte de prever y ganar por todos los medios la guerra* (Levinas, 2002: 47). Por eso la cuestión de lo político sería aquello que, en sus propias palabras, separaba su propio desarrollo de lo ético del elaborado por Dussel⁶⁸.

Desde esta nueva connotación política, el horizonte de justicia de la filosofía de la liberación intentaría rebasar incluso a la *sustitución* levinasiana que había reconfigurado al actor subjetivo (ahora como *rehén*): para Dussel, sólo podíamos servir al Otro en el compromiso práctico-concreto de la *construcción* de una *nueva* Totalidad *más justa*. Aparecería aquí el momento decisivo de una *dialéctica constructiva*, que transversalmente podía lanzar el Todo del *ser* a un tiempo nuevo, a una *novedad* histórica. Simbólicamente, esta interacción podía pensarse a partir de la contienda entre el *Rey* y el *Profeta*, entre el *poder* de la Totalidad y la irrupción interpelante de la *alteridad*:

“El ‘rey’, para ser éticamente justo, debe oír la voz del profeta y lanzar dialécticamente la Totalidad hacia nuevas posibilidades históricas. La profecía se hace real por el ‘rey’ (...) La filosofía se hace real en la política; la política sin la crítica filosófica cumple una tarea inmoral. La filosofía sin incidencia y compromiso políticos es una utopía, es irreal, es sofística. El filósofo pensará el camino que abrirá la Totalidad al Otro, pero será la Totalidad abierta dialécticamente la que servirá al Otro al incluirlo en la nueva Totalidad éticamente justa.” (Dussel, 2014 [1973]: 60).

Lo anterior, desde luego, resultaría irremediabilmente problemático para un pensamiento como el de Levinas, para quien la *Totalidad* y el *ser* eran justamente los nudos problemáticos de la tradición, aquello que debía llegar a superarse. La *historia* y la *política* se convertirían en eso que separaría definitivamente al discípulo del maestro, en donde para uno el despliegue del *ser* sería entendido como *historia*, siendo para Dussel más bien una *pro-creación analéctica*; y para el otro la *política* implicaría entonces no sólo la violencia ontológica, sino la *construcción* de un *nuevo* Mundo.

Para Levinas, la experiencia del encuentro con el Otro era tan irreductible a lo fenoménico que ésta resultaba más bien *asimétrica*. Inclusive en su obra tardía, el Otro adquiriría la forma de la “tercera persona”, más que la de un *Tú* interpelante al que puedo responderle, aún si fuera creativamente en el *servicio*. Esta implicaba una experiencia que, más allá de todo empirismo, nos

⁶⁸ En una entrevista realizada por R. Fornet y A. Gómez en 1982, que se incluye en la edición original en francés del libro *Entre nosotros*, Levinas señalaría: “He conocido a Dussel, que en otra época me citaba muy a menudo, y que ahora está más cercano a un pensamiento político, incluso geopolítico” (Levinas, 2001: 145).

permitía entrar en contacto con una *visitación*, irreductible a lo que *aparece* desde *lo Mismo*. Ante esta distinción categorial, la de la llamada *eleidad*, Dussel respondería algunos años más tarde:

“Por mi parte, no es que haya malentendido el problema del Tercero en Levinas, sino que creo que es una distinción innecesaria y que manifiesta una limitación (...) No es que la filosofía de la liberación abandone la fenomenología para pasar a la liberación, sino que [nuestra] fenomenología se desarrolla dialécticamente (en el sentido de Jean Paul Sartre en *Crítica de la razón dialéctica*) y permite pasar de una ética a una política. (...) Esto no es ya una *inadecuada* interpretación de Levinas, sino el desarrollo de posibilidades imposibles para Levinas” (Dussel, 2003: 119).

La interpretación que había hecho Dussel de la tradición semita-hebrea, implicaba que la historicidad no sólo fuera posible, sino que fuera incluso necesaria: porque ésta no era el desenvolvimiento dialéctico de *lo Mismo*, sino que era el resultado de una continua irrupción del Otro, la aparición de lo *nuevo* en la mismidad. El nacimiento de la novedad es siempre concreto, pues refiere a los *hijos* que van llegando al Mundo, como acontecimiento creativo que da lugar a un nuevo tiempo y una nueva historia, aunque nunca como *otro eslabón en un mismo ciclo eterno*.

La política resulta para Dussel el lugar en donde el Otro efectivamente podía llegar a aparecer como mi enemigo, como en el mito de Caín y Abel, cuando el primero termina cometiendo el fratricidio. Pero esto ocurría sólo cuando nos manteníamos encerrados en el horizonte de lo Mismo, como en ese caso arquetípico, por la vanidad. Sin embargo, para nuestro autor la política era también el espacio de la *praxis de liberación*, en donde podía concretarse un *don* ofrecido en gratuidad, que no espera ningún beneficio cuando decide verter su *obra* hacia el Otro.

Sin embargo, la misma finitud constitutiva que nos condiciona en nuestro *poder-ser*, fundaría también la corruptibilidad de nuestra *obra* en favor del Otro. Por eso Dussel diría que la *praxis de la liberación* se juega entre la corrupción y la perfección, sin ser ni una ni la otra. Si bien la *bondad* aparece en lo óntico como esa praxis que abre nuestro proyecto al Otro, inevitablemente ésta llegaría incurrir en nuevas injusticias. Puesto que no somos perfectos, tendríamos entonces que permanecer siempre con el *oído abierto*, para escuchar los reclamos de todas las *víctimas*: aquellos que sufren las consecuencias negativas, intencionales o no, de nuestros errores.

Todo esto implicaría, pues, la llamada *analéctica*: el cruce entre dialéctica y analogía que pretendía llegar a *crear* una nueva Totalidad, desde la convergencia en lo *semejante* entre *lo Mismo* y *lo dis-tinto*. La *analéctica* sólo podría comprenderse entonces por la *distinción meta-física*, pues a decir de Dussel esta analogía del *decir* del Otro no implica subordinar lo *exterior* al *ser*, como en

la *analogía entis* de Tomás de Aquino⁶⁹; más bien, con ella se intentaría asumir el nivel práctico de una *analogía fidei*, una en la que pudiéramos *interpretar* creativamente el *decir* del Otro. Saldríamos entonces de la *espera*, para *obrar* desde la *esperanza*, al decidir confiar en su palabra:

De lo que se trata ahora es de un método (...) que parte desde el Otro como libre, (...) desde su palabra, desde la revelación del Otro y que con-fiando en ella, obra, trabaja, sirve, crea. El método dia-léctico es la expansión dominadora de la Totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de ‘lo Mismo’. El método ana-léctico es el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad *desde el Otro* y para servirle (al Otro) creativamente (Dussel, 2014b [1973]: 161).

2.5 Vulnerabilidad y necesidad, el *a priori* corporal de la vida: de la pobreza absoluta a la potencia creadora del trabajo vivo

A pesar de todas las brechas y las bifurcaciones abiertas entre estos dos pensamientos de la *alteridad*, tanto para Dussel como para Levinas la corporalidad terminaría siendo una cuestión crucial, al elaborar sus desarrollos críticos contra cualquier Totalidad que se cierra sobre sí misma. La corporalidad nos dará cuenta de una característica sencillamente *irrebasable* en nuestra existencia como seres humanos. Nuestro carácter viviente, junto su vulnerabilidad y su cúmulo de necesidades orgánicas, resultará también aquello que nos permite entrar en *relación* con los Otros.

Como recién hemos visto, al analizar su categoría de *servicio*, para Dussel la Totalidad no resultaba por sí misma problemática: más bien lo sería cuando una *totalización* práctica terminaba cerrándose sobre sí misma, es decir, cuando ésta supone que su *realización* de lo potencial (su ordenamiento y concreción de las posibilidades prácticas) se encontraba *plenamente* realizado. Una totalidad cerrada sobre sí asumiría, por ejemplo, que nuestro saber coincide enteramente con la realidad; que todas las posibilidades teóricas o prácticas se encuentran agotadas en un sistema;

⁶⁹ Tomás de Aquino también retomó la “solución” aristotélica al problema de la *equivocidad* en los modos de decir el *ser*. Sin embargo, para él era necesario resolver un problema todavía mucho más complejo que el de la cuestión predicativa. Mediante la *analogía entis*, pretendería atender a la cuestión de la *participación metafísica* de lo divino en lo inmanente, el cual implicaba resolver el modo de la llamada *comunicabilidad* entre el plano trascendente (teológico) con el de la relación horizontal de las categorías en la *sustancia* (lo ontológico). Este sería el nacimiento de la *onto-teo-logía*. Ver: Ricoeur, Paul. (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Trotta, pp. 358-372

o inclusive que lo ya *obrado* posee un carácter infalible e insuperable. Sólo desde un horizonte ontológico que se remite a la vez a una *identidad originaria*, resultaba posible llegar a sostener aseveraciones tan desmesuradas como las del *idealismo absoluto* de F. W. Hegel: por ejemplo, cuando afirmaba que *todo lo racional es real y todo lo real es racional*, cayendo en la ilusión idealista de que lo real podía concebirse como el resultado del pensar⁷⁰.

Frente a ese tipo de pretensiones *totalizadoras*, Dussel defenderá que la razón ética-crítica solamente puede emerger cuando se escinde la identidad entre el *ser* o el *pensar* y la realidad. Hemos visto hasta ahora la manera en que la *alteridad* le había permitido a Dussel tematizar el nivel de lo *trans-ontológico*: la *exterioridad* a partir de la *proximidad* con el Otro, es decir, el encuentro pre-originario con su singularidad interpelante, que nos obligaba a pensar un tiempo y una obra más allá de nosotros mismos. Ahora veremos cómo la cuestión de la corporalidad le permitiría abordar otro nivel de la *exterioridad meta-física*: el de la *vida* como *prius*, es decir, como un nuevo nivel *pre-ontológico* de la realidad.

En su primer proyecto ético, es decir, los cinco tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973-1980), Dussel no había logrado encontrar todavía la manera de desarrollar explícita y filosóficamente el principio *material* de la ética: la cuestión de la *vida*, no como un fenómeno exclusivamente biológico, sino como el del *contenido* de toda nuestra existencia humana⁷¹. En ese primer proyecto ciertamente ya se habían abordado de diversas maneras la importancia de lo corporal, sobre todo al analizar algunos paradigmas de las culturas *semitas*, como la *carne* vulnerable y sufriente (por ello valor absoluto para la eticidad hebrea), o por el análisis de diferentes mitos de *resurrección* (el de Osiris, Dionisio⁷², los profetas hebreos o el del *mesías* cristiano). A pesar de elaborar estos desarrollos, Dussel no había logrado encontrar todavía cómo tematizar filosóficamente la llamada *aprioridad corporal de la vida* (Dussel, 2011b: 217).

⁷⁰ Al señalar esto, estamos desde luego conscientes de que en la filosofía de Hegel la noción de Razón tenía una fuerza crítica, histórica y objetiva. No era que Hegel pretendiera la existencia de una unidad *inmediata* entre la razón y la realidad [*Wirklichkeit*], sino que dicha unidad era resultado de un proceso histórico que iba adecuando lo existente a las formas de la razón. En nuestra opinión, este poderoso pensamiento podía llegar a ser criticable justamente cuando pretendiera haber alcanzado su realización plena, clausurando el potencial crítico de su desenvolvimiento dialéctico.

⁷¹ En contra de la interpretación *standard* del materialismo histórico, Dussel se percataría que el pensamiento de Karl Marx no se refería a la *materia* en un sentido físico-cósico, como positividad empírica [*Materiell* en alemán]. Dussel insistirá en considerar la diferencia semántica que existe con la palabra alemana que utilizaba Marx en sus desarrollos: *Material* (con a), que literalmente quiere decir *contenido* en ese idioma.

⁷² Contrario a la problemática interpretación que Nietzsche terminaría haciendo sobre el *cristianismo*, al reducirlo a la experiencia represiva del puritanismo pietista (que padeció personalmente), Dussel lograría demostrar la vinculación entre el mito de Dionisos con muchos otros mitos de resurrección *semitas*, incluyendo el del *christos* del cristianismo primitivo (Dussel, 2011a [1998]: 24-28).

Desde mediados de los setenta, nuestro autor comenzaría a distinguir un nuevo orden metafísico gracias al acercamiento con la obra de Xavier Zubiri: el de lo *real de suyo*, es decir, el de un *prius* de la realidad anterior a lo ontológico, anterior a lo que ya tiene *sentido* dentro de un Mundo. La *vida*, en tanto que misterioso fenómeno biológico que involucra un ordenamiento *autopoiético* de la energía y la materia (casi milagroso, por provenir hasta donde sabemos de lo inerte), pertenecería justamente a ese primer orden de lo real: es decir, lo *pre-ontológico*, aquel que nos permite desarrollar un nuevo criterio de verdad exterior a nuestros sistemas de pensamiento⁷³.

Los desarrollos de la Filosofía de la Liberación también se habían visto ya influenciados por los aportes de M. Merleau Ponty o de Michel Henry, sobre todo en reformulación de la fenomenología desde lo *sintiente* y la espiritualidad *encarnada*. A comienzos de los ochenta, Dussel acudiría también la crítica psicoanalítica de Sigmund Freud, con el fin de pensar una crítica al carácter represivo de lo erótico y lo pulsional en la racionalidad moderna⁷⁴. Poco a poco se iría descubriendo entonces el horizonte categorial de lo *corporal*, el cual le permitiría llegar a integrar, décadas más tarde, inclusive a los desarrollos neurobiológicos del *sistema afectivo-evaluativo* del cerebro humano (Dussel, 2011a [1998]: 104-105), en donde parece no haber ya separación física entre la conciencia y lo orgánico.

La obra del segundo Levinas resultaría también muy importante en estos desarrollos, al haber insistido en la *corporalidad* como un signo de nuestra insuficiencia constitutiva. Por eso Levinas hablaría del *deseo* (*désir*) como una suerte de pulsión *meta-física*, que nos arroja hacia el Otro, más allá de nuestra necesidad orgánica: como un *hambre* que no puede saciarse en mi cuerpo. Dussel interpretaría este *deseo* levinasiano, como una *pulsión de alteridad*, que nos mueve a *crear y salir* de *lo mismo*, en una necesidad que no puede ser satisfecha en nosotros mismos: nuestra corporalidad solamente *hospedaría* a este deseo *pro-creador* de la vida. Tal vez por ello, al decir de M. Blanchot, el *no-a-lo-corporal* se traduce *prácticamente* en un *no-al-Otro* (Blanchot, 1993).

⁷³ Dussel recuperaría más tarde, sobre todo durante la década de los noventa, la teoría de la *verdad* propuesta por X. Zubiri. Este autor definiría a la *verdad* como: “la actualización intelectual [que] envuelve lo actualizado como cosa que *ya* era en sí misma algo propio”. Así, la inteligencia humana sería, antes que nada, una intelección *sintiente* que logra aprehender sólo de manera limitada lo que es real por sí mismo, es decir, lo que existe independientemente de que sea captado por un ser viviente. Ver: Zubiri, Xavier. (1981). *Inteligencia sintiente*. Madrid: Alianza, pp. 230-231.

⁷⁴ Ver: Dussel, Enrique. (1977). *Filosofía ética latinoamericana: de la erótica a la pedagógica de la liberación*. México Edicol. Esta obra, que después resultaría polémica desde la perspectiva de los estudios de género (al grado de demandar una profunda reedición 30 años después), cuestionaría sobre todo al *principio de muerte* y el *complejo edípico* como no siendo constitutivos de la libido humana: tratarían de pensarse mejor como un cierre patológico.

Más allá de todos estos desarrollos filosóficos, será la noción del humano como sujeto de *necesidades*, es decir, como origen del trabajo y de su respectiva organización institucional en un orden económico, el lugar en el que nuestro autor encontraría un espacio teórico definitivo. Dussel comprendería a la *economía* no como una disciplina teórica entre otras, sino como el ámbito de la existencia humana que involucra simultáneamente una relación entrelazada entre el hombre y la naturaleza (la *poeisis*) y la persona con otra persona (una nueva noción de la *práxis*). Es decir, como un sistema institucional de intercambio de los *productos* del trabajo humano.

La importancia de centrarse en lo económico tal vez podría explicarse también debido a que, históricamente, la *descarnación* de la cultura occidental, el no-a-lo-corporal que se radicalizó de forma destructiva en la Modernidad, se realizaría plenamente sólo hasta alcanzar en su sistema económico una fase capitalista. El sistema-mundo que irá imponiendo poco a poco al Capital, devendría en un orden que ya no sólo negaba el carácter de lo corporal en el individuo, sino que ahora necesitaría producir *pobreza* y *desnudez* para lograr acumular incesantemente ganancias abstractas. Por ello, el momento marxista de la Filosofía de la Liberación, como etapa de una crítica radical al capitalismo, se tornaría el punto de quiebre definitivo que le permitiría a nuestro autor desarrollar teóricamente la afirmación de la corporalidad de la vida dentro de su propuesta ética.

A finales del siglo XX, el marxismo había perdido ya su auge en el mundo occidental, sobre todo por cuestiones políticas, sobre todo por el declive inminente de la URSS. Teóricamente, el materialismo histórico había caído en una fosilización *acrítica* en sus interpretaciones hegemónicas⁷⁵, al grado de haberse convertido incluso en un pensamiento dogmático. A pesar de ello, justo por esos años Dussel emprendería un arriesgado y novedoso acercamiento a la obra madura de Karl Marx, en donde elaboraría una impresionante y profunda inmersión dentro de este pensamiento: analizaría lenta, detalladamente y en su idioma original, todos los manuscritos de las diferentes redacciones del proyecto del *Capital* (incluso algunos todavía no editados en alemán).

Si Hegel pudiera llegar a ser considerado como el *pensador más sistemático de la Totalidad*, al decir de Dussel, Marx resultaría su más grande crítico por haber logrado desactivar este sistema desde su propia *lógica*. Como se sabe, Marx centró sus primeras críticas al sistema hegeliano, sobre

⁷⁵ El marxismo tradicional, que alcanzaba verdaderamente el estatuto de *moda* durante los años en que Dussel llegó exiliado a México, se había centrado sobre todo en la crítica al problema de la *propiedad privada* de los medios de producción; en la cuestión de la *alienación* de los productos del trabajo; o inclusive en la cuestión de la *crítica de la ideología* que, a partir de un comentario más bien marginal de Marx, distinguió a las llamadas *infra* y *supra* estructuras.

todo en contra de la *Filosofía del Derecho* y la *Fenomenología del Espíritu*, a partir del problema de la *alienación*: es decir, criticando la apropiación enajenante de los productos del trabajo⁷⁶.

Sin embargo, la crítica de Marx no se detendría para nada en estos desarrollos iniciales⁷⁷, pues más tarde desarrollaría una crítica sistemática en contra de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, en donde reside de cierta forma todo el poder teórico de este pensamiento de lo *Absoluto*. De acuerdo con Dussel, el aparato categorial de la Crítica a la Economía Política, que Marx comienza a elaborar en los llamados *Grundrisse* (1857)⁷⁸, le permitió llegar a formular la *teoría del plusvalor* por haber sabido invertir puntualmente todas las categorías de la *lógica* hegeliana.

No sería entonces casual que el orden categorial de la crítica de Marx se correspondiera al de la *Ciencia de la Lógica*: por ejemplo, el *Ser* (*Sein*) de Hegel, punto de partida, en tanto *permanencia* como *fundamento*, sería categorizado por Marx como el *valor* (*Wert*), que permanece y se *valoriza*; el *ente* (*Dasein*), como determinación del ser, se volvería la *mercancía* (*Ware*), la aparición fenoménica del *valor*⁷⁹. Este ascenso dialéctico culminaría en la inversión definitiva de la categoría hegeliana de *esencia*, la cual era conceptualizada por Hegel también como *permanencia*, aunque ahora en tanto que *proceso*: involucrando así a la totalidad de las múltiples determinaciones de la *Idea Absoluta*, en una rotación ascendentemente como *círculo de círculos* (Hegel, 1982: 581-582).

La inversión que haría Marx a esta categoría, con su noción de *Capital*, como el *proceso* por el cual el *valor que se valoriza a sí mismo*, implicará la existencia de una determinación que *añade* un *valor* desde la *nada* (*aus Nichts*) de esta Totalidad: “La diferencia, sin embargo, se encuentra en que para Hegel la *esencia* es ‘idéntica consigo misma’, la *esencia* es la identidad originaria. Para

⁷⁶ Por eso, programáticamente, el Manifiesto del Partido Comunista de 1848, redactado por Engels y Marx (con apenas 30 años), ubicaría a la *propiedad privada* (es decir, el control de los medios de producción para producir ganancias privadas) como el principal problema social a combatir.

⁷⁷ Hemos destacado anteriormente los grandes aportes críticos de un pensador como Jacques Derrida. Sin embargo, en este punto quisiéramos señalar que encontramos su crítica al “positivismo” del joven Marx, desarrollada en su obra *Espectros de Marx* (1995), como un análisis francamente limitado. De acuerdo con Derrida, Marx habría querido *conjurar* al *espectro* remitiéndose a la *positividad* del cuerpo. Estos comentarios resultarían tal vez válidos a lo sumo durante la primera etapa del pensamiento de Marx. El mismo Dussel había llegado a criticar de manera similar a Marx, desde su desconocimiento. Sin embargo, Dussel superaría las limitaciones de estas primeras críticas al desarrollar una lectura trans-ontológica del Marx maduro: el de los *Grundrisse* y el *Capital*, etapa definitiva que no cita para nada la lectura de Derrida. El desarrollo de la crítica a la Economía Política no pretendería en absoluto convertirse en una ciencia positivista, sino que trataría más bien de denunciar la injusticia del sistema capitalista, invocando precisamente la *presencia de una ausencia*, poniendo en evidencia la *ausencia de la presencia*: el trabajo vivo negado, pero creador.

⁷⁸ Marx, Karl. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*. México: S. XXI.

⁷⁹ Seguiría así sucesivamente este desarrollo crítico: a la primera determinación del *Ser* en la *Lógica*, la *cualidad*, le correspondería el *valor de uso*; a la *cantidad*, el *valor de cambio*; a la *medida*, el *dinero*, etc.

Marx, en cambio, el capital no es idéntico a sí mismo. En el momento de la acumulación hay más valor (plusvalor) que en el origen del proceso de producción” (Dussel, 2007c: 218).

De acuerdo con esta original lectura *meta-física* que nos propone Dussel, la clave de toda esa inversión crítica, a la *Totalidad ontológica* que en Hegel era la *Idea* de carácter absoluto, consistirá en que el Capital depende constitutivamente de la *subsunición* de una *exterioridad*, es decir, un concepto inadvertido por las interpretaciones hegemónicas: el *trabajo vivo* (*lebendige Arbeit*).

Marx haría un tratamiento muy peculiar de este concepto en los llamados *Grundrisse*, pues nos lo presenta en un pasaje decisivo como una *exterioridad* al Capital en dos sentidos: 1) en tanto que *negatividad*, como *pobreza absoluta* (*absolute Armut*) pues refiere al trabajador expoliado y separado de todos los medios y objetos del trabajo, sobre todo por el tránsito violento que implicó la *urbanización* acelerada de la industrialización; 2) pero también y sobre todo, como como *positividad*, no como objeto físico sino como *fuerza viva del valor* (*lebendigen Quelle des Werts*): es decir, la actividad *creadora* de la corporalidad (*Leiblichkeit*) viviente, que en tanto existencia subjetiva libre se mantiene *afuera* de la totalidad fundada por el Capital (Marx, 2007: 235-236).

Al ser *subsumido*, incorporado como otra determinación de esta totalidad bajo la forma de *trabajo asalariado*, el trabajador es reducido a ser otro elemento más del *mundo de las mercancías*: algo que se funda en el capital y que por tanto tiene precio, pudiéndose comprar y vender en el mercado. De esta manera resultaría despojado del *libre uso de su corporalidad*, de su *potencia creadora*, para obtener a cambio tan sólo un pago por la utilización, durante cierto periodo de tiempo, de su *fuerza de trabajo*. Todo lo que *produce* en el *plus-tiempo de trabajo*, el tiempo posterior a la recuperación del costo de su salario, será acumulado por el Capital como *plusvalor*. No habría que perder de vista que sólo gracias a esta exterioridad viviente “hay nuevo valor sin aniquilación del valor viejo y, además, esto lo hace gratuitamente” (Dussel, 2007a [1985]: 174).

El *trabajo vivo* resultará pues la clave para desarrollar una crítica de carácter ético a todo este sistema económico propio de la Modernidad: un orden que necesita producir *pobreza* para lograr acumular *riqueza*, el *plusvalor* como acumulación de vida, como muerte del pobre. El *pauper* al que se refiere literalmente Karl Marx, no remitirá entonces para nada al sentido cotidiano de la *pobreza*, es decir, la de aquellos que no tienen dinero o no logran cumplir los parámetros de consumo de cierto estilo de vida. Esta categoría implicará más bien la denuncia ética de una situación violenta e injusta de exclusión y despojamiento que sufren en su corporalidad (*Leiblichkeit*) los seres humanos, a través de diferentes operaciones que llegan al grado de

deshumanizarlos completamente, hasta incluso negarles la vida⁸⁰. Paradójicamente, esta *desnudez* *viviente* resultará la *fente creadora* que permitirá toda acumulación de *valor*.

El concepto hebreo de *creación* (*barah*) se presenta históricamente como una categoría imposible de concebir desde la semántica griega, pues resultaba inasimilable a la *obra* (ergón), como el pasaje ontológico de la potencia al acto; o a la *producción* (poiesis), como una transformación física a partir de materiales existentes. De la misma manera, esta noción era esencialmente distinta a la interpretación legalista-latina que haría la cristiandad romana a partir del paradigma del *oficio* (*officium*), como la plena realización efectual del ser, analizada meticulosamente por Agamben. Por ello, los primeros cristianos tuvieron que traducir dicho término a partir de metáforas y figuras simbólicas⁸¹, pues aunque para esos pensamientos del *ser* existían *dynamis* o *efectos*, era imposible concebir un horizonte semántico en el que las cosas no se *realizaran* desde una potencia, sino desde una exterioridad absoluta y pre-originaria (an-arché) que daba lugar a lo radicalmente *nuevo*.

Este paradigma semita, reinterpretado desde la positividad cristiana del último Friederich Schelling⁸², sería reintroducido por Dussel en la discusión económica justamente también de una forma metafórica: no para sostener que los productos del trabajo humano proceden fácticamente, de manera literal, desde la *nada* (como en la hechicería, que más tarde devendría *fetichismo*)⁸³. Esto sería emular la pretensión auto-justificante de las ganancias del Capital. Al señalar que el *valor* procede de *la nada* (*aus Nichts*) como dijera Marx, probablemente siguiendo al último

⁸⁰ Despojándolo históricamente de su vínculo comunitario, de su propiedad colectiva, de sus medios de producción, de su propia cultura, hasta terminar por dejarlo *desnudo*: como si sólo fuera un *cuerpo* que tuviera que ponerse a la venta para poder subsistir.

⁸¹ Desde la traducción de los LXX, se utilizaban palabras griegas como *ktizein* (construir), *poien* (hacer), *themelioun* (fundar) de manera metafórica: ej. Dios *construye un palacio, establece templos, funda escuelas*, evitando siempre vincularlo a la acción de los artesanos, en tanto que trabajan una materia pre-existente. En *Romanos* (4:17) Pablo de Tarso expresará metafóricamente que dios puede *hacer a partir de lo que no es* (Kittel, Gerhard: 2002: 472-476).

⁸² Esta lectura propuesta por Dussel ha sido considerada polémica para sus críticos, sobre todo porque no ha podido comprobarse una relación *explícita* o *directa* de Marx con la obra del último Schelling (más que en menciones esporádicas en cartas). Dussel ha tenido que reconocer esta dificultad, sugiriendo que estas temáticas *flotaban en el aire* en los temas discutidos en Berlín de mediados del siglo XIX. (Dussel, 2007c: 219-220).

⁸³ Para una revisión genealógica del concepto de fetichismo, sugerimos revisar nuestro artículo: Orospe, Mario. (2016). “El concepto del fetichismo y la práctica del antifetichismo en la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel”, en *Latinoamérica. Revista de estudios latinoamericanos*. No. 62. En este artículo tratamos de clarificar la diferencia semántica que existe, a nuestro juicio, entre la *idolatría* que condenaba el judaísmo y el *fetichismo*, que surge durante la primera colonización cristiana del África Subsahariana.

Schelling (aunque no existan evidencias documentales de ello) se intentará remarcar más bien que existe y permanece un ámbito de una exterioridad a la Totalidad ontológica del Capital⁸⁴.

Este ámbito de exterioridad será justamente el del *trabajo vivo*, la corporalidad viviente que no podrá entonces ya tener valor económico, pues resulta la *f fuente creadora del valor*: esta actividad viviente plena, imposible de ser retenida o fijada, deberá tener más bien *dignidad*⁸⁵. Sólo habiendo desarrollado la importancia crítica de este poderoso referente Dussel podría ahora denunciar éticamente el sufrimiento corporal de las víctimas como una injusticia radical: ella implicaría la negación violenta del *desarrollo* de su propia *vida* (no sólo en términos biológicos, sino como el *contenido* que posee una dimensión sexual, económica, política, cultural, etc.):

“Esta es una ética de la vida. La negación de la vida humana es ahora nuestro tema. El punto de arranque fuerte, decisivo de toda la crítica como hemos indicado, es la relación que se produce entre la negación de la *corporalidad* (*Leiblichkeit*), expresada en el sufrimiento de las víctimas, de los dominados (como obrero, indio, esclavo africano o explotado asiático del mundo colonial; como corporalidad femenina, raza no-blanca, generaciones futuras que sufrirán en su corporalidad la destrucción ecológica; como viejos sin destino en la sociedad de consumo, niños abandonados en la calle, inmigrantes refugiados extranjeros, etc.) y la toma de conciencia de dicha negatividad” (Dussel, 2011a [1998]: 309).

Dussel encontrará así finalmente el punto de apoyo *material* para desarrollar cualquier ética-crítica. Quedará resignificado metafóricamente el vínculo entre el trabajo y los productos del trabajo, la corporalidad y la vida, la creación y el servicio en favor de las víctimas, superando en definitiva la reducción legalista del paradigma sacramental de la *liturgia* en el que recae Agamben: “nuestra intención es mostrar que el *culto* o la *liturgia* exige un momento *material*, objetivo, un producto del trabajo como relación de la *carnalidad* (...) cuyo estatuto es en sentido preciso, *económico*. Es decir, es una relación práctica (entre la comunidad celebrante y Dios: *relación persona-persona*) y productiva (*persona-naturaleza* a través del trabajo). (Dussel, 1993: 277-278).

⁸⁴ A partir de este ámbito de exterioridad se le podría devolver al Capital también su carácter histórico, por lo que podríamos reconsiderarlo como un orden social finito: ni insuperable en la historia, ni Absoluto en sus posibilidades.

⁸⁵ En su libro *Lo que queda de Auschwitz* (2005c), Agamben remitirá la noción de la dignidad al terreno de lo jurídico. De acuerdo con su rastreo etimológico, aunque el término *dignidad* hubiera sido introducido originalmente por los filósofos estoicos, su uso se consolidaría únicamente hasta entrar en la esfera del lenguaje del derecho público romano: ahí habría adquirido la connotación de “rango”, en el sentido público de una *jerarquía*.

No obstante, hemos ido descubriendo que este tipo de interpretaciones reductivas, por ser *juridizantes*, no son para nada extrañas en el desarrollo de toda su obra: continuamente el pensamiento de Agamben se ha limitado a ser una *crítica al derecho*, pero no ha logrado desarrollar una propuesta que resulte una *filosofía de la justicia*. En las conclusiones de esta tesis veremos por qué es posible sostener que *justicia* y *derecho* resultan siempre distintas.

2.6 Reflexiones finales: la Liberación como negación práctica del Fetiche. Afirmación del Otro negado como horizonte de realización de una vida humana inseparable

A lo largo de este capítulo hemos procurado descifrar aquello que podía llegar a significar el referente central de la propuesta filosófica de Enrique Dussel: es decir, la *vida humana*. Después de este análisis hemos visto que, a diferencia del sombrío diagnóstico de Agamben, el pensamiento de Dussel lograría desarrollar una noción por completo distinta alrededor de este referente.

La diferencia esencial entre ambos autores consistirá en que para Dussel la *vida humana* jamás podría pensarse sólo como el producto de una ficción impuesta por el poder, pues ésta siempre se encuentra *plena de contenido*: por su carácter histórico y su dimensión comunitaria; por su capacidad de *escucha* de la palabra revelada del Otro; por su corporalidad *sintiente*, que le permite entrar en la proximidad del encuentro cara-a-cara; por la capacidad creadora de su trabajo vivo; pero, sobre todo, por ser capaz de asumir una responsabilidad ética ante los Otros. Por todas estas dimensiones la vida humana resultará más bien el referente de exterioridad que se encuentra siempre más allá del *ser* y de cualquier *Totalidad* o *sistema* fundado sobre éste.

Vale la pena aclarar, ahora explícitamente, para despejar cualquier duda al respecto, que la Filosofía de la Liberación no es para nada una propuesta que postule un *humanismo ingenuo*: uno que defina a la vida humana como un ente superior a partir de una especificidad biológica, de una esencialidad o de un destino histórico-teleológico. Hemos visto que en realidad éste es un pensamiento mucho más complejo, pues habiendo pasado por la poderosa crítica heideggeriana de la llamada tradición *metafísica* de Occidente, que ciertamente fundaba cierto tipo de humanismo, también supo ir mucho más allá de ella. Su propuesta no sólo fue capaz de integrar los aportes de otros pensadores, como Levinas, Sartre, Ricoeur o Marx, sino que logró desarrollar un conjunto muy amplio de propuestas originales y novedosas sobre todo en el ámbito de lo *decolonial*.

En el primer apartado de esta segunda parte de nuestra tesis, analizamos cómo desde los estudios históricos, la filosofía de la cultura y una crítica decolonial, Dussel encontraría al comienzo de su camino de pensamiento una indicación determinante: el hecho de que no ha existido un sólo tipo de *humanismo* a lo largo de la historia, sino que en realidad ha habido una variedad de *comprensiones existenciales* sobre lo humano mismo.

Gracias a la adopción del elemento histórico como punto de partida, a diferencia del acercamiento arqueológico-paradigmático del diagnóstico de Agamben, Dussel comprendería que cada civilización elabora una variedad de contenidos culturales alrededor de este referente. Para ello, los humanos utilizamos elementos simbólicos y míticos, pero también hemos desarrollado explícitamente discursos antropológicos, es decir, “logos que el humano dice de sí mismo” (Dussel, 1974a: 14). Todos ellos producen una serie de consecuencias éticas en nuestra manera de vivir.

La ventaja de saber escuchar y *des-cubrir* otros tipos de humanismo, sobre todo aquellos que quedaron *encubiertos* por el proyecto totalizador de la Modernidad, consiste en que las escisiones supuestamente originarias e insuperables al interior del propio hombre, por ejemplo entre su *soma* [σώμα] y su *psykhé* [ψυχή]⁸⁶, o entre su *mente* y su *cuerpo*; así como el corte ontológico entre él y los demás vivientes, que para autores como el mismo Agamben o H. Arendt se mostraban en la separación griega entre la *zoé* [ζωή] y el *bíos* [βίος], quedarán contextualizadas en su justa dimensión. Desde un *lugar de enunciación* distinto, desde la periferia de esta narrativa, dichas problemáticas podrán ser situadas como el producto histórico de un lenguaje categorial específico.

Las supuestas aporías del *humanismo*, criticadas con tanta fuerza por Agamben por haber fundado la “máquina antropológica”, quedan así reducidas a ser contradicciones pertenecientes a un proyecto civilizatorio particular: ya no un destino inescapable que se posaría trágicamente sobre nuestra condición humana. Cuando permanecemos encerrados en el horizonte de “nuestra cultura”, no nos estamos interrogando realmente sobre las posibilidades existenciales del humano en general, ni podemos por tanto pensar tampoco en la posibilidad de *humanismos* distintos.

Antes de seguir avanzando, quisiéramos señalar, a la manera de una crítica, que al propio Enrique Dussel le faltó llegar a poner en cuestión con mayor profundidad algunos de los referentes conceptuales de los que se valió durante toda esta primera etapa. Consideramos que algunas de sus categorías podrían todavía ser sometidas a una *crítica decolonial*, pues, por ejemplo, una lectura reactualizada de su obra no podría perder nunca de vista que las mismas denominaciones *Semitas*

⁸⁶ Vale la pena mencionar que esta escisión ni siquiera era originaria para la propia cultura griega. De hecho, en sus primeros documentos escritos, es decir, los poemas homéricos, *soma* y *psyché* sólo se encontraban separados al momento de la muerte. En un seminario en el que pudimos participar hace ya algunos años, dedicado exclusivamente al estudio de esta temática dentro de la *Iliada* y la *Odisea*, pudimos constatar que el término *soma* se utiliza tan sólo una sola vez de manera separada, dentro de estos enormes textos (la referencia exacta se encuentra en: *Libro 11, línea 53 de la Odisea*). Además, es preciso señalar que esta expresión se utiliza ahí únicamente para referirse al cuerpo muerto, es decir, más bien al *cadáver*.

e *Indoeuropeos*, a partir de las que planteó muchas de sus tesis iniciales, fueron en realidad invenciones de la filología europea en el siglo XVIII.

Filólogos como William Jones, Franz Bopp o Ernst Renan, introdujeron en sus estudios de lingüística comparada estas designaciones a partir de la hipótesis de que existían diversas *linguas originarias*. Ese supuesto, realmente nunca *comprobado*, nos ayudaba a explicar la afinidad de los lenguajes en regiones geográficas específicas⁸⁷. Lo que comenzó siendo una hipótesis para tratar de ordenar el estudio de una realidad cultural compleja como el lenguaje, que nunca es estática, ni esencial, ni mucho menos tuvo tampoco ningún momento de pureza originaria, se iría convirtiendo poco a poco en una especie de *hecho histórico* para otras disciplinas como la antropología, la arqueología, los estudios culturales y la misma disciplina histórica.

La hipótesis de las “familias lingüísticas” originarias fue creando así todo un *corpus de saber* y toda una serie de *prácticas discursivas*, en el sentido de lo que Michel Foucault denominaba *regularidades del discurso*⁸⁸. Por ello, en 1978 Edward Said comenzaría a poner de cabeza estas clasificaciones, alegando atinadamente que formaban parte de aquello que llamó *orientalismo*⁸⁹. Dichas clasificaciones tendrían que tomarse como dispositivos funcionales al deseo “cristiano europeo” de marcar fronteras, en su empeño por agrupar a los árabes y judíos en un sólo grupo.

Es innegable que esos cortes conceptuales expresaban efectivamente ciertas regularidades culturales y lingüísticas dentro de grandes regiones geográficas. Sin embargo, si tomamos como ejemplo el mismo relato bíblico del Éxodo, del que tanto se ha valido la Filosofía de la Liberación, inclusive ahora identificándolo como uno de los *paradigmas de la liberación* según sus momentos negativos y creativos (Dussel, 2016), no podríamos dejar de notar que, en los mismos términos de las divisiones culturales adoptadas por Dussel, tanto el Egipto que mantenía cautivos a los hebreos, como el pueblo liberador que se levantó contra esa injusticia, eran ambos “semitas”. De la misma manera, sería muy difícil no reconocer que hoy en día el *antisemitismo* más cruel y violento es el ejercido por el propio Estado de Israel en contra de los palestinos de la franja de Gaza.

⁸⁷ Como se sabe, los nombres de las lenguas originarias fueron incluso elegidos a partir de lo que se indicaba en una *leyenda bíblica*, que se encuentra en el Capítulo 10 del libro del Génesis. En ella se narra la vida de los primeros descendientes de Noé después del diluvio: “éstas son las generaciones de los hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet, a quienes nacieron hijos después del diluvio” (Gen, 10:1). Originalmente, la clasificación filológica distinguía entre tres grupos: semitas, cananitas y arios. Cada uno era descendiente de uno de los hijos de Noé. Incluso se decía que los semitas tenían rasgos femeninos por ser descendientes de Sem, mientras los arios rasgos masculinos, al descender de Jafet.

⁸⁸ Ver: Foucault, Michel. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 33-117.

⁸⁹ Edward Said define al *orientalismo* como una epistemología del imperialismo, integrada por un entramado de tesis antropológicas, lingüísticas, históricas y hasta raciales que la hegemonía occidental impuso a partir del siglo XVIII.

Por eso, ante la pregunta de cómo podríamos identificar mejor aquello que Dussel quiso recuperar de la llamada tradición *semita*, sin remitirlo sólo a la experiencia de un grupo cultural, nos gustaría retomar aquello que Maurice Blanchot sugeriría en un hermoso texto llamado *Lo indestructible* (Blanchot, 1993). Frente a la pregunta inicial de qué es el humano y cuál es su relación con el concepto de *lo judío*, Blanchot dirá que aquello no es una religión, raza o lenguaje, sino más bien una experiencia existencial. Ésta surge primero cuando se experimenta una situación negativa: la del exilio, el verse obligado a habitar un *no-lugar*; pero en su carácter positivo, dicha experiencia se consolida cuando se decide levantarse contra todo esencialismo territorial o racista.

A pesar de todo, consideramos que Dussel fue capaz de superar los problemas implícitos en el uso de estas categorías, sobre todo porque logró desarrollar en un sentido filosófico más profundo las sugerencias e indicaciones obtenidas durante sus estudios culturales. Las problemáticas de los diversos humanismos serían ahora desarrolladas de una manera tal, que ya no existiría espacio de interpretación para limitar la crítica a ningún rasgo cultural supuestamente *originario*, asimilando las problemáticas existenciales a ninguna lengua o cultura, ni mucho menos a ninguna una *raza*⁹⁰.

Nosotros, como lectores que reflexionan desde el presente con miras a las problemáticas del futuro, en medio de esto que parece ser la lenta finalización de una era todavía Moderna, no deberíamos perder de vista que no nos será posible regresar a la *pureza* incontaminada de ninguna cultura del pasado, pretendiendo desde lo mítico que ésta era mejor o que era moralmente superior por ser más antigua, es decir, por ser supuestamente más *originaria*.⁹¹

⁹⁰ Siguiendo la crítica al llamado *orientalismo* de Edward Said, el historiador de las religiones Gil Anidjar explica cómo la vieja hipótesis de los *semitas*, que revertía casi siempre en el anti-semitismo, poco a poco fue siendo sustituida por el racismo moderno del siglo XX. En nuestra era secularista, bajo el declive acelerado de la religión, el odio a una raza fue sustituyendo al viejo odio a la religión del Otro. Así desembocaría la historia de las hipótesis de las lenguas originarias. Ver: Anidjar, Gil. (2008). *Semites. Race, Religion, Literature*. Stanford: Stanford University Press.

⁹¹ Como se puede entrever, este comentario quisiera dirigirse contra aquellos discursos contemporáneos que han convertido las experiencias de los *pueblos originarios* latinoamericanos en un referente de pureza idílica. En un estudio llamado *Rebelión y Melancolía*, Michael Löwy y Robert Sayre analizaron el movimiento del Romanticismo europeo. Ahí harán algunas sugerencias muy interesantes sobre este anhelo de retornar al pasado. El punto de partida de su estudio sería cuestionar las críticas de algunos autores del siglo XIX y XX al Romanticismo, sobre todo de algunas corrientes marxistas, que lo identificaban únicamente como un impulso reaccionario y conservador. Para Löwy y Sayre era muy importante demostrar que en el romanticismo existió un fuerte elemento crítico que ejerció una férrea resistencia al proceso de modernización ilustrado. Sin embargo, como todo movimiento cultural complejo, éste no podría ser fácilmente simplificable. Por un lado, surgirían los románticos meramente melancólicos o *románticos de derecha*, quienes devendrían en movimientos conservadores que frente a la modernidad añoraban la vuelta a un pasado imaginariamente incontaminado (culminando incluso en el fascismo del S. XX). Por otro lado, estarían los románticos rebeldes, a los que Löwy y Sayre caracterizan como *románticos de izquierda*. Éstos otros rememoraban y anhelaban la *regeneración* de experiencias históricas concretas, practicando y cultivando una memoria del pasado, pero siempre proyectándola a la construcción de nuevos órdenes. Creemos que ahí está en juego una importante diferencia. Ver: Löwy, Michael; Sayre, Robert. (2001). *Romanticism against the tide of Modernity*. Durham: Duke University Press.

En ese sentido, otra de las categorías que encontramos problemáticas en el desarrollo filosófico de esta noción de la vida humana fue la de *analogía*, la cual también se involucra de cierta forma con el problema de la *identidad*. A través un cruce entre dialéctica y analogía, Dussel cree que es posible superar la *equivocidad* de la revelación del Otro. El problema principal con esta lectura es que el orden de lo *meta-físico* (*an-arché*) y lo *analético* (*ana-logos* o *ana-dialéctica*), no pertenecen en realidad al mismo orden semántico, como llega a sugerir nuestro autor⁹². Recordemos que, como el mismo Dussel señala en otras ocasiones, el prefijo griego *an* refiere a una “negación” o un “más allá”, mientras que *ana* remite a un “por sobre” o “encima de”. Sospechamos que la vía analógica terminaría subordinando la exterioridad a la identidad de lo *semejante* en lo *dis-tinto*, es decir, a la semejanza compartida, a la que siempre excederá algo.

Tal vez el orden de lo *meta-físico* se podría corresponder mejor con otro nivel del lenguaje que exploró el mismo Dussel, al abrir una lectura novedosa en las interpretaciones dogmáticas del pensamiento de Karl Marx. Éste sería el nivel semántico de la *metáfora* (*meta – pherein*: “trasladar más allá”), como esa figura del discurso que abre el sentido al trastornar la *semejanza*, al decir de Roman Jakobson. Creemos que lo liberador en esta figura consiste en que a través de ella podemos llegar a decir siempre lo *nuevo* aun cuando sólo tengamos *palabras viejas*, pues quien recibe la palabra metafórica del Otro es quien debe *interpretar* su sentido de manera siempre singular⁹³. No existe ahí pues una interpretación *primera*, un sentido originario por encima de los demás: al no hacerse explícita una *semejanza*, la metáfora nos compele a permanecer abiertos en la escucha.

Es probable que lo que nos asimila a todos nosotros como humanos no sea realmente ninguna semejanza compartida, sino justamente nuestro carácter incompleto: somos *semejantes* antes que nada por el hecho de que cada uno de nosotros es *dis-tinto*. Lo que desde la lógica del *ser* y el lenguaje predicativo de la ontología se podría considerar una ambigüedad insalvable, eso que Dussel llama problemáticamente desde Aristóteles *equivocidad*, podría ser concebido más bien

⁹² Por ejemplo, en este pasaje Dussel pareciera asimilar los prefijos *ana* y *an*, cuando realmente son distintos: “la praxis que se vuelca más allá del logos instaurado (...) es una praxis que supera la univocidad del ser en la analogía. Más allá (aná) [sic] del logos (*ana-logos*) se establece la justicia. El ir más allá del logos como horizonte ontológico político establecido es, por un momento, una *ana-arjia* [sic] (un “por encima del origen”: sin jefe).” (Dussel, 2014b 1973 :63).

⁹³ En su *Poética*, Aristóteles definió a la metáfora como una “transferencia del nombre de una cosa a otra” (Poet. 21, 1457b). Algunos comentaristas han considerado que ésta simplemente es otro tipo de analogía, la cual se utiliza cuando no hay nombres para designar a una cosa (por eso conserva siempre un elemento *enigmático*, pues es el interlocutor quien debe hacer la interpretación, al no quedar definida la *semejanza*). Sin embargo, es importante considerar que el mismo Aristóteles excluyó a la metáfora del lenguaje de la *ciencia* y la *ciencia primera*, por quedar fuera de *lo que se dice con propiedad*, aspecto necesario para la formación de las premisas y los silogismos Ver: Vázquez, Daniel. (2010). “Metáfora y analogía en Aristóteles. Su distinción y uso en la ciencia y en la filosofía”, en *Tópicos*, no. 38, 85-116.

como una *herida* existencial compartida que, al no cerrar nunca, podría emanar siempre una riqueza polisémica que no permitiría el cierre del *decir* humano.

Justamente para intentar resolver la cuestión de la *equivocidad* desde la analogía, nuestro autor recurrió a la dialéctica y retomó aspectos de la ontología, pues creyó que sólo estos elementos nos permitían “pasar de la mera interpretación a la transformación práctico real-histórica” (Dussel, 2011a [1998]: nt.132, pp. 386). ¿Qué quiere decir, pues, *transformación práctico real histórica*?

Como señalamos, Dussel considera que la acción humana siempre tiende a la *totalización*, pero en el sentido que Sartre le dio a esta expresión: es decir, como una unidad sintética que resulta retrospectivamente de nuestras acciones pasadas⁹⁴. Por eso cuando Dussel señala que la *Totalidad* es el horizonte constitutivo de nuestro *poder-ser* humano, es importante aclarar que no se está refiriendo exactamente a la misma noción negativa que ésta tiene para el pensamiento dialógico de Levinas. Más bien, con esta categoría indicará que la potencia humana siempre se concreta en la acción, pues su *praxis* y su *poiesis* devienen siempre en fijaciones estables: en *instituciones*.

Las instituciones surgen entonces de forma imprescindible, pero se dan en una manera ambigua: o bien pueden *servir*, o bien *servirse de* quienes las ponen. Por eso Dussel ha resaltado “la doble cara de toda institución” (Dussel, 2011a: 297). Nuestro autor terminaría afirmando así que la *potencia*, en el orden de *lo mismo*, o la *hiper-potencia*, desde el orden de *lo dis-tinto*, sólo pueden determinarse en un nivel ontológico: sin proyectarse en una Totalidad y sin constituirse fácticamente en un Mundo, en diversos sistemas o instituciones, permanecerían sólo como potencialidades sin realización efectiva.

Es en este pasaje creativo de lo *posible* a la *obra* (no sólo como *ergón*, sino también como *liturgia*, como *praxis de liberación*), donde entrará en cuestión la *dialéctica*: entendida como un encuentro diacrónico entre Totalidad y Alteridad, como lo positivo y lo negativo dentro de un proceso de creación-destrucción, más que como *despliegue desde* o *retorno a* una identidad originaria. Por todo esto, Dussel considera que desde la *analéctica* resulta posible decir que una Totalidad puede *crecer*, en términos cualitativos, *de manera justa* desde la exterioridad. El criterio práctico de justicia sería la corporalidad sintiente y sufriente: cuando existan víctimas excluidas en su posibilidad de reproducir su vida, esa *institución* debería ser transformada por ya ser injusta.

⁹⁴ Para una interesante clarificación de este concepto en la *Crítica de la razón dialéctica* ver: Jay, Martin. “De la totalidad a la totalización: el marxismo existencialista de Jean Paul Sartre” traducción de Leandro Sánchez Martín publicada en *Versiones 2ª época*, no. 11, pp. 162-205.

Creemos que, además de necesitar atender a todo lo ya expuesto, esta salida *analéctica* que pretendería superar la *equivocidad* del Otro al introducir su interpelación en la praxis histórica, requeriría urgentemente desarrollar algo así como una *filosofía de la historia*: sería necesario hacer explícito su sentido temporal, para impedir que ese proceso creativo y liberador se terminara neutralizando en el tiempo, al insertar el crecimiento *cualitativo* de la *Totalidad* en un continuo homogéneo, bajo el nombre de *progreso*; o bien, implicaría mejor renunciar definitivamente a la *filosofía de la historia*, asumiendo ahora plenamente la interrupción mesiánica del tiempo histórico.

Hemos visto que, con el paso del tiempo, la Filosofía de la Liberación decidiría colocar a la *vida humana* en el centro de todo su proyecto filosófico y político. Mediante esta noción, que buscaba enfatizar ante todo la cuestión de la *corporalidad viviente*, vislumbraría una posible salida a las ruinas de este proyecto civilizatorio que, a pesar de experimentar tal vez como nunca su quiebre de *sentido*, continúa imponiendo implacablemente su proyecto moderno en todo el planeta.

Habiendo elaborado todos estos desarrollos filosóficos, Dussel se enfrentaría así en los años noventa a los discursos hegemónicos de la época: principalmente, a la llamada *ética del discurso* de Jürgen Habermas y a la *pragmática trascendental* de Karl Otto Apel. Ambos referentes podrían concebirse como momentos de una teoría crítica que poco a poco también fue *descarnándose*, por perder el referente de la materialidad y limitarse a problematizar el ámbito de lo *formal* en su crítica.

En este diálogo, Dussel reformularía definitivamente su ética a la manera de *principios*, emulando de cierta manera la estructura argumental de sus interlocutores. Definiría concretamente tres principios: el *Principio material*, el *Principio formal* y el *Principio de la factibilidad*. Dicha formulación definitiva, que a nuestro sentir solamente sintetizaba lo que para Dussel eran desde el comienzo los elementos constitutivos de la *vida humana* (lo corporal, el habla y la acción), se desplegaría a su vez en dos momentos dialécticos diferentes: uno *positivo-arquitectónico*, que se encargaría de considerar la institucionalización de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana⁹⁵; y otro momento *crítico-negativo*, que denunciará la imposibilidad de vivir de

⁹⁵ El filósofo mexicano Mario Rojas ha criticado a Dussel por definir a la vida como el *criterio material universal* de la ética. Según su crítica, lo anterior podría derivar en un *antirracionalismo biólogoista*. La pregunta con la que trata de articular toda su argumentación es: “¿Qué significa *desarrollar* la vida?”. Habría que señalar, primero que nada, que si bien para Dussel el principio material es ciertamente el *genéticamente* primero, con ello no se niega ni se demerita para nada a los otros principios: el formal-racional o el de factibilidad-acción; tampoco se les contraponen ni se les enfrenta. Por otro lado, cabe recordar que para Dussel la vida humana está siempre fundada en un Mundo, pero resulta abierta, en el sentido trans-ontológico y ético del término, por el Otro. Por ello, no sería posible decir que ésta pudiera tener un destino *teleológico* en el sentido hegeliano que pretende desarrollar Rojas: su desarrollo no estaría nunca determinado de antemano desde *lo mismo*, pues *desarrollo* aquí significará *creación de lo nuevo*, aunque siempre *condicionado* por la política y la historia. Lo que Rojas parece pasar por alto es que atrevernos a decir lo que el humano

aquellas víctimas excluidas dentro de los sistemas ya instituidos. Con este conjunto de categorías, elaboraría en sus obras de madurez nuevas consecuencias en diversos campos prácticos, como el político (con los, hasta ahora, dos tomos de su *Política de la Liberación*), o el económico (con sus *16 Tesis de Economía Política*).

Tal vez el límite de todo este proyecto ético pudiera ser, al menos aparentemente, que sólo se ha referido a las problemáticas de la *vida humana*: es decir, todavía estaría inscrito dentro de las fronteras del antropocentrismo occidental. Sin embargo, ya desde la *Ética de la Liberación* de 1998, pero principalmente en sus obras más recientes, como en las *14 Tesis de Ética*, Dussel ha ido enfatizando cada vez más la necesidad de problematizar cuestiones que se relacionan también con nuestra responsabilidad frente a la *vida negada* de la biosfera. Por ello, nuestro autor insistirá en que el humano no es realmente la frontera de su propuesta filosófica, pues desde estas bases filosóficas podría llegar a pensarse más allá de esta “región” de la ética: por ejemplo, al decir que el problema de la destrucción ecológica es en realidad también una *cuestión humana*⁹⁶.

Antes de concluir esta segunda parte, quisiéramos elaborar algunas reflexiones sobre los epígrafes con los que decidimos abrir este capítulo, pues condesaban de cierta manera todo lo que ha pretendido ser desarrollado. El primero de ellos se encuentra en el §26 de la primera formulación de la *Ética de la Liberación*. Se decía ahí, en el segundo volumen que abarcaría ese ambicioso proyecto llamado *Para una ética de la liberación de latinoamericana*: “[Todo Otro es Santo, en cuanto inalienable, misterio, libertad, exterioridad, in-comprendido]” (Dussel, 2014b: 26 [1973]).

debe-ser implicaría ya entonces un *dispositivo antropológico*. Rojas, Mario. (2005). “Vida humana, razón humana, razón objetiva. Crítica racional de la crítica de Dussel a la razón”, en *Andamios*, vol. 2, no.3, pp. 79-105

⁹⁶Aunque esta respuesta pudiera llegar a ser válida, creemos que con ella todavía no se llega a explorar realmente la posibilidad de que en tanto vivientes humanos seamos capaces de entrar en una *relación dialógica* con lo que desde la Modernidad concebimos reductivamente como *naturaleza*. Para eso tendríamos ya que explorar otros referentes simbólicos y míticos, como el mito de la *Pacha Mama*, o acudir a incluso a otro tipo de discursos filosóficos, como el desarrollado por el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro, sobre el pensamiento amerindio; o incluso al mismo Martin Buber, para quien la relación recíproca entre *yo* y *tú*, también era extensible a la relación con *el árbol*.

Con estas palabras, que en el propio texto original aparecen entre corchetes, Dussel se encontraba comentando un versículo del libro del profeta Isaías (Isaías 1,4)⁹⁷. Intentaba con ello explicar, remitiéndose al horizonte simbólico de la tradición semita, en qué consistía el *mal* en un sentido ontológico: es decir, al cierre *totalitario* de una Totalidad, aquella tentación de divinizar cualquier orden humano, a la cual desde la influencia de la obra de Karl Marx llamaría *fetichismo*.

Hemos elegido este pasaje en particular porque a nuestro juicio condensa, tal vez a la manera de una mónada benjaminiana, gran parte de la fuerza crítica de este pensamiento. Gracias a que su pensamiento supo desarrollar filosóficamente este referente simbólico de la exterioridad positiva, su propuesta ética logró ir más allá de la Totalidad cerrada de la ontología.

Curiosamente, en este fragmento, que errónea e ingenuamente podría caracterizarse como perteneciente sólo a una discusión dentro del ámbito restringido de la *teología*, la exterioridad es nombrada como lo *Santo* y no como lo “sagrado”. Esto resulta notable en el contexto de nuestras críticas hacia la categoría agambeniana de lo *Sacer*, pues aquí Dussel parece estar remitiéndose a una noción distinta de la *sacralidad de la vida*. Es decir, ya no a la de su carácter negativo, tematizado tan insistentemente por Agamben a lo largo de todo su proyecto intelectual: es decir, ese acto violento que separa arbitrariamente del *uso* algunos objetos para disponerlos al sacrificio.

En ese sentido, decidimos comenzar con ese epígrafe porque también nos llamó mucho la atención que esa primera frase se encontrara escrita entre corchetes, es decir, como algo oculto o de cierta manera escondido a la mirada del lector: tal vez como debajo de esa caja de espejos donde la teología ha quedado relegada en el juego filosófico que domina nuestro tiempo, pretendiéndose únicamente “racional” en el sentido de la Modernidad Ilustrada. En contraste, la Filosofía de la Liberación supo desarrollar desde sus orígenes un pensamiento crítico que no cayera en las trampas de ese jacobinismo *secularista* o de un cierto marxismo ortodoxo, los cuales la descalificaron y la minimizaron bajo el apelativo de *teologal* desde su surgimiento.

La Filosofía de la Liberación supo, desde su comienzo, que este enano, jorobado y feo, podía ser más bien nuestro más grande aliado en la lucha por la vida, como lo sugiriera Walter Benjamin en su profética Tesis 1 sobre el concepto de historia. Por ello, el segundo epígrafe que incluimos trataba de aclarar qué podría significar ese *amor de justicia* al Otro al que se había hecho referencia,

⁹⁷ De acuerdo con la traducción contextual al español de la biblia hebrea, el texto completo de este versículo dice: “¡Oh gente pecadora, pueblo cargado de maldad, generación de perversos, hijos depravados! Abandonaron a YHVH, despreciaron al Santo de Israel y se volvieron atrás” (Isaías 1,4). Ver: Santa Biblia [Biblia Hebraica Stuttgartensia]. (1999). Traducción contextual al español por la Sociedad Bíblica Iberoamericana: Broadman & Hoalman, pp. 697.

aunque ahora en términos prácticos: es decir, como el acto de saciar el hambre de la corporalidad viviente que sufre. Cabe destacar también que el segundo epígrafe proviene justamente del análisis de una *metáfora teológica* escondida en el propio pensamiento de Karl Marx.

Tal vez por todo esto, podemos decir que la ruptura más importante que encontramos en del pensamiento de Dussel, efectivamente sería aquella que recibió del pensamiento de Marx. Pero no sólo por sus importantes desarrollos en la *crítica de la economía política*, que le permitieron enfatizar la importancia de la corporalidad y lo viviente; sino también y sobre todo como referente filosófico que le permitió elaborar una crítica a la *religión* de la Modernidad. Recordemos que, al decir del propio Marx: “Para Alemania, en resumen, la crítica de la religión está terminada y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.” (Marx, 1968: 71). Por eso la categoría del *fetichismo* se convertiría en la matriz definitiva de toda su crítica, al grado de que Dussel la utilizará ya no sólo como una simple alegoría para referirse a la aparente *vida* de las mercancías, sino como el instrumento metafórico categorial de cualquier crítica posible a la negación de la vida ajena.

Como vimos, Dussel asume la finitud de toda *acción e institución* humana, pues sostiene que ninguna es completamente infalible ni tampoco eterna (inclusive por la propia misma ley termodinámica de la entropía). Por eso señalará que toda Totalidad tiende eventualmente a *fetichizarse*, es decir, a incurrir en un cierre autorreferencial. Esa autoconservación terminará poniendo a su servicio a la misma reproducción de la vida humana. Sin embargo, frente a cualquier sistema fetichizado, la vida humana irrumpirá en el rostro sufriente de quien que no tiene precio, ni tiene derecho, sino que tiene más bien *dignidad*: no por ocupar el más alto rango jurídico, sino porque es la fuente desde donde emanan tanto el valor económico como las instituciones jurídicas.

La vida humana no tiene valor, sino que pone los valores; tampoco se somete a un rango jurídico, sino que es la fuente de la justicia, pues es quien pone las formas del derecho. Su *dignidad* no puede apelar tampoco a la obligación impuesta y sancionada por la *fuerza de ley*, fundamento oculto de la excepción, sino que aparece bajo la forma de un mandato: nos exige respeto por habernos sido legado desde el temor reverente de la *santidad*. Es decir, ya ahora una nueva figura de lo sagrado que refiere a nuestro encuentro aproximativo con el Otro a partir de la enseñanza.

Cuando la vida de los *Otros* se ofrece en sacrificio en favor de cualquier *fetiche*, cuando éste se asume como lo primordial y lo eterno, irrumpirá la ética y la justicia para emprender la tarea política de la liberación. “Ética” y “justicia” pertenecerán entonces ya al nivel trascendental del *decir* y no a al reducido ámbito del *derecho*, de lo ya fijado o determinado en el ámbito de lo *dicho*:

esto nos permitirá plantear una crítica a todo *Mundo, sistema* o *institución* históricamente constituido. Pero también hemos visto que esta propuesta no sólo ha pretendido detenerse en el nivel testimonial de la denuncia o el grito, sino que se ha intentado lograr ir más allá de la etapa destructiva-negativa de la crítica: ha pretendido identificar los criterios que podrían orientar positivamente nuestra praxis de una manera *positiva*, para *poder-poner* las nuevas mediaciones que desarrollen esa vida negada.

Estos son, pues, los alcances del antifetichismo de Enrique Dussel, aunque para el lector no familiarizado con estos conceptos todo este lenguaje metafórico pudiera llegar a bordear el peligroso lenguaje teológico-político del *paganismo*: es decir, el de la descalificación de la religión del Otro a partir de una *distinción mosaica* que diferenciara “una religión verdadera” de una “religión falsa”⁹⁸. Sin embargo, no debemos olvidar nunca que el *antifetichismo* de la filosofía de Enrique Dussel pertenece no al orden de lo teológico, sino al de la *metáfora teológica*: el afuera en su filosofía no es aquello que durante mucho tiempo se nombró *Dios* en “Occidente”, es decir, una entidad metafísica suprema, causa primera y sede de todos los máximos atributos del Ser.

El afuera de este pensamiento será más bien otra manera de ligarse prácticamente con la trascendencia, tal vez incluso como en una experiencia *profana* de la divinidad, aunque Dussel se resista hasta el último momento a referirse a dicha sustantividad humana bajo estos nombres. El afuera *trans-ontológico* de esta filosofía consistirá entonces en lograr asumir el compromiso ético con el rostro humano, carnal y palpitante, que con su llamado y en nuestra relación *cara a cara*, irrumpe y se nos revela como una huella viviente del Infinito.

⁹⁸ El concepto de *distinción mosaica* sería propuesto hace un par de décadas por el egiptólogo Jan Assman, quien analizaría la ruptura histórica que implicó el paso del *politeísmo* al *monoteísmo*: es decir, la transición de una religión etnocéntrica de carácter comunitario, a otra abierta de carácter potencialmente universal. Según Assman, esta transformación no sólo habría involucrado un cambio teológico, es decir, un abandono del politeísmo como expresión de la multiplicidad *cosmoteísta*, sino que lo decisivo en este cambio habría sido el de una *distinción mosaica*: es decir, la afirmación de que ciertas religiones son *ciertas* y otras religiones *falsas*. Para familiarizarse con el concepto sugerimos ver: Assman, Jan. (2006). *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*. Madrid: Akal.

CONCLUSIONES

*LA SACRALIDAD DE LA VIDA: NOTAS SOBRE
ALGUNAS CONSECUENCIAS POLÍTICAS*

La misión de una filosofía que esté al servicio de la historia es desenmascarar la autoenajenación del hombre bajo su forma profana, habiendo desenmascarado la forma sagrada de esa autoenajenación. La crítica del cielo se convierte en la crítica de la Tierra, la crítica de la religión en la crítica al derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política¹.

Karl Marx, “Introducción” en Para la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel [1843]

La teología trata imprudentemente en términos de ontología la idea de la relación entre Dios y la creatura. Supone el privilegio lógico de la totalidad, adecuada al ser (...) La noción de lo trascendente nos coloca más allá de las categorías del ser, si las nociones de totalidad y de ser se recubren (...) Lo trascendente es aquello que no podría ser englobado. Hay allí, para la noción de trascendencia, una precisión esencial que no utiliza ninguna noción teológica.

Emmanuel Levinas, “La creación” en Totalidad e Infinito [1961]

A lo largo de esta investigación hemos procurado descifrar algunas claves alrededor de la noción de *vida humana* en la obra de Giorgio Agamben y de Enrique Dussel. En nuestro análisis nos concentramos en problemáticas propiamente antropológicas, como la cuestión de la corporalidad y el lenguaje, la finitud y la apertura meta-física, la praxis y la responsabilidad ética, entre algunas otras. A todas ellas las identificamos como cuestiones previas y fundamentales en los desarrollos filosóficos de ambos autores. Ciertamente, con esto dejamos un poco de lado el ámbito de la reflexión sobre lo propiamente político, el cual ha sido sin duda central en sus obras.

En este último apartado intentaremos presentar algunas sugerencias explícitas sobre cuáles han podido ser entonces las *consecuencias políticas* de ambos pensamientos. Dichas reflexiones han sido denominadas por nosotros como *consecuencias*, debido a que en nuestro juicio se derivan justamente de lo que hemos identificado como las notas constitutivas de la vida humana, de acuerdo con cada autor. Partimos entonces de la siguiente intuición, que operó como la clave central de toda nuestra lectura: *la manera en que concebimos al ser humano desemboca en una concepción sobre lo político. Ambas nociones en conjunto, la vida humana y lo político, resultan a su vez en las posibilidades prácticas y las formas que podría adquirir el vivir juntos.*

¹ Traducción propia. Hemos puesto especial atención en el uso de la palabra *Heiligengestalt* (“forma sagrada”) en el idioma original. Resulta interesante que Marx se exprese a partir de la palabra *Heilig* que significa *santo*, en lugar de *geweiht*, que refiere a la noción negativa de la *consagración* como separación del uso. Consultado en *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie -1843*, en *Marx-Engels-Werke Band 1*, Dietz Verlag, Berlín, 1981, pp. 378 – 391.

Consideramos que para concluir esta investigación resulta necesario desarrollar con mayor profundidad el sentido de nuestra propuesta, la cual implicó formular una precisión conceptual dentro de esa especie de *teología profana* que desarrollan tanto Dussel como Agamben. Trataremos así de clarificar porqué y en qué sentido es posible, incluso tal vez necesario, defender que la *vida es sagrada*, para lograr asumir nuestra responsabilidad ante la vida negada de los *Otros*.

Como se puede anticipar, esta afirmación no podría ya remitirse para nada al sentido de la separación jurídica de lo *sacer*, que Agamben critica atinadamente. Más bien, si pretendiéramos llegar a proponer una forma de la sacralización diferente, para lograr salvaguardar a la vida de su destrucción, sería porque ella nos suscita hacia una apertura a *lo santo*: es decir, a un camino de justicia que sigue un referente de exterioridad que no puede fijarse nunca en ningún orden mundano. Exploraremos entonces las implicaciones que tendría la distinción entre las particularidades de *lo sagrado* y *lo santo*, como dos figuras divergentes de lo divino, las cuales se presentarán, respectivamente, como *negatividad*, en tanto sustracción violenta al *uso* y como *positividad*, en tanto afirmación de lo protegido por una sanción no jurídica, sino *reverencial*.

Para tratar de abrir nuestras conclusiones hacia nuevos horizontes, en lugar de cerrarlas sobre supuestas certezas encontradas, hemos decidido vincular las *reflexiones finales* de cada capítulo con diversos desarrollos sobre lo político elaborado por nuestros autores. Creemos que, al explorar las consecuencias políticas de esta otra figura de lo divino, es decir, la *santidad* con relación a la vida humana, será también posible explicar por qué para nosotros tratar de ir filosófica y prácticamente *más allá del ser* y de su *dialéctica*, no significa quedarse a la espera de una *equivoca* experiencia mística inefable o de una denuncia profética justa, pero *impracticable*. Más bien, este esfuerzo tal vez podría resultar en la apertura de un camino de liberación que nos permita pensar y posiblemente practicar una nueva *política mesiánica*: una que ya no quede fijada y reabsorbida por las categorías ontológicas que no le han permitido florecer hasta ahora.

Antes de comenzar este último desarrollo, quisiéramos aclarar que en lo siguiente no pretendemos presentar una defensa de la posición de ninguno de los autores de esta tesis por encima de la del otro, a la manera de un jurado que tratara de decidir cuál de las partes en “disputa” tiene *la razón*. Más bien, buscamos analizar, en este espacio *limitado*, algunas reflexiones de nuestros autores para poder plantear ahora nuestras propias reservas y posibles desarrollos futuros. La profundización de estas intuiciones resulta ya, desde ahora, para nosotros una tarea pendiente.

3.1 Giorgio Agamben y Enrique Dussel: apertura de un diálogo filosófico en torno a dos *teologías profanas de lo sagrado y la nuda vida*

En esta investigación emprendimos un camino a través de las nociones de la *vida humana* en ambos pensamientos. En el caso de Agamben, el recorrido nos condujo de la *vida*, como fondo vacío de la máquina antropológica, a lo *humano*, como el producto *facticio* de los dispositivos de poder. En el caso de Dussel el desarrollo fue más bien inverso, ya que primero analizamos cómo logró resignificarse el concepto de *lo humano*, a partir de referentes y tradiciones culturales más allá del horizonte grecolatino, para finalmente encontrar en la corporalidad el punto de apoyo material para desarrollar toda una ética-crítica de *la vida*. El hilo conductor de este diálogo, si bien hasta ahora mantenido oculto por nosotros, fue el de tratar de analizar a profundidad la problemática de *la sacralidad de la vida*, a la que Walter Benjamin se refiere en un enigmático ensayo llamado *Para una crítica de la violencia*. Nos centraremos así en clarificar cuál podría ser el sentido de distinguir categorialmente lo *sagrado* de lo *santo*, en el marco de una discusión estrictamente filosófica.

Cabe advertir desde ahora que introducimos en esta discusión resultará sin duda polémico para cierta tradición en la filosofía que, especialmente a partir de la Ilustración, terminó levantando fronteras entre textos caracterizados como *teológicos* y otros que se presumirían como auténticamente *filosóficos*. Consideramos que esta separación resulta por sí misma problemática. En primer lugar, porque la dimensión antropológica de los mitos, la espiritualidad y las formas de ligarse con lo trascendente, que sólo en algunas culturas adquiere un carácter religioso, sería históricamente irreductible a la tematización discursiva que hace la *teología*, alrededor de este ámbito existencial. En otras palabras, la teología sería en realidad una herencia del tratamiento discursivo de la filosofía occidental, por lo que está presente únicamente en algunas religiones y bajo ciertos contextos, pues no todos los sistemas de creencias tienen de hecho una teología².

² Cabe inclusive recordar que para autores como Paul Ricoeur sería el propio Aristóteles quien inventó un discurso ontológico sobre lo divino, en aquello que Kant llamaría después la *onto-teología*: “El problema de la identificación *ontología–metafísica–teología* lo ve Ricoeur como una de las cuestiones planteadas no sólo por Aristóteles sino en general por la filosofía griega, la cual *plantea la cuestión de saber si la ontología es necesariamente una teología racional* (...) esta coalición entre ontología y teología ha sellado, según Ricoeur, el destino de la metafísica occidental; la ontología orientada hacia la teología racional queda caracterizada como metafísica” (Herrerías, 1996: 15-16).

En segundo lugar, dicha distinción ilustrada entre discursos teológicos y filosóficos también resultará problemática para nosotros, porque ha pretendido presentarse como si fuera una especie de *racionalización* del pensamiento humano. Con esto no sólo se degradaría arbitrariamente el carácter racional de los mitos, sino que terminaría ocultándose así la continuidad histórica entre la Modernidad y la Cristiandad Europea. Creemos que un análisis crítico más profundo sobre las problemáticas políticas de nuestro tiempo debería comenzar entonces justamente por poner en cuestión el concepto mismo de *secularización*, sobre el cual se ha erigido toda esta frontera.

Desde comienzos del siglo XX, numerosos autores empezarían a abordar esta discusión, al grado de que para algunos, dicho debate podría caracterizarse como una especie de *querella*³, que habría involucrado a autores como Schmitt, Marquand o Blumenberg. Karl Löwith (1958), por ejemplo, sostendría que la secularización no habría sido una declinación del ámbito religioso, sino que habría implicado más bien un vaciamiento espiritual de las estructuras de la cultura judeo-cristiana. Representaría una transferencia de sentido de la esperanza en la salvación escatológica, hacia el plano teleológico de un *progreso* lineal de carácter mundano en la historia. Otro ejemplo de esta discusión sería el caso de Franz Hinkelammert, para quien los lazos entre la modernidad y la mitología siguen siendo tan fuertes, que llegaría incluso a sugerir la necesidad de desarrollar una *teología profana*⁴ para desactivar críticamente mitos como la *teología de la deuda*, desarrollada por Anselmo en el S. XI, de los cuales la Modernidad no sería sino una continuación. Esta sería entonces otra estrategia de la razón crítica, para desactivar de este modo mitologías destructivas con plena vigencia en el mundo profano, aunque éstas no se reconozcan como tales.

Por nuestra parte, coincidimos en que cuando se invisibilizan y se ocultan los fuertes vínculos históricos entre la Cristiandad y su deriva Moderna, la crisis de nuestro tiempo podría llegar a asumirse como una crisis insuperable, es decir, sin ninguna salida posible. En cambio, cuando la reconstruimos históricamente como la continuación de una mitología sacrificial, aunque ahora revestida por discursos ideológicos supuestamente laicos, como por ejemplo el cientificismo

³ Ver: Monod, Jean-Claude. (2015). *La querella de la secularización. De Hegel a Blumenberg*. Buenos Aires: Amorrortu; Marramao, Giacomo. (1998). *Cielo y Tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona: Paidós.

⁴ Estela Fernández y Gustavo Silnik publicaron en el año 2012 un libro con una serie de conversaciones con Franz Hinkelammert. En el prólogo de esa obra explican que “el título de este libro: *Teología profana y pensamiento crítico* [refiere a] un análisis penetrante y sin concesiones sobre las divinidades que pueblan nuestra sociedad secularizada y sobre los mitos que justifican la obediencia a su lógica *racional*; un análisis necesario, en tanto es la base sobre la que tiene que levantarse hoy un pensamiento que aspira a ser crítico” (Fernández y Silnik, 2012: 24).

o la tecnocracia economicista, podría resultar posible encontrar un *afuera* a este proyecto globalizador, que debería mejor ser denunciado como uno de índole totalizadora.

Tal vez resultará entonces necesario asumir la tarea de aprender a hablar de nuevo sobre lo reprimido, aquello que retorna siempre y de forma cada vez más destructiva, si deseamos encontrar una salida a la crisis de nuestros tiempos modernos. Precisamente siguiendo esta dirección y en contra de una cierta *sacrofobia* secularista predominante, Enrique Dussel y Giorgio Agamben comprenderían muy bien que los llamados *discursos teológicos* no eran para nada el ámbito de un orden irracional del discurso humano, que debería dejarse de lado en favor de la *racionalidad*. Más bien los considerarían el lugar indicado para desarrollar toda una racionalidad crítica diferente.

Agamben, por su parte, sostendría que la secularización no debe ser entendida como un *desencantamiento del mundo*, a la manera de Max Weber. Ésta habría implicado no un vaciamiento sino un desplazamiento de la estructura de sentido de la esfera religiosa hacia otras esferas, como las de la política y la economía modernas: “La secularización no es, entonces, un concepto sino una signatura en el sentido de Foucault y Melandri (...) las signaturas desplazan y dislocan los conceptos y los signos de una esfera a la otra (en este caso de lo sagrado a lo profano y viceversa) sin redefinirlos semánticamente” (Agamben, 2008: 18). La teología adquiriría por ello gran importancia en sus esfuerzos para rastrear y desactivar las signaturas políticas de nuestro tiempo:

“En los últimos años he enfocado mi investigación primero en el derecho y luego en la teología ¿Por qué? (...) porque quise entender *qué es la política*. Y tuve la impresión de que en las esferas jurídica y teológica lo que en la filosofía política se presenta a sí mismo como el *arcanum imperii* – el misterio del poder – se vuelve claro e incluso adquiere una suerte de transparencia.” (Agamben, 2012 [2009]: 35)

Por su parte, Dussel optaría por elaborar un tratamiento filosófico distinto alrededor de estas *narrativas racionales con base a símbolos*, como denominará a los textos míticos siguiendo los desarrollos de Paul Ricoeur. Por un lado, nuestro autor propondría hacer lecturas metafóricas de textos simbólicos en tanto que, a diferencia de la linealidad del lenguaje denotativo, “la metáfora *transfiere* el sentido literal (por ejemplo, el económico) de la referencia de un mundo, al sentido metafórico de otro mundo (el teológico)” (Dussel, 1993: 155). Encontraría entonces en las llamadas *metáforas teológicas*, por ejemplo, las elaboradas por Karl Marx, poderosas herramientas

críticas para combatir a los *fetiches* de nuestro tiempo⁵. Si, como hemos visto, el *antifetichismo* que propone ese autor depende no sólo de una negación, sino también de la afirmación práctica de una exterioridad antropológica, el discurso metafórico resultaría sumamente útil para abrir nuevos horizontes semánticos en las palabras, debido a la multivocidad connotativa de los símbolos.

No obstante, Dussel también trataría de utilizar dichos textos simbólicos de otro modo, intentando hacer con ellos además *determinaciones filosóficas precisas*. Para ello, trataría de definir analógicamente cada uno de los sentidos posibles en los símbolos que los componen. El problema con este segundo uso de los textos míticos es que, a nuestro juicio, involucra sobre todo aceptar la separación ilustrada entre teología y filosofía. De hecho, creemos que no es casual que nuestro autor se remita continuamente a la obra de Kant, *La religión dentro de los límites de la pura razón*, para justificar el uso filosófico de estos textos simbólicos bajo este otro acercamiento. Más adelante explicaremos por qué para nosotros la primera vía, la de la *apertura metafórica* a partir de símbolos, resultará más poderosa en términos críticos que esta otra, a la que podríamos caracterizar como una *fijación analógica*, a partir de lo que se señala en la siguiente cita:

No se trata de una recuperación filosófica de la teología, sino de la recuperación para la filosofía de textos fundacionales que poseen *implícitamente categorías críticas* que originaron una cultura (la de las cristiandades oriental, occidental, incluyendo la Moderna europea), y que pueden construirse como *categorías filosóficas críticas* (...) [éstas] pueden ser abstraídas de su entorno religioso y *fijadas* o determinadas unívoca o analógicamente en uno de los sentidos del texto simbólico. Esta determinación filosófica precisa (no ya con el *doble sentido* del símbolo) es obra de la filosofía política, en vista de una comunidad política secular. (Dussel, 2015: 109-110).

Más allá de las particularidades en los usos filosóficos que cada uno de nuestros autores ha hecho sobre los discursos teológicos, para nosotros tanto Dussel como Agamben deben ser considerados dos de los más notables exponentes de una tradición que, aunque históricamente ha sido muy polémica, ha producido innegablemente en sus desarrollos filosóficos una crítica radical a la Modernidad. Esta tradición sería denunciada por ambos bandos de la separación ilustrada, por ser a la vez “demasiado religiosa” para los discursos seculares y “demasiado atea” para los discursos teológicos. A pesar de ello, nuestros autores podrían considerarse herederos de un discurso crítico

⁵ Para Dussel el término *fetiche* posee un significado específico en diversas dimensiones analíticas: 1) en términos *lógicos*, el fetichismo convierte a lo relativo en algo absoluto; 2) en términos *ontológicos*, supone la absolutización de una totalidad, así como la negación y aniquilación de la exterioridad; 3) en términos *ideológicos*, implicaría un ocultamiento que mediante mecanismos ideológicos conferirá a las *hechuras* humanas un estatus *divino*.

heterodoxo, que terminaría encontrando en Walter Benjamin uno de sus más grandes referentes, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX. De hecho, valdría la pena considerar que ha sido justamente alrededor de las obras de Benjamin, aunque también de las de Pablo de Tarso, que nuestros autores han discutido más puntualmente, si bien *todavía no* de manera directa.

Lo que nos motivó originalmente a realizar este trabajo fue precisamente llegar a abrir un diálogo, ahora *directo*, entre estos dos autores. Nos interesaba sobre todo contrastar sus posiciones alrededor de algunas problemáticas planteadas por Benjamin en *Para una crítica de la violencia*. Como se sabe, este ensayo fue un intento para salir de una visión instrumentalista de la violencia, para que ésta dejara de considerarse una mera relación de *medios* y *fin*es entre el derecho y la justicia. En dicho análisis se plantearía entonces una diferencia central entre la llamada *violencia mítica* y la *violencia divina*, en donde la primera sería instauradora de derecho y la segunda sería revolucionaria. En medio de esta distinción, la *sangre*⁶ nos es presentada por Benjamin como el criterio fundamental para lograr diferenciarlas: “La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la mera vida, desde ella misma; la violencia divina sobre toda la vida, en favor de lo vivo. La primera exige sacrificios, la segunda los acepta”⁷ (Benjamin, 1999: 200).

Aún y cuando a primera vista pareciera que por su lenguaje y por los referentes filosóficos a los que ambos se remiten, Dussel y Agamben pudieran llegar a tener muchas afinidades, hemos descubierto a lo largo de esta investigación que sus diagnósticos y sus propuestas se orientan en realidad en un sentido muy diferente. Creemos que la distancia más grande que los separa podría verse reflejada precisamente en la interpretación que cada uno ha hecho, ya sea explícita o implícitamente, alrededor del enigma de la *sacralidad de la vida*, al que Benjamin se refiere en

⁶ En este punto quisiéramos sugerir que dicha indicación de Benjamin tal vez debería ser interpretada a partir del complejo significado que en la tradición hebrea y cristiana tenía la *sangre* como símbolo de la vida: “La sangre porta la vida continua de la especie (...) La creencia del AT en la santidad de la sangre subyace a la prohibición de comerla. En el sacrificio, la sangre portadora de vida es un medio de expiación (Lv. 17:11). *Derramar sangre* es destruir la vida, y por eso la expresión se puede usar para referirse a matar (cf. Mt. 27:4, 24; Hch. 5:28 [Jesús] y Mt. 23:30, 35; Lc. 11:50-51; AP. 16:6, 17:6 [profetas, santos, testigos])” (Kittel y Friederich, 2002: 34).

⁷ Traducción propia a partir del texto original en alemán que dice: “*Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloße Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen. Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an.*”. La traducción al español de Jorge Navarro Pérez, de la edición de las obras completas de la Editorial Abada, nos parece bastante confusa y con imprecisiones importantes, por lo que decidimos no utilizarla: “La violencia mítica es violencia sangrienta sobre la mera vida a causa de la violencia que le es propia; la violencia divina pura es, por su parte, ya violencia sangrienta sobre toda la vida, justamente a causa de lo vivo”. (Benjamin, 2007: 203). No entendemos por qué se dice ahí que la violencia divina es también sangrienta, además de que en dicha traducción se pierde toda la fuerza de la expresión *um Lebendiges willen*, que Jacques Derrida traduciría al inglés, en su conferencia *Force of Law* impartida en 1990 en la Universidad de California, como “for the sake of the living”. Ver: Derrida, Jacques. (2002). “Force of Law” en *Acts of Religion*. New York: Routledge, pp. 288.

otra parte de este texto: “valdría la pena sin duda investigar el origen del dogma de que la vida es, sin más, sagrada” (Benjamin, 2007: 205).

De acuerdo con nuestra lectura muchas de las divergencias entre estos pensamientos podrían sintetizarse en la postura que guardan, pues, respecto al carácter de la *sacralidad* en sí misma. Para Agamben la vida será aquello que podría ser caracterizado como lo sagrado por haber sido capturada por el poder soberano, quedando sometida a un poder de muerte que la separaría de sí misma. Por eso se preocuparía por criticar sobre todo el referente semántico de lo *sacer*. Para Dussel la vida también sería aquello que podría ser tomado como lo sagrado, pero en su caso porque ésta resultará una exterioridad trans-ontológica que siempre será inabarcable para cualquier totalidad. Su carácter sagrado apelaría más bien al servicio en favor del *Otro*, como una proximidad afirmativa de la alteridad. Por ello nos permitiría elaborar una crítica a toda forma del poder histórico fetichizado, en aquello que nosotros hemos vinculado con la semántica de lo *sanctus*.

Esta discusión resultaría muy importante en el horizonte de la crítica de nuestros autores, pues cabría recordar que, por ejemplo, el mismo Agamben inauguró todo su proyecto *Homo Sacer* justamente a partir de la premisa de que *la sacralidad de la vida humana* era el problema central de nuestro tiempo. Para él era urgente no sólo descifrar el funcionamiento de dicha sacralización, sino también explorar las consecuencias de concebir a la vida humana como lo sagrado mismo:

El principio del carácter sagrado de la vida se nos ha hecho tan familiar que parecemos olvidar que la Grecia clásica, a la que debemos la mayor parte de nuestros conceptos ético-políticos, no sólo ignoraba este principio, sino que no poseía un término para expresar en toda su complejidad la esfera semántica que nosotros indicamos con un único término: vida (...) la vida en sí misma no era considerada sagrada; sólo se convertía en tal por medio de una serie de rituales, cuyo objetivo era precisamente el de separarla de su contexto profano. En palabras de Benveniste, para convertir a la víctima en sagrada es preciso *separarla del mundo de los vivos, es necesario que traspase el umbral que separa los dos universos: éste es el objetivo de su muerte* (Agamben, 2006 [1995]: 89).

Anteriormente enfocamos nuestra crítica hacia Giorgio Agamben, porque a nuestro juicio en su pensamiento siempre se ha restringido la noción de lo *sagrado* al orden inmanente de la violencia: sobre todo, al orden de lo jurídico a partir de la figura romana de lo *sacer*. Consideramos que, al ampararse solamente en el sentido semántico de este paradigma romano, el orden de la exterioridad a lo ontológico quedaba anulado en toda su crítica. Aún más, con ello se terminaría reduciendo lo

trascendente a ser pensado tan sólo como el conjunto de disposiciones sacrificiales que, fundándose en la excepción, impondrían separaciones violentas y arbitrarias sobre la vida.

Sostuvimos entonces que tal vez por esta limitación Agamben no había llegado todavía a pensar realmente ningún horizonte de *trascendentalidad* respecto al plano ontológico, desde el cual pudiera esbozarse una salida a ese diagnóstico tan sombrío y, a pesar de todo, tan inquietantemente preciso que nos ofrece sobre el Mundo en el que vivimos en la actualidad. No habría podido elaborar, por ejemplo, una propuesta ética o una nueva política orientada hacia la *responsabilidad* y la *justicia*: no en el sentido legalista que una y otra vez critica, sino como la forma de adquirir un compromiso por la afirmación de la vida negada de los *Otros*.

Su horizonte práctico se iría enfilando más bien hacia aquello que él ha llamado *profanación*, en lo que traduciría y caracterizaría en términos políticos como *destitución*. Pretendería encaminarse con ello a la desactivación de la máquina antropológica del humanismo que, como explicábamos, resultaba de un cruce entre el comando sacramental y la ontología. Según Agamben, solamente por la vía de la profanación nos sería posible salvar la *impotencia* de lo humano, es decir, abrirlo de nueva cuenta a su propia indeterminación esencial, a su carácter de aquello que es *a-ergón* [sin obra]. Creemos que toda esta salida teórica y práctica podría ser entendida si tomamos en cuenta que el origen y el destino de su crítica fue el de la *sacramentalidad cristiana*, por haber instaurado toda una teología política bajo el nombre del *mesías*: consecuentemente, su horizonte sería reinterpretar el mesianismo como profanación del derecho.

Dussel, en contraste, encontraría en la sacralidad de la vida precisamente el lugar de la esperanza más profunda, pues posibilitaría en términos prácticos la liberación en favor de la vida de los *Otros*. Creemos que esta divergencia tan radical podría entenderse si recordamos cuál fue en su caso el punto de partida de toda su crítica: es decir, comenzaría todo su análisis recuperando la dimensión histórica, para tratar de ir más allá de los referentes grecorromanos. Por ello, desde un principio recuperó el núcleo semita de esta tradición (aunque después retomaría también referentes de muchas otras culturas que afirman la vida y la corporalidad). En el caso específico de su crítica a la Cristiandad, que al expandirse colonialmente podría ser considerada el origen histórico del mito de la Modernidad, Dussel tendría en cuenta desde el principio lo sugerido por el historiador de las religiones Julien Ries: “Para comprender lo sagrado del Nuevo Testamento es indispensable tener en cuenta la raíz hebrea de un lado, y la de la Biblia griega del otro” (Ries, 2008: 81).

Creemos que, a diferencia de Agamben, Dussel sí tomará en cuenta (aunque de una manera más bien implícita) este otro carácter específico de la concepción hebrea de lo sagrado⁸: es decir, la remisión a la santidad de una deidad viviente, que impone un mandato ético hacia el prójimo

Isaías 5,16 define a la santidad de Dios a través del concepto de derecho y justicia (...) El paso de lo sagrado a la santidad es la gran novedad introducida por Isaías. Estamos en presencia de una teología de la santidad (...) Dios es santo y consagra. [Pero] la santidad de las personas no es una santificación hecha por Dios, sino una exigencia que resulta del hecho de que Dios es santo. Los israelitas deben ser *qedoshim*, santos, porque el mismo Dios es santo, *qadosh* (Lv. 19, 44-45). (Ries, 2008: 78-80).

Después de estudiar atentamente estos dos pensamientos, tenemos la convicción de que no fue para nada casual que Dussel recuperara explícitamente muchos aspectos culturales de esta otra tradición, puesto que los paradigmas de las llamadas *culturas semitas* fueron aquello que posibilitó al comienzo toda su crítica a la Modernidad, que ahora se ha calificado incluso como *post-secular*.

Teniendo pues en consideración esta otra concepción de lo sagrado, creemos que sería necesario señalar que la tradición hebrea tenía también otra concepción sobre lo que implicaba la *desacralización* del Mundo: es decir, cuando un orden humano pretendía asumirse como lo divino mismo en la *idolatría* (lo que Dussel llamará desde Marx la *fetichización*), no era suficiente hacer sólo una profanación, una negación radical de su carácter trascendente. Implicaría además revertir dicha pretensión remitiéndose al referente contrario: en otras palabras, únicamente se podría desactivar la *sacralización* de lo mundano acudiendo a la *exterioridad*, a lo que es inabarcable por totalidad alguna. Por ello, en un ensayo llamado sugerentemente “Desacralización y Desencantamiento” que se incluye en su libro *De lo Sagrado a lo Santo*, Levinas diría:

Siempre me he preguntado si la santidad (...) pueda instalarse en un mundo que ya no fuese desacralizado. Me he preguntado – y este es el verdadero problema – si el mundo está lo bastante desacralizado como para admitir una pureza tal. (...) La sociedad verdaderamente desacralizada sería entonces la que detenga este artificio impuro de la hechicería, difundida por todos lados, y que más bien hace vivir que alienar a lo Sagrado. (Levinas, 1997: 92).

⁸ Esta diferencia radical entre estas dos nociones de lo sagrado resultaría muy importante para Martin Buber y Franz Rosenzweig a la hora de realizar su *nueva traducción* de la biblia. Ambos consideraban que la versión alemana de Martín Lutero reflejaba únicamente la concepción legalista y sacrificial de lo sagrado, imperante en la Cristiandad: “Proximidad, es decir, mi relación al prójimo, al otro, tiene por raíz hebrea KRV. Mi relación al otro se da por la substitución que ocurre en el sacrificio – en hebreo KoRBan – y que lejos de lo sacro tiene por raíz esa aproximación [ética] remarcada por Buber y Rosenzweig en su traducción al alemán de la Biblia.” (Rabinovich, 2005: 188).

Nuestra tesis sostiene que, a pesar de todo, Dussel aún no ha problematizado explícitamente la importancia filosófica de diferenciar el sentido de lo *santo* y lo *sagrado*. Para nosotros esto resulta decisivo para despejar muchas de las problemáticas de referirnos a la vida como sagrada. Por ello, en esta investigación hemos tratado de ofrecer un aporte a la Filosofía de la Liberación, para que lograra sortear el “problema” de defender la *sacralidad de la vida*, como nos lo presenta Agamben.

Coincidimos con Agamben en que existe un riesgo supremo cuando una religión, ética o justicia, reduce el plano de lo sacro al ámbito de lo jurídico y del cumplimiento de sus reglas. Sin embargo, la Filosofía de la Liberación lograría poner como el principio fundamental de todo su proyecto filosófico-político a la *sacralidad de la vida*, por ser ésta más bien una exigencia ética. Como dijimos anteriormente, para este pensamiento la *vida* no es un fundamento en el sentido ontológico del término, sino que es un referente de exterioridad trans-ontológico que permite elaborar cualquier crítica en la historia. Esto ya no es para nada el plano de lo sagrado en tanto *sacer*, sino que más bien remitirá a lo sagrado como afirmación de la *exterioridad*. Precisamente en este punto, quisiéramos traer a cuenta otro fragmento central en el texto filológico de Benveniste, que convenientemente omite citar Agamben al problematizar la semántica de lo sacro:

Se choca, pues, con una dificultad mayor al buscar en *hágios* el correspondiente de *sacer*. Son realmente dos nociones distintas. La relación de *hierós* y *hágios* en griego parece equivalente a la de *sacer* y *sanctus* en líneas generales. *Sacer* y *hierós*, “sagrado” o “divino”, se dicen de la persona o de la cosa consagrada a los dioses, mientras que *hagiós*, como *sanctus*, indican que el objeto es defendido frente a toda violación, concepto negativo, y no, positivamente, que está cargado de la presencia divina, que es el sentido específico de *hierós*. (Benveniste, 1983: 360-361).

Teniendo en consideración esta diferencia semántica, creemos que resultaría posible trasladarla hacia otros horizontes críticos: por ejemplo, a sus implicaciones dentro de una crítica a la teología política. Si es verdad que el debate que se suscitó implícitamente en dicho orden entre Walter Benjamin y Carl Schmitt, habría girado alrededor de un *vacío*, como sugiere Agamben al estudiar sus desarrollos en torno al *estado de excepción*⁹, tal vez valdría la pena aventurarnos a sugerir que este debate, aún imaginario, entre Dussel y Agamben, repetiría un gesto parecido.

⁹ En un párrafo de *Estado de Excepción (Homo Sacer II, I)*, llamado sugerentemente “Gigantomaquia en torno a un vacío”, se analizan sus posturas respecto a esta zona de absoluta indeterminación entre anomia y Derecho, remitiéndolo al problema del *ser puro*: “el conflicto parece girar en torno a un espacio vacío: anomia, *vacuum* jurídico, por un lado, ser puro, vacío de toda determinación y de todo predicado real, por otro” (Agamben, 2004 [2003]: 115).

Creemos que nuestros autores discutirían no sólo alrededor de lo que podría significar lo sagrado mismo, sino también, lateralmente, sobre cuál sería el sentido de utilizar dicha categoría con relación a la propia vida humana. A nuestro juicio, podríamos sostener que la discusión giraría también alrededor de un *vacío*, puesto que sus diagnósticos se contraponen sobre todo en relación al significado de aquel viviente que ha sido despojado de toda cualidad por parte del poder, convirtiéndose en eso que Benjamin llamó la *bloßes Leben*, traducido a veces como *nuda vida*, dentro de ese mismo texto: la “violencia [divina] es la que redime, no pudiendo ignorarse la conexión profunda entre el carácter incruento y redentor que la caracteriza, pues la sangre es el símbolo de la mera vida [Denn Blutt ist das Symbol des bloßen Lebens]” (Benjamin, 2007: 203).

Creemos que la *nuda vida* resultaría pues la sede de otro desencuentro entre nuestros autores. Recordemos que Agamben fundamentó su análisis desde la premisa de que en “nuestra cultura” la vida es “aquello que no puede ser definido, pero que, precisamente por ello, tiene que ser incesantemente articulado y dividido”. (Agamben, 2005b [2004]: 25). Por otro lado, Dussel retomó desde el comienzo la crítica a esa tradición porque, como dijera Franz Rosenzweig, en ella la muerte resultaba el comienzo de la filosofía del Todo. No sólo la vida, sino también la muerte, desafiarían al pensamiento occidental, puesto que la ontología creyó erróneamente que era posible remitirlas a las categorías del *ser*. En la *nuda vida* los dos grandes desafíos de la tradición occidental, es decir, la vida y la muerte, parecerán entrelazarse en un mismo anudamiento viviente.

Nuestros autores expresarían así dos maneras contrapuestas de concebir la *bloßes Leben* benjaminiana. Sin duda, para ambos la *nuda vida* será entendida como una especie de *nada viviente*; sin embargo, mientras que para uno habría ahí tan sólo un vacío biológico, para el otro residirá en ella el lugar viviente de la irrupción meta-física.

Agamben interpretará la *nuda vida* como si fuera solamente una especie de *plena nada*, es decir, como un desnudamiento absoluto en el que mediante la violencia el poder soberano habría logrado aislar un mero resto biológico viviente. Dussel interpretará la *nuda vida* como si fuera una *nada plena*, es decir, como una exterioridad viviente negada, pero que resultaría siempre el lugar de la irrupción creadora. El *Homo Sacer* representaría entonces a la nada biológica atrapada por lo *sacer*, como cuerpo de la voz arrebatada, fundamento mudo, pero sin embargo viviente, de la excepción soberana; mientras que el *pobre* implica a la nada creadora por su carácter meta-físico, una voz de la revelación, corporalidad del trabajo creador, que en tanto exterioridad antropológica podría convertirse en el referente viviente de la crítica al poder fetichizado.

Caber recordar que Agamben llegó a desarrollar su célebre categoría de *nuda vida* (“nuda vita” en italiano, su idioma original) a partir del texto de Walter Benjamin¹⁰. Sin embargo, su interpretación particular de la *bloßes Leben* se vería reflejada en su traducción al italiano: como *vida desnuda* (“nuda vita”). Como señala Carlo Salzani, el adjetivo *bloßes* en alemán no significa solamente desnudamiento, sino que también tiene la connotación de referirse a un *mero vivir*¹¹. Por ello, creemos que podríamos asimilar también la *bloßes Leben* con el paradigma del pobre de la Filosofía de la Liberación, que como *exterioridad* resulta siempre la fuente viviente de lo nuevo.

Recordemos que para Agamben aquello que permitía el funcionamiento de la máquina antropológica era el *hiato* entre el animal y el hombre, es decir, la imposición de una discontinuidad entre la mera vida biológica y la vida cualificada. Como vimos, ese hiato no era simplemente un *salto* en términos lingüísticos, sino que implicaba la violencia de los dispositivos de poder, para lograr una *desubjetivación* en términos prácticos que arrebatara la Voz a unos para dársela a otros: ese arrebato violento se fundamentaría en una zona viviente de silencio. Paradigmas como el *Homo Sacer* romano, el *esclavo animal-hombre* helénico o incluso el *musulmán* de los campos nazis en pleno siglo XX, nos permitirían pensar la experiencia de ese desnudamiento soberano de la vida.

Dussel percibiría en cambio que ese silencio viviente, el de la *nada plena* del pobre, sería también el lugar de la revelación y de la creación trans-ontológica: su dignidad carnal nos remitiría entonces de la misma forma a aquello que nos humaniza, pero de una manera por completo distinta a la de la crítica genealógico-biopolítica de Agamben. No sería entonces este silencio viviente el espacio de la pura violencia vacía que despoja de toda cualidad a algunos, sino que resultaría el lugar que nos solicita la apertura a una escucha plena, sin la cual simplemente nunca habiéramos podido aprender ningún lenguaje. La dignidad carnal de todo ser humano sería el referente que nos recuerda la importancia del cuidado comunitario que recibimos en nuestra fragilidad, sin el cual tampoco habiéramos podido recibir ningún Mundo, ni tal vez siquiera sobrevivir. En nuestros primeros momentos de vida, en nuestra vulnerabilidad constitutiva, cuando fuimos recibidos por *Otro* ser humano que nos gestó incluso en su propia carne, el *Otro* fue quien nos humaniza.

¹⁰ En un pasaje del primer volumen de su proyecto *Homo Sacer* se diría: “no es un azar que Benjamin, más que en definir la violencia divina, se concentre en un desarrollo expositivo aparentemente brusco, sobre el portador del nexo entre violencia y derecho que denomina *nuda vida* (*bloß Leben* [sic])” (Agamben, 2006 [1995]: 87).

¹¹ En su análisis, Salzani sugiere que Agamben sacó de su contexto la expresión de Benjamin, la cual debería ser remitida a la crítica neo-kantiana de Herman Cohen contra la *Lebensphilosophie* de Nietzsche, para transponerla a la crítica foucaultiana de la biopolítica y la teoría de la soberanía de Carl Schmitt. Ver: Salzani, Carlo. (2015). “From Benjamin’s *bloßes Leben* to Agamben’s *Nuda Vita*: a Genealogy”, en Moran, Brendan y Salzani, Carlo (eds.). *Towards the critique of violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*. New York: Bloomsbury, pp. 109-123.

Por eso mismo, mientras que para Agamben debajo de las máscaras sociales que nos personalizan, las identidades ficticias impuestas por las *personas jurídicas* que en nuestro tiempo se *biologizarían* cada vez más (al remitirse al cuerpo como cosa viviente), existiría en realidad tan sólo un vacío; para Dussel lo que habría debajo de esas *personas ficticias* sería más bien un *rostro* carnal que desde el silencio profético inhala y exhala un espíritu que circula entre las generaciones.

Para la *plena nada* del Homo Sacer, la redención se mantendría entonces en el umbral de lo *irreparable*, es decir, de la *definitiva pérdida de lo perdido* de la profanación, como se dice en un fragmento de *La comunidad que viene* (1996 [1990]: 71). Al respecto, quisiéramos recordar que para Levinas el tiempo, como condición esencial de nuestra existencia humana, resultaba siempre el horizonte de lo irreparable¹²: es decir, la angustia existencial ante nuestra propia muerte, dado que el *ser* y su despliegue temporal serían siempre míos o en el mejor de los casos *nuestros* (*Mitsein* diría Heidegger). Creemos que Agamben no logrará rebasar entonces el umbral de la ontología, por lo que terminaría proponiendo esta reinterpretación peculiar sobre lo *abierto*: es decir, hacer que éste ya no implicara otro dispositivo antropológico, sino ahora una especie de goce de un *entre impotente*. No sería entonces un *entre* que se refiriera a la *relación* entre vivientes, como para Martin Buber, sino una suspensión entre la potencia y el acto, en eso que llama *descanso sabático* entre el animal y el hombre. Coincidimos con Antonio Negri en que, con esta búsqueda de una indeterminación permanente, potencia suspendida de manera indefinida, Agamben renunciaría no sólo a todo humanismo posible, sino también a cualquier posibilidad de rebelión política¹³.

Dussel, siguiendo a Levinas, aunque avanzando en varios aspectos mucho más allá de él, se percataría de que cuando lo humano es concebido sólo desde la esfera de nuestra propia finitud, el tiempo resulta siempre lo *irreparable*: sería *existir para la muerte*, como dijera Levinas en *Dios, la muerte y el tiempo* (2005). Su esfuerzo consistiría entonces en llegar a concebir lo humano más allá de nuestra inescapable finitud, en donde residiría entonces ya el *tiempo del Otro*, el tiempo de lo *nuevo*. Por ello, el horizonte de lo abierto al que se refiere Dussel en su noción de la vida humana sería más bien el de un orden meta-físico o trans-ontológico. En la experiencia aproximativa del *cara-a-cara*, en el encuentro con el misterio de la libertad del Otro, lo que aparece como *nada* desde mi Mundo, podría entonces ser concebido ahora como una exterioridad plena de contenido.

¹² Levinas, Emmanuel. (2002). *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo – el mal elemental*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

¹³ Negri, Antonio. (2012). “The sacred dilemma of inoperosity. On Giorgio Agamben’s *Opus Dei*” consultado en: <http://www.uninomade.org/negri-on-agamben-opus-dei/>

Si asumimos las consecuencias de todas estas distinciones semánticas, resultaría imposible considerar ya a cualquier viviente singular como un *ente* en el que pudieran diseccionarse partes o atributos; mucho menos podría ser sólo un objeto dispuesto al sacrificio jurídicante (*sacer-facere*): éste no podría ser nunca una *cosa* y por ende tampoco podría restituirse al *uso* en la profanación. Creemos que, desde esta otra forma de la *sacralidad*, sería posible considerarlo de otro modo: cualquier vida humana resultaría *protegida* por ser la epifanía de una santidad *inseparable* a ella, pues no pertenece ni a su *razón*, ni a su *alma*, *mente*, lugar de nacimiento o estatuto de ciudadanía.

La liturgia reducida a un mero sacrificio sangriento (*sacer-facere*), se ejerce repetitivamente para pagar una *deuda* frente a lo *sacer*; no obstante, cuando la liturgia se remite a lo *quadosh*, a lo *sanctus*, se referirá más bien a una acción aproximativa (KoRBan le llamaban los hebreos), que ofrece un *don* afirmativo a la santidad. Sería pues una acción distinta al *juego* o al *baile*, que para Agamben resultan ejemplos prácticos de la profanación, puesto que dicho *don* no me hace gozar a mí mismo; pero sería similar a éstos en tanto que implica una acción totalmente gratuita, de la que tampoco se espera ninguna retribución: sólo que ella se ejercerá siempre en favor del *Otro*.

En esto residirá toda la diferencia entre la *profanación* de Agamben y el *antifetichismo* de Dussel, puesto que este otro no involucra sólo en una negación desacralizadora, sino que implica también la afirmación de una alteridad antropológica. Como se indica en un ensayo llamado “El ateísmo de los Profetas y de Marx”, incluido en *Las Metáforas teológicas de Marx*: “El ateísmo de la idolatría es el primer momento, el momento negativo del movimiento dialéctico de los profetas. El segundo momento, el afirmativo, es la proclamación de un Dios que se revela por el pobre, la viuda y el huérfano, por el que siendo exterior al sistema o a la totalidad es acogido y servido por el que tiene el oído atento y el corazón presto a la justicia”. (Dussel, 1993: 244).

En este tiempo en el que nuestros supuestos avances tecnológicos parecen desbordarnos con su ritmo frenético; en este mundo moderno obsesionado con la acumulación cuantitativa, que se corresponde con la destrucción masiva y generalizada de la vida; en esta Era pues en la que como dijera Marx y Engels en su Manifiesto del Partido Comunista, *lo sólido se desvanece en el aire y todo lo Santo se profana* [“alles Heilige wird entweiht”]; tal vez esta sutil diferencia semántica entre lo sagrado y lo santo, propia de una *teología profana*, pudiera permitirnos abrir una puerta para reencontrarnos con lo que nos excede. Tal vez con ello podríamos reconducir hacia nuevas direcciones este catastrófico proceso moderno de *degeneración* de lo sagrado, el cual, sin embargo, insiste en presentarse a sí mismo como si fuera tan sólo una neutra secularización racionalizadora.

Podemos comenzar a comprender la importancia de diferenciar entre lo *sacer* de los *sanctus*, a partir de esta cita de Julien Ries: “Todos los textos en los cuales está presente *hagiós* nos llevan al corazón de la misión mesiánica” (Ries, 2008: 93). Ries sugiere esto porque en ellos ya no se caracteriza lo sagrado por su origen divino, sino por la tarea ética y redentora a la que nos incitan.

Con nuestro desarrollo, hemos apenas empezado a vislumbrar la gran importancia que podría traer este *condicionamiento del lenguaje* para repensar la crisis de lo sagrado en nuestro tiempo: ¿No fue acaso uno de los principales problemas del cristianismo el no haber asumido con toda su gravedad la problemática del lenguaje, es decir, la importancia del *modo* de decir las cosas? más específicamente, ¿no sería el uso indiscriminado de categorías ontológicas de la filosofía griega o de las del derecho romano, una de las principales razones por las que terminó siendo devorado por la descarnación del dualismo antropológico o por el legalismo del Sacro Imperio de la Cristiandad?

En esta investigación acudimos de manera recurrente a otro autor que consideramos crucial para pensar en la actualidad el llamado problema del lenguaje: Jacques Derrida. Para nosotros, su relevancia consistió en que logró advertirnos continuamente sobre el problema de pretender superar la ontología utilizando un lenguaje ontológico. Por ello, hicimos referencia sobre todo a su ensayo *Violencia y Metafísica*, en el que analiza el pensamiento de Emmanuel Levinas. En las primeras páginas del texto, cuando describe críticamente las intenciones filosóficas de Levinas, su esfuerzo por *comunicar las estructuras existenciales judías con palabras griegas*, Derrida diría:

“A decir verdad, la escatología mesiánica no llega a proferirse literalmente jamás: se trata solamente de designar en la experiencia desnuda, un espacio, un hueco donde aquella pueda oírse y donde deba resonar. Este hueco no es una apertura entre otras. Es la apertura misma, la apertura de la apertura, lo que no se deja encerrar en ninguna categoría o totalidad, es decir, todo lo que, en la experiencia, no se deja describir en la conceptualidad tradicional y resiste, incluso, a todo filosofema” (Derrida, 1989: 113).

Si fuera verdad esto, ¿resultaría entonces imposible traducir la escatología mesiánica a práctica política alguna? Para intentar esbozar una respuesta, retomaremos ahora lo dicho por Marx, sobre que *la crítica de la religión se traduce en la crítica al derecho y la crítica de la teología a la crítica de la política*. Será momento de imaginar entonces hacia dónde y de qué manera, la crítica de esta teología *profana* de la vida humana podría tornarse hacia una nueva crítica de la *teología* política.

3.2 Sobre santidad y mesianismo en la situación política actual: habitar un camino de liberación, más allá de la representación y de la presencia misma

Hemos decidido terminar esta investigación sobre la noción de vida humana, interrogándonos sobre cuál podría ser el impacto de la categoría de la santidad en su vinculación con el mesianismo: ¿Cuál sería el sentido de reintroducir estas categorías aparentemente teológicas para encontrar, en términos políticos, una salida a esta supuesta consumación de la Modernidad (que ha sido incluso calificada por los más desmesurados como el *fin de la historia*)? Es innegable que el moribundo mundo Moderno continúa midiendo su tiempo a partir del acontecimiento mesiánico, pues aún los círculos más secularistas siguen haciendo referencia a la supuesta llegada del Mesías como el punto de ruptura de sus medios cronológicos. Como dijimos, en lugar de seguir reprimiendo este *locus*, tal vez sea necesario desentrañar su núcleo, si pretendemos superar este tiempo retenido del final, en el que abundan por doquier prefijos como lo *neo* o lo *pos*, que no hacen sino diferir el fin mismo.

Quisiéramos desarrollar entonces algunas reflexiones, que son en realidad apenas intuiciones iniciales, sobre cómo a partir de estas nociones sobre la vida humana podría interpretarse también otra dimensión del texto de *Para una crítica de la violencia*: nos referimos al problema político de la ley y a la consecuente pregunta por el significado y función de las instituciones. Este problema ha sido abordado a profundidad por nuestros autores, implicando de hecho otro diálogo *indirecto*, pero ahora alrededor de la figura de Pablo de Tarso. Por tanto, quisiéramos explicar primeramente cómo creemos que se traslada el problema antropológico hacia su análisis sobre la política, para luego abordar sus respectivas interpretaciones del mesianismo.

En el caso de Agamben, las dos ontologías que aparecen como los elementos constitutivos de la *máquina antropológica*, es decir, la ontología indicativa y la del comando, se corresponderán a su vez con una máquina dual de la soberanía. A lo largo de su proyecto filosófico *Homo Sacer*, nuestro autor analiza la política occidental identificando dos paradigmas, que provienen también de la teología cristiana: por un lado estaría el *bando soberano*, el cual encontraría en la trascendencia divina la fundamentación del poder terrenal; y por otro la *gubernamentalidad*, que complementaría dicha trascendencia con la idea de una *oikonomía*, es decir, un orden providencial inmanente encargado de gobernar la dimensión propiamente doméstica de la vida humana: “Del primero derivan la filosofía política y la teoría de la moderna soberanía; del segundo, la biopolítica

moderna hasta el actual triunfo de la economía y el gobierno sobre cualquier otro aspecto de la vida social” (Agamben, 2008: 13). La así llamada *máquina jurídico-político*, implicaría entonces la articulación de estos dos principios que, si bien son heterogéneos, resultan interdependientes¹⁴.

Sin embargo, puesto que para Agamben no existe en verdad ninguna trascendencia, la eficacia de dicha máquina estaría fundada en la mera violencia de un elemento anómico: éste sería el *estado de excepción*, que instituye una zona de indeterminación entre anomia y nomos, vida y derecho, para sostener en los hechos el funcionamiento de la máquina. Por ello, su crítica pretendería ser más radical en su cuestionamiento contra las formas de lo político, pues, como dice al comienzo del primer libro de *Homo Sacer*, para él no se trata de encontrar un nuevo fundamento a la soberanía, sino que se trata justo de poner en cuestión y superar el dispositivo soberano mismo.

Si fuera verdad que la soberanía está originalmente asentada sólo en el *estado de excepción* y en su violencia vacía, el horizonte de la profanación que propone devendría entonces ahora en la búsqueda de una *destitución* de la máquina jurídico-política. Su interpretación del mesianismo sería por tanto *impolítica*, puesto que implicaría realizar, mediante la desactivación del derecho, el opuesto simétrico a la teología política. Mediante este esfuerzo se sumaría a una vasta tradición de pensadores contemporáneos que podríamos calificar como “Estado-fóbicos”, retomando las palabras de uno de sus mejores comentaristas, es decir, Alfonso Galindo Hervás¹⁵.

No obstante, la experiencia histórica de Latinoamérica nos podría ayudar a comprender que el Estado ha podido realmente significar también algo muy distinto a una mera dominación y una violencia vacía sobre la vida: en nuestros países, el Estado ha sido también el lugar histórico de diversas reivindicaciones populares, como por ejemplo la lucha por la educación pública y gratuita, la propiedad colectiva de la tierra o el derecho a la salud. Tal vez por ello, Dussel no tomaría como su objetivo principal el llegar a prescindir de la soberanía estatal, sino que trataría más bien de refundarla ética e históricamente. Con todo, a pesar de esta reivindicación por el Estado, nuestro autor siempre insistirá en la necesidad de mantener una apertura a la escucha de la exterioridad, para ser capaces de criticar cualquier orden histórico desde el sufrimiento de sus víctimas.

¹⁴ En uno de sus últimos cursos del *College de France*, Michel Foucault distingue formas del poder similares, haciendo las siguiente clasificación: 1) *El sistema legal*, que se refiere al modelo institucional del Estado territorial de soberanía; 2) *Los mecanismos disciplinarios*, que remiten a las técnicas policiales, médicas y penitenciales para ordenar los cuerpos de los súbditos; 3) *Los dispositivos de seguridad*, que se refiere al gobierno de la población que define el problema político de la actualidad. Ver: Foucault, Michel. (2006). *Seguridad, Territorio, Población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

¹⁵ Galindo Hervás, Alfonso. (2011). “Por una política sin teología política”, en *Revista Pléyade*, No. 8, pp. 171-183.

Para Dussel el poder soberano se encuentra asentado originalmente en la *voluntad de vivir* de la comunidad política, no en la voluntad y capacidad del soberano para declarar el *estado de excepción*: la suspensión de la ley en nombre de la ley. Por eso retomaría la figura del *estado de rebelión*, para hacer notar que existe una instancia anterior no sólo al *estado de derecho*, sino también al espacio anómico de la *fuerza de ley* que lo sustenta. Dussel demostrará que históricamente el poder no ha sido siempre sinónimo de *dominación*, ni originaria, ni inevitable. Para Dussel el Estado, como cúmulo de instituciones que posibilitan y coordinan la vida en común, no resulta un problema por sí mismo. Haciendo una crítica *decolonial* a la historia mundial, rescatando otras perspectivas desde la posición de las víctimas de diversos proyectos, se ha podido constatar que existen otras formas Estado diferente, por lo que sus resultados son más bien ambiguos: o bien puede servir a la comunidad que lo generó o bien puede servirse de ella.

Por eso su interpretación del mesianismo retomaría su desarrollo conceptual sobre el *servicio creador* que ha caracterizado filosóficamente como la *analéctica*: la exterioridad que irrumpe y subsume el anterior *Mundo* (Totalidad) para refundarlo desde una novedad creadora. De este modo, su postura implicaría no sólo la capacidad de *destituir* el orden dominador, sino también la afirmación de un nuevo criterio de justificación: “Este es el tema de toda la *Carta a los Romanos*. No se trata en último término de la cuestión de la Ley, sino del problema del *nuevo* criterio de justificación (que además se encuentra debajo de la *subsunción* [katargéin] de la antigua Ley en la nueva Ley” (Dussel, 2015: 122). Creemos que existe en ese último término griego, *katargéin*, traducido por diversos autores incluyendo a Hegel como *subsunción*, un elemento dialéctico que impactará en toda su concepción sobre el problema de lo que significa construir un *nuevo Estado*.

Consideramos que el pensamiento de Dussel ha sido desde el comienzo *macropolítico*, es decir, que se ha enfocado casi siempre a pensar la política en una gran escala. Probablemente, la construcción de un *nuevo Estado* requeriría articular también el nivel de la *micropolítica*, es decir, la transformación de los dispositivos que alteran no sólo a la subjetividad, sino también la vida de la comunidad a una pequeña escala. Tal vez este sea uno de los límites de su crítica política hasta ahora, sobre todo en la posibilidad de imaginar nuevas formas de la política misma. La interpretación que se haga respecto a lo que significa ese *nuevo Estado*, no debería mantener las separaciones analíticas y prácticas entre los órdenes de lo económico, lo político, lo social, etc. Creemos que ese *nuevo Estado* debería más bien implicar una transformación completa en el modo de vivir juntos.

En un ensayo llamado *Lo político en Levinas (hacia una filosofía política crítica)* (2007c), Dussel desarrolla una distinción categorial fundamental entre dos tipos de mesianismo: 1) el *mesianismo profético*, que se refiere a la crítica al poder establecido desde un horizonte de justicia *espiritual*; y 2) el *mesianismo davídico*, que logra construir un orden político más allá del *estado de guerra*. Su interpretación sugiere que es posible articular estas figuras en dos momentos *diacrónicos*. Sin embargo, intuimos que existirían algunas problemáticas en dicha articulación.

En una de sus primeras obras, *El Humanismo Semita*, nuestro autor sostenía, sobre la forma de vivir de estos pueblos: “su núcleo ético-mítico será siempre uránico o el del pastor o beduino nómade, estructura de la conciencia del hombre del desierto, en nombre de la cual se elevarán los profetas para criticar la riqueza, la corrupción, el desorden de la comunidad urbano-agrícola. Podemos decir que en la medida en que dichos pueblos se *instalan* como sociedades urbano-agrícolas, pierden su poder profético y su mensaje original” (Dussel, 1969 [1964: 7]). No obstante, con el paso del tiempo, nuestro autor iría incorporando la necesidad del integrar a su crítica el mesianismo davídico: aquel que ya tomó el poder y desde el cual se asienta un nuevo Estado.

El paradigma de la liberación se iría modificando en su pensamiento de acuerdo con el paradigma del *Éxodo*¹⁶, como momento mítico del pueblo hebreo en el que habrían sido liberados por Moisés para ir hacia la *Tierra prometida*, como se menciona en las *14 Tesis de Ética* (2016). En ese sentido, quisiéramos traer a cuenta una dura crítica que nuestro autor plantea contra Levinas, que se incluye a manera de preguntas en una nota al pie de su obra *Ética de la Liberación*:

“Hubiera sido necesario hacer algunas preguntas a Levinas. La primera, el situarse principalmente desde el rehén y menos desde la misma víctima. La segunda, ya anotada por Rosenzweig, es el punto crítico de la tradición judía desde la destrucción de Jerusalén (...): una filosofía de la historia débil, donde pareciera que el *justo inocente* sufre pasivamente sin poder transformar la historia. Es *el elegido* que vive la eternidad mesiánica sin solución ni escapatoria. Es un pueblo de Israel sin Estado (Desde Tito en el año 70 d.C. hasta 1948) ¿Cuál sería la posición de Buber o Levinas? (...) ¿Por qué el Mesías debe ser sólo un sufriente (...) y no un constructor de la liberación y organizador de un nuevo Estado *más allá del Jordán*?” (Dussel, 2011a [1998]: 407).

¹⁶ Sería interesante problematizar el sentido etimológico de la propia palabra *éxodo* (camino hacia afuera). No habría que olvidar que ésta era una traducción griega, pues en hebreo dicho libro se llama en realidad *nombres* (“Shemot”).

Cabría señalar que para Martin Buber el paradigma de la vida mesiánica era justamente la experiencia de comunidades nómades como los *esenios*: aquella secta mesiánica que en lugar de tomar el Reino después de la revuelta Macabea, se retiró al desierto para preparar el *camino de liberación*: en otras palabras, para ellos la vía santa¹⁷ sería siempre una tarea interminable. El habla y la vida comunitaria resultaban para estas experiencias la *tierra prometida* del destierro originario, pues nunca se estaba finalmente en el Reino, sino que el exilio se redimía sin renunciarse.

De la misma manera, Ruben Dri, uno de los principales teólogos de la liberación, sugeriría también que la liberación fue originalmente para la tradición semita el *entre* del desierto y la toma del Reino: en el relato mítico del *Éxodo*, dicho *entre* se referiría a la experiencia de la federación de tribus llamado el *Pacto del Siquem*, que se menciona en el capítulo 24 del libro de Josué:

[El pacto del Siquem] “constituye la primera Teología de la Liberación, consiste en sacar la conclusión de que, si Dios los ha liberado, o los ha acompañado en su tarea de la liberación, es evidente que no quiere una sociedad de dominación como eran todos los Estados existentes, las monarquías orientales. Evidentemente Dios quiere otro tipo de sociedad. De allí surge el proyecto de la confederación de tribus como reino de Yaveh (...) los componentes de la federación de tribus eran brazos que se negaban tanto para las obras públicas, para la construcción y mantenimiento del palacio y del templo, como para el ejército. (Dri, 2010: 175)

Ciertamente, Dussel no rehuiría a la tarea de pensar el problema de la política ni el de actuar comprometidamente en favor de ella, como un medio de servir a las *víctimas*. Por eso, el servicio al otro ha implicado para él saber construir prácticamente un nuevo orden de justicia, con lo cual no podríamos sino estar de acuerdo. ¿Pero acaso por ello este orden devendría siempre en una nueva *totalidad*, en un nuevo Reino? ¿No será también necesario advertir el riesgo de no renunciar a las categorías ontológicas en la política de la liberación misma?

A diferencia de Agamben, Dussel considera que el *cumplimiento* de la ley del que habla el mesianismo no resulta en una destitución anómica del derecho, sino que implica una nueva ley en servicio de la vida. Sin embargo, nosotros creemos que esa *nueva Ley* no podría simplemente ser un nuevo eslabón histórico, que irrumpiera así fuera desde la suprema radicalidad de la exterioridad, para fijarse como otro momento que desvíe en *nuevas* direcciones la cadena dialéctica de poder constituyente-poder constituido, autor, representante: no tendría por qué ser una *nueva*

¹⁷ Buber, Martin. (1995). “The Holy Way”, en *On Judaism*. New York: Schocken Books.

ley que terminara adquiriendo la misma forma de aquella que viene a subvertir, únicamente dotándola de nuevos contenidos éticos y materiales.

Del mismo modo, la concepción de una historia *analéctica*, como se sugiere al final de la Política de la Liberación II, categorizada en periodos como la *fundación/ periodo clásico / decadencia/ irrupción/ nueva fundación*, etc. sería realmente injustificable desde la perspectiva de la santidad de toda vida singular y colectiva. Asumir esta lógica histórica, aquello que Levinas llamaría *escatología mesiánica*, nos hablaría de que se ha dejado de considerar otro de los elementos más importantes del *carácter escatológico* del mesianismo: es decir, el problema ineludible de la interrupción de la historia.

La crítica al Estado Moderno no puede ser únicamente histórica-fáctica, como ha optado por hacer en últimas fechas la filosofía de la liberación, así sea asumiendo el novedoso *locus crítico* de la historia mundial desde una crítica *decolonial*, es decir, desde sus propias víctimas. Para lograr desactivar las contradicciones y las aporías del Estado Moderno, tal vez la crítica que se le formule debería llegar a ser aún más *trascendental*, en el sentido kantiano del término: es decir, no se debería investigar sólo al ente mismo *sino a la condición de posibilidad previa del ser del ente*.

Como sugiriera Martin Heidegger, tal vez una de las características principales de la Modernidad, a partir de Descartes, es que *un ente llega a ser ente únicamente en la representación*. Sospechamos que existe un riesgo de que el elemento *analógico* de la filosofía de la liberación pudiera traducirse políticamente como la necesidad de que siempre exista una *representación*¹⁸: ya fuera en la *potestas* que da forma a la *potentia*, o en el líder o grupo de líderes (resto) que promueven la tarea liberadora desde lo que Dussel ha llamado la *hiper-potentia*. En ese sentido, no habría que perder de vista, como el mismo Dussel lo señala muchas veces, que el pueblo mesiánico como agente de la liberación resulta siempre una entidad espectral: no es una nueva identidad que desde las semejanzas compartidas pudiera por tanto representarse.

Para poder pensar la política de la liberación en toda su radicalidad, habría que enfrentar el problema teórico de cómo hacer habitar a un actor que escapa siempre a lo esencial, pues resulta la *ausencia en la presencia* y simultáneamente irrumpe como la *presencia de la ausencia*. Por esto,

¹⁸ El problema de la representación del pueblo ha sido en últimas fechas un área de amplia discusión para la filosofía política: por ejemplo, para Ernesto Laclau el pueblo sólo existe en tanto que es representado: sin representación no habría ni siquiera política; para Jacques Ranciere la política, en tanto que reordenamiento de la *parte sin parte* en la distribución de funciones y lugares, re-ordenaría la jerarquía impuesta y defendida por la *policía*; para Alain Badiou, la irrupción política poseería el carácter del acontecimiento, que inauguraría nuevos mundos y campos semánticos.

consideramos que la crítica de la política de la liberación no debería detenerse solamente en encontrar un nuevo fundamento de justicia, desde un referente de exterioridad al Mundo. También debería ser necesario llegar a imaginar nuevos *medios*, como un nuevo lenguaje o una nueva forma de la *ley*, que refleje y realice una manera distinta de vivir juntos del pueblo mesiánico. Esta sería la tarea de imaginar formas nuevas de la institucionalidad, que no pudieran adoptar la división de funciones dentro una escala *macroespacial* o imperial dentro de un ordenamiento territorial: ya que muchas veces en nombre de traer a la presencia la supuesta presencia originaria del pueblo, realmente se ha terminado negando la oportunidad de que *todos participen en todo*.

¿No será acaso que al final resulte necesario renunciar en esto también al lenguaje de la ontología y su consecuente metafísica de la presencia, si lo que pretendemos es superar al Estado Moderno dominador? Encontramos justamente en esta sospecha, la esperanza de lograr realizar una forma distinta del vivir juntos, una en la que probablemente se pudiera asumir ahora el camino riesgoso de una nueva política mesiánica.

A comienzos del siglo XX, Gustav Landauer publicaría un libro llamado *Escepticismo y Mística*. En esta importante obra se diría que, en la historia del pensamiento, sobre todo durante los procesos de renovación de las *verdades filosóficas*, suelen presentarse dos momentos que a primera vista parecen opuestos, pero que en realidad se encuentran estrechamente vinculados.

Primero suelen aparecer los *destruidores* de tradiciones, es decir, aquellos que deciden negar la *sacralidad* de lo que se creía Absoluto. Éste resulta el momento del llamado escepticismo, en el que se procura exhibir el vaciamiento de sentido de lo que todavía se encuentra vigente. Surgen así los grandes negadores de tradiciones, aquellos que nosotros bien podríamos llamar *profanadores*, porque remueven lo firme, para despejar del terreno de la *verdad* aquello que se encuentra ya moribundo. No obstante, después de este vaciamiento, suelen seguirlos muy de cerca, aunque no necesariamente a la manera de una sucesión diacrónica, los grandes místicos: aquellos a los que nosotros quisiéramos llamar arriesgadamente los pensadores *liberadores*. Éstos otros son quienes desde el aparente vacío de sentido, logran crear nuevos significados desde una esperanza riesgosa para emprender la aventura común de la construcción de nuevos Mundos.

A la sombra de esta diferencia, quisiéramos replantear así la última pregunta que hemos estado abordando: ¿será acaso el mesianismo una permanente inoperancia y destitución de las formas del derecho? O ¿será una creación constituyente de un nuevo derecho desde la justicia?

El riesgo de una anomia sin ningún referente de exterioridad para sancionar lo bueno y lo malo podría devenir en aquello que Iván Illich expresaba mediante la siguiente frase: *la corrupción de lo mejor puede resultar en lo peor*. Experiencias violentas que abundan en la cotidianidad de nuestro tiempo, como el caso de las masacres de San Fernando Taumaulipas o Ayotzinapa, condensan en la forma de una mónada todas las contradicciones de nuestro mundo: el hecho de que actualmente vivamos ya bajo una especie de anomia profana. Un capitalismo desenfrenado y un *Estado de Excepción* mundializado que, bajo la obsesión por la *acumulación infinita* y el cuidado represivo de la vida en nombre de su *seguridad*, han vuelto indistinguible ley y anomia, generalizando la destrucción de la *fuerza-de-ley* sin ley, es decir, la pura violencia del ~~no~~-matarás.

Creemos pues que, si nuestra pretensión consiste en llegar a desactivar algunas de las contradicciones más violentas de la Modernidad, entendida ésta como una degeneración de lo sagrado (sacer) en lugar de su supuesto final, supuestamente dado en la época de la secularización racionalizadora, la segunda postura, es decir, no la vía destituyente de lo irreparable, sino la que asume el compromiso constructivo más allá de nuestra propia muerte, resultaría más certera y responsable: debemos encontrar una *norma de vida* que desde el servicio no sólo devuelva la vida a las víctimas, sino que también impida la completa destrucción de todos aquellos que interpelan nuestras buenas conciencias, incluyendo a los que *todavía* o *ya no* están aquí.

Sin embargo, si comenzáramos a asumir toda la profundidad de las problemáticas que se entrecruzan entre *santidad* y *mesianismo*, la política mesiánica no podría ser sólo concebida como un momento dialéctico de irrupción, ni siquiera bajo el carácter *analéctico* de crecimiento *cualitativo* de la Totalidad, para reactivar desde el exterior la dialéctica de la política en la historia: poder constituyente - poder constituido, (hiper)*potentia* – *potestas*.

Habría que reinterpretar este fin de la historia en un nuevo sentido, aunque ya no en uno apocalíptico: asumiendo que lo *escatológico* no significa realmente un *final del tiempo* en el sentido destructivo, sino más bien el comienzo esperanzador del *tiempo del Otro*. Por eso la retención de la escatología, bajo la figura del *katechón* en la teología-política, no es realmente el impedimento del fin del Mundo, sino la retención del tiempo del Otro, para prolongarnos a nosotros mismos.

Es verdad que no se trata de negar toda la dimensión de lo político, como terminaría haciendo Emmanuel Levinas, por ejemplo, por ser la supuesta negación de lo ético; mucho menos debemos caer en la condena de toda forma del *poder* como si éste siempre fuera *dominación*. El desafío consiste más bien entonces en imaginar nuevas formas del poder y nuevas formas de la ley, incluso más allá de la cadena dialéctica *potentia-potestas*, para permitir habitar de manera indefinida al pueblo mesiánico. La figura del mesías no podría terminar siendo reducida a la de un representante, un líder o un grupo de líderes, ni siquiera a la de aquellos que mandan obedeciendo, al tiempo que en este noble ejercicio sirven a la voluntad de vivir de la comunidad. Una política de la liberación debería realmente tener un carácter aún más radical que la democracia participativa: debería implicar tal vez un reordenamiento completo de la forma de vida en común.

Dicho reordenamiento no apelaría desde luego a la soberbia desmesurada de creernos dioses, pretendiendo alcanzar la perfección a través de un *cálculo infinitamente veloz* que nos impidiera cometer errores, como ha dicho algunas veces Dussel. Más bien sería justamente lo contrario: asumir una forma de vivir juntos que se funde justamente en aceptar nuestra imperfección, aprendiendo a vivir con nuestra vulnerabilidad constitutiva, con nuestra herida existencial. Tendría que reinterpretarse así el elemento mesiánico bajo la forma de una comunidad que realiza, en el riesgo permanente, sin ninguna garantía de permanencia, la interminable tarea de la liberación, aprendiendo a vivir con nuestra incompletitud: tal vez como los abstemios, quienes sólo logran superar su adicción cuando llegan a asumir plenamente su *falta*, es decir, comprometiéndose entonces en el deber infinito del *sólo por hoy*.

A la política de la liberación le resulta urgente lograr retomar el momento creativo del pensamiento: abrazando de nuevo su horizonte utópico¹⁹ y, sobre todo, reencontrándose con el momento inventivo del lenguaje, del que tanto se valió al comienzo de su desarrollo. Tal vez sólo habilitando nuevas palabras para decir lo nuevo, o retomando el carácter creativo de lo metafórico en lugar de privilegiar el de la resemantización ordenadora mediante lo analógico, podría llegar a suscitarse la desactivación práctica de la Modernidad y la de su representación política. Desde luego, llegar a darle nombre a una nueva edad del mundo, más allá de lo “trans” incluso, no será

¹⁹ En su defensa del *socialismo utópico*, ante la crítica del Marxismo hegemónico del S. XX, Martin Buber consideraba que la transformación del modo de vivir en cooperativas, defendida por esa corriente, no podía ser tomada como *fin*, que se alcanzaría sólo después de haber transformado las condiciones económicas. Más bien, dicha transformación comunitaria debía ser el punto de partida del cambio: “El socialismo *utópico* puede calificarse de *tópico* precisamente en este sentido: no es “ajeno a lugar”, sino que pretende realizarse en todo momento en el lugar dado y con las condiciones dadas, o sea precisamente *aquí y ahora* en la medida *aquí y ahora* posible” (Buber, 1998: 114).

labor de ningún filósofo ni de ninguna comunidad filosófica, sino que ese nuevo nombre surgirá sólo de aquella comunidad *hospitalaria* que logre reactivar el momento simbólico de lo político.

Por ello, asumir desde el pensamiento la tarea de buscar nuevas formas de la ley, no sería ya la *equivocidad* anárquica que critica, con razón, el mismo Dussel: es decir, la desmesura de pretender vivir en comunión *sin política* (sin ninguna institución, ni ninguna regla). No obstante, aceptar que la política no es dominación originariamente, como nos hizo creer la narrativa encubridora de la Modernidad, tampoco tendría por qué implicar, arrastrados por el peso de nuestra factibilidad realista, que la nueva ley resulte en una reapropiación o en una compleja subsunción de las formas institucionales que se combaten en su periodo de decadencia, por haberse vuelto autorreferenciales. Más bien sería necesario reconocer la importancia de transformar nuestra escala de vida, reordenando la vida en comunidad para permitir que *todos se involucren en todo*.

La forma de vida mesiánica no puede ser traducida a una espera pasiva del final del tiempo, en la que la muerte o el suicidio den cumplimiento a la tragedia para liberarnos de ella²⁰; debería ser más bien una lucha dramática e inacabable por permanecer abiertos en la posibilidad, bajo una nueva institucionalidad que se realice sólo comunitariamente, para evitar en todo momento pretender detener el fluir del tiempo del Otro. Por eso tendría que resignificarse la ley, ya no como la fijación de un comando, un ordenamiento mítico sobre el futuro: uno que impone un destino a los que todavía no llegan. El *mandamiento*, en cambio, no sería nunca una *lex*, ni un *nomos*, ni un *contrato*, sino que implicaría originalmente una *inyunción*, que no asume nunca la forma de la regulación jurídica. Como dijera Franz Rosenzweig, su cumplimiento no es un acto procedimental, sino que se encuentra en todo momento en el horizonte metafísico de la justicia *porvenir*. Es decir, cada uno debería asumir la responsabilidad de cumplir o no con este compromiso por el Otro.

Por ello, deseamos finalmente retomar una experiencia histórica como la del *Talmud Thorá*, que etimológicamente refiere al *estudio de la enseñanza*, para tratar de pensar otras posibilidades que podría adquirir dicha nueva *ley* y cómo podríamos vincularnos con ella. Vale la pena recordar que en lo que refiere a su forma, el Talmud acompañaba a la *Mishnah*, el texto legal, de una

²⁰ Tenemos aquí en mente la interpretación de Agamben sobre una parábola kafkiana llamada *Ante la ley*, en la que se narra la experiencia de un campesino intentando entrar en la puerta que lo llevaría al núcleo secreto de la ley: “Todos los interpretes de la parábola la leen, en último análisis, como la apología de la derrota, del irremediable fracaso del campesino frente a la tarea imposible que la ley impone. Ellos parecen olvidar, de ese modo, las palabras con las que la historia precisamente concluye: *aquí no podía entrar nadie más, porque esta entrada te estaba destinada solamente a ti. Ahora voy a cerrarla*. Si es verdad que justamente en la apertura constituía, como hemos visto, el poder invencible de la Ley, podemos entonces imaginar que todo el comportamiento del campesino no era otra cosa que una complicada estrategia para conseguir su clausura e interrumpir su vigencia sin significado” (Agamben, 2007 [2005]: 346).

Guemará, el registro de debates orales, así como de múltiples *Aggadah*, historias alegóricas que transmiten diversos tipos de enseñanzas. Esta fragmentación de la ley entre el mandamiento, el debate oral y la leyenda, haría que ésta se mantuviera permanentemente abierta: así no se permitiría que cayera en un cierre autorreferencial, que pretendiera suplantarlo absoluto. Todo sacrificio bajo su nombre se volvería, incluso en términos históricos, enteramente injustificable.

Respecto a las *Aggadah*, Lisa Block de Behar diría, en un comentario sobre la influencia del pensamiento de Martin Buber en la literatura de Borges: “La ley se aplica o se transgrede; en cambio, la leyenda cautiva. En todo caso, para el Baal Sheem, para Buber o para Borges, cuentan más las leyendas que las leyes”. Si resultara verdad que *todos los humanos son excepciones de una regla que no existe*, como dijera Fernando Pessoa en alguno de sus aforismos, sería probable que nos enseñen mejor a vivir las leyendas que las leyes: pues mientras la ley busca fijar el fluir del tiempo, reteniendo e imponiendo un destino sobre lo nuevo, el narrar continuamente *historias viejas* nos despierta cada vez a *lo nuevo que ya dormía en ellas*, como dijera Martin Buber.

Creemos que la única *norma de vida* posible para una política de la liberación mesiánica debería por tanto ser entonces algo así como una *norma viviente*. El problema desde luego residirá en que dicha norma no sólo debería enseñarnos a vivir, sino que también debería ser capaz de realizar la justicia para el pobre y la víctima. Nuestra insistencia en mantener una permanente labor de interpretación creadora de la Ley, que ya no sería una lectura *equivoca* sino más bien una lectura siempre *abierta*, podría también advertirnos sobre los riesgos de terminar asumiendo la pretensión sistemática del pensamiento: para nosotros la necesidad de renovar siempre el sentido de las palabras *metafóricamente*, se encontrará por encima del esfuerzo por definir *analógicamente* conceptos *ya dichos*. Bajo una auténtica misión mesiánica, la lectura alrededor de lo que significa la justicia debería convertirse incluso hasta en una tarea litúrgica.

En ese sentido, quisiéramos traer al recuerdo una última experiencia cultural sobre cómo podría presentarse este carácter litúrgico de la lectura de la ley, interpretado desde la exigencia de respeto y afirmación de la santidad. Dussel concluye un ensayo de reciente publicación (2015), en el que aborda la crítica a la ley y la noción de legitimidad crítica, recordando un pasaje del evangelio según Lucas (4, 16-21) en el que se hace una extraña mención a una *lectura performativa* de un rollo de la Torah en una sinagoga, por parte del fundador del cristianismo. Dussel recuerda este pasaje de la siguiente manera: “Antes de concluir, es necesario recordar un acontecimiento mesiánico que tiene todas las características apuntadas por Agamben y Hinkelammert. En un texto

puede leerse: *le entregaron [a Yeshúa] el rollo [el libro del profeta Isaías] donde está escrito: ‘El espíritu’ del Señor está sobre mí y me ha ungido para dar la buena nueva a los pobres. Me ha enviado para anunciar la libertad a los oprimidos, y la vista a los ciegos, para proclamar la redención de los cautivos. Enrolló el rollo (...) y les dijo: ‘Hoy, en presencia, se ha cumplido este pasaje’* (Dussel, 2015: 171).

Traemos a cuenta un aspecto anecdótico sobre los rollos mismos: la Torah que se mantenía desde entonces en las sinagogas debía estar completa en su escritura para poder ser leída, pues cualquier error o borradura debía ser inmediatamente restaurado por parte de los escribas. Sin embargo, existe en el texto sagrado un lugar donde los escribanos producen intencionalmente una huella (Números 25, 12). En dicho versículo, se dejaba intencionalmente una borradura sobre la palabra *paz*, aquella que se alcanza por obra de la justicia:

La lectura de *shalom* con la O (vav) semi-borrada, inquieta al lector: la palabra sin la vav se leería *shalém* que quiere decir “completo o perfecto”; pero esa media letra insertada en el corazón de la completitud impide el cierre de la pretendida perfección. La palabra completa correría el riesgo de volverse objeto de adoración. Así, la huella de la falta en la grafía de *paz* recuerda en cada lectura la exigencia de santidad, el lector nunca puede descansar de su esfuerzo máximo de atención (Rabinovich, 2006: 15).

Σ

Resulta interesante reconocer en la vertiente mística de la tradición hebrea la existencia de una figura femenina de lo divino: la Shejiná. Ésta ya no involucrará en absoluto la figura innombrable de lo absolutamente Otro, que en tanto indecible e inefable pudiera devenir en una *equivocidad* incommunicable. Sería más bien la figura de una manifestación terrenal de lo trascendente: una exterioridad que irrumpe continuamente en la historia, aunque siempre bajo la forma de una *visitación* relampagueante. La Shejiná logra alterar la inmanencia, aunque sin terminar nunca *fijándose* dentro de ella. Sería entonces así inaprehensible e irrepresentable, por lo que ningún orden humano podría apropiarse ni de su recuerdo, ni de su cuerpo, ni de su nombre. Más bien, remitirá a una forma espectral de la presencia, debido a que irrumpe y acontece continuamente como *instante viviente del infinito oculto*, del cual nosotros, acaso también, tan sólo seamos momentos palpitantes.

A manera de desenlace: relanzamiento de preguntas con miras a una eclosión

Y si las primicias son santas [ἅγιος], también lo es la masa restante, y si la raíz es santa [ἅγιος], también lo son las ramas.

Pablo de Tarso (Romanos 11: 16-18)

Ante mí, un árbol

Martin Buber, Yo y Tú. [1923]

Por todo lo expuesto en esta investigación, creemos que resulta muy importante encontrar una traducibilidad filosófica sobre esta liberadora noción de lo *santo* con relación a la vida humana. Mediante dicha traducción podríamos también hacer nuevas reinterpretaciones políticas al paradigma de *la sacralidad de la vida*, aún y cuando en la actualidad éste se encuentre capturado por lo *sacer*: hemos visto que existen, pues, otras posibilidades prácticas alrededor de esta figura. Encontramos así, al final de esta primera etapa de nuestro camino de pensamiento, algunas interrogantes que tal vez nos permitirán continuar el florecimiento de la *filosofía de la liberación*: aunque no sólo de la tradición que comenzó en Latinoamérica hace ya varias décadas, sino en general de toda forma del pensamiento que se juegue comprometidamente por la *vida de los Otros*

- 1) La pregunta por la Antropología y la Religión: La Modernidad puede ser comprendida como una civilización que creyó poner en su centro al ser humano. En realidad, terminó erigiéndose sobre un *vacío*, al haber asumido como su fundamento metafísico más bien un modelo abstracto y reductivo de sí mismo: la figura de un sujeto individual, sin comunidad, *descarnado*, pero supuestamente soberano ante los objetos. La política y la economía de la Modernidad se convirtieron entonces en el vehículo institucional que daba forma a esta noción restrictiva de la vida humana. Tanto la política como la economía podían realizarse sólo a través de *representantes e intermediarios*: agentes abstractos que podrían hacer posible vivir en sociedad, en una vida en común entre un conjunto de individuos que, de otro modo, permanecerían aislados o hasta matándose entre ellos mismos.

Tendremos entonces dos nuevas figuras: 1) El Estado Moderno (Leviatán), que funda y conserva el orden macro-espacial ordenador de lo social, para impedir la supuesta lucha originaria de todos contra todos; y 2) La Oikonomía Moderna (Behemoth), que a partir de la supuesta *mano invisible de dios*, figura secularizada de la Providencia, presume lograr convertir a la lucha de todos contra todos, alentada por el mercado capitalista, en una obra virtuosa: obra justa y buena, pero infinitamente postergada en el interminable avance del tiempo lineal del *progreso* futuro. Cuando ambos agentes se convierten en mediaciones absolutizadas, cuando se vuelven *fetiches* autorreferenciales, Estado y Capital adquieren una entidad propia y se asumen como fines en sí mismos, por lo que convertirán a los vivientes que debían servir originalmente en sus propios medios de vida, exigiendo así entonces una continua adoración sacrificial.

Consideramos que, para lograr desactivar a estos *Golems*, en este tiempo en el que ambos se han cerrado ya sobre sí mismos y ponen en riesgo la continuación de la vida en la Tierra, resultará necesario sumergirse plenamente en una discusión *teológica política*. Reconocemos que últimamente se ha desarrollado una veta del pensamiento alrededor de la crítica a la teología política del Estado. Por ello, creemos que resultará ahora necesario profundizar sobre todo la crítica al Capitalismo como la otra cara de la *religión fetichista* de nuestro tiempo: aquella que personifica a las cosas como mercancías, objetivando las *relaciones* entre los vivientes.

- 2) La pregunta por el carácter meta-físico de la vida: Adquirimos la certeza de que es posible encontrar en la *vida* un referente de lo que resulta trascendente aún dentro de la inmanencia, puesto que se nos presenta como *lo que no podría ser englobado* por ninguna Totalidad. Sin embargo, creemos que sería conveniente hacer algunas precisiones en nuestro acercamiento, para no tener que recurrir a ninguna noción *teológica* para que logre conservar su fuerza. Dicho esfuerzo nos permitiría clarificar tal vez algunas de las connotaciones negativas que diversos autores han asignado a la noción de lo “trascendente” en los pensamientos de Dussel o Levinas.

La vida resulta lo trascendente para las filosofías de la alteridad porque es inapropiable, como sugiriera Maurice Blanchot en la figura del “hambre radical” de su ensayo *Lo indestructible*: en tanto corporalidades vivientes, hospedamos sólo por corto tiempo a la vida pero nunca nos pertenece realmente. La vida sería entonces una forma de la *trascendencia inmanente*, en tanto que resulta una potencia creadora, aunque siempre inabarcable e inaprensible.

Dicho debate podría ayudarnos también a plantear algunas preguntas a la tradición de la alteridad: ¿pueden los pensamientos de la vida desde la immanencia, no sólo los de Spinoza, Nietzsche o Deleuze, sino también los que se apoyan en referentes simbólicos de los pueblos ancestrales, ser algo más que “panteísmos”, es decir, pensamientos cerrados a la exterioridad?

Creemos que en el referente *vida* existe pues otro modo posible de pensar el infinito, que no necesita acudir explícitamente al *afuera* desde el marco categorial simbólico de la tradición judeo-cristiana: si el infinito pudiera no sólo ser pensado como una adición interminable desde el exterior ($n+1$), sino también como división incesante de lo interior, en el infinito rango que existe también entre el 0 y el 1 ($1/n+1$), nociones como la *virtualidad* o algunas otras cultivadas por diversas cosmologías de la multiplicidad, podrían abrirnos otras puertas a la *exterioridad*.

- 3) La pregunta por el lenguaje: Hemos comenzado a comprender por qué el lenguaje ha sido concebido como el *territorio diaspórico de la libertad*, al ser aquello que nos puede ayudar a aprender a vivir en el desarraigo. Emile Benveniste afirmaba que la forma de nuestra lengua condiciona no sólo la transmisibilidad del pensamiento, sino incluso también su propia gestación. Creemos que sería entonces muy importante abordar de lleno el problema de cómo afecta a nuestro pensamiento y acción el modo en que decimos las cosas. Faltaría entonces explorar a detalle, con toda la profundidad necesaria, las relaciones y diferencias entre la analogía y la metáfora, en nuestro esfuerzo por dejar de remitirnos a una presencia originaria.
- 4) La pregunta de la traducción como estrategia política: ¿Será posible llegar a traducir las filosofías del *decir* a otros marcos culturales, más allá de las marcadas por el cristianismo o la tradición judía? Frente a la urgencia de asumir una responsabilidad compartida, para impedir la destrucción de la vida en este final de época, la traducción será un recurso fundamental para establecer un diálogo con otras culturas. Tal vez también por medio de la traducción podamos encontrar nuevas claves para superar el antropocentrismo implicado todavía en esta reflexión sobre la *vida humana*: es decir, aprender a escuchar el *decir* del animal, la planta o la piedra.

Si lográramos desarrollar tan sólo un poco de esta compleja tarea, podremos contribuir algo valioso a la edificación de nuevas formas de *hospedar la vida* en la Tierra. En el tiempo *porvenir*, la misión de la filosofía será ayudar a prolongar el discurrir de las generaciones en nuestro planeta viviente.

Bibliografía de los autores:

- Agamben, Giorgio. (1996). *La comunidad que viene* [1990]. Valencia: Pre-textos.
- _____. (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política* [1996]. Valencia: Pre-textos.
- _____. (2003). *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad* [1982]. Valencia: Pre-textos.
- _____. (2004). *Estado de Excepción. Homo Sacer, II, I* [2003]. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- _____. (2005a). *El hombre sin contenido* [1970]. Barcelona: Ediciones Áltera
- _____. (2005b). *Lo abierto. El hombre y el animal* [2004]. Valencia: Pre-textos.
- _____. (2005c). *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo. (Homo Sacer III)* [1998]. Valencia: Pre-textos.
- _____. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida. (Homo Sacer I).* [1995]. Valencia: Pre-textos.
- _____. (2007). *Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia* [1977]. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- _____. (2007). *La potencia del pensamiento* [2005]. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- _____. (2008). *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y el gobierno* [2008]. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- _____. (2009). *Profanaciones.* [2005]. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- _____. (2011). *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento* [2008]. Valencia: Pre-Textos
- _____. (2012). *Teología y Lenguaje.* Buenos Aires: Las cuarenta.
- _____. (2013a). *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida* [2011]. Buenos aires: Adriana Hidalgo
- _____. (2013b). *Opus Dei. Arqueología del Oficio* [2009]. Valencia: Pre-textos.
- _____. (2014) *¿Qué es un dispositivo?* [2007]. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- _____. (2015). *The Use of the Bodies* [2014]. Stanford: Stanford University Press.

- Dussel, Enrique. (1966). *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal. Investigación del “mundo” donde se constituyen y evolucionan las “weltanschauungen”*. Chaco: Editorial Resistencia.
- _____. (1969). *El humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas* [1964]. Buenos Aíres: Eudeba.
- _____. (1972). *Para una des-trucción de la historia de la ética.* [1969]. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- _____. (1974a). *El dualismo en la antropología de la cristiandad* [1968]. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.
- _____. (1974b) *Método para una filosofía de la liberación: superación analéctica de la dialéctica hegeliana* [1972]. Salamanca: Ed. Sígueme.
- _____. (1975). *El humanismo helénico* [1963]. Buenos Aires: Eudeba.

- _____. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- _____. (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Pamplona: Editorial Verbo Divino.
- _____. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores.
- _____. (2007a). *La producción teórica de Marx: un comentario a los Grundrisse [1985]*. México: Siglo XXI.
- _____. (2007b). *Política de la Liberación I. Historia Mundial y Crítica*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____. (2007c). *Materiales para una política de la liberación*. Madrid: Plaza y Valdés.
- _____. (2011a). *Ética de la Liberación. En la edad de la globalización y la exclusión [1998]*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____. (2011b). *Filosofía de la Liberación. [1976]*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2014a). *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo I [1973]*. México: Siglo XXI.
- _____. (2014b). *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo II [1973]*. México: Siglo XXI.
- _____. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.
- _____. (2016). *14 Tesis de Ética. Hacia la esencia del pensamiento crítico*. México: Editorial Trotta.

Bibliografía general:

- Agustín de Hipona. (1958). *Obras de San Agustín. Tomo XVII: Ciudad de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos.
- Aristóteles. (1988). *Política*. (Introducción, traducción y notas de Manuel García Valdés). Madrid: Editorial Gredos.
- _____. (1994). *Metafísica*. (Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez). Madrid: Editorial Gredos.
- Benjamin, Walter. (1999). *Gesammelte Schriften, vol. II, 1. Herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser*. Frankfurt: Suhrkamp.
- _____. (2007). *Obras. Vol. 1 Edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, con la colaboración de Theodor W. Adorno y Gershom Scholem*. Madrid: Abada Editores.
- Benveniste, Émile. (1999a). *Problemas de lingüística general, volumen I*. México: Siglo XX
- _____. (1999b). *Problemas de lingüística general, volumen II*. México: Siglo XXI.
- _____. (1983). *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. Madrid: Taurus.
- Blanchot, Maurice. (1993). "Lo indestructible" en *El diálogo inconcluso*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Block de Behar, Lisa (2011). *En clave de be. Borges, Bioy, Blanqui y las leyendas del nombre*. México: Siglo XXI.
- Buber, Martin. (2008). *Yo y tú*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____. (1998). *Caminos de utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.

- _____. (2014). *¿Qué es el hombre?* México: Fondo de Cultura Económica
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. (2002). *Mil Mesetas: Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: editorial Pre-textos.
- Descartes, René. (2011). “Discurso del Método” traducción de Manuel García Morente; y “Meditaciones Metafísicas” traducción y notas de Jorge Aurelio Díaz, en *Biblioteca de Grandes Pensadores: Descartes*. Madrid: Editorial Gredos.
- Derrida, Jacques. (1989). “Violencia y Metafísica” en *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- _____. (1997). *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- Dri, Rubén. (2010). “Profecía y Liberación”, en *Acta Poética*, No. 31-2, pp. 167-184.
- Esposito, Roberto. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, Michel. (1980). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- _____. (1988) “El sujeto y el poder” en *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 50, No. 3. (Jul. - Sep., 1988), pp. 3-20
- _____. (2009). *El orden del discurso*. México: Tusquets Editores.
- Fernández, Estela; Silnik, Gustavo. (2012). *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires: Clacso.
- Hegel, Friederich. (1982). *Ciencia de la Lógica. Primera parte*. Traducción directa del alemán de Augusta Y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- _____. (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Traducción de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, Martin. (2003). *¿Qué es Metafísica?* Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2013). *Kant y el problema de la metafísica*. México: FCE
- _____. (2009). *Ser y Tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Editorial Trotta.
- Herrerías Guerra, Lucía. (1996). *Espero estar en la verdad. La búsqueda ontológica de Paul Ricoeur*. Roma: Universidad Gregoriana.
- Hinkelammert, Franz. (1991). *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. San José: DEI
- Hobsbawm, Eric. (2001). *Historia del Siglo XX*. Madrid: Crítica.
- Kantorowicz, Ernst. (2012). *Los dos cuerpos del rey: un estudio sobre teología política medieval*. Madrid: Ediciones Akal.
- Kittel, Gerhard; Friederich, Gerhard [Editores] (2002). *Compendio del diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Bogotá: Libros Desafío.
- Levinas, Emmanuel. (1997). *De lo Sagrado a lo Santo*. Barcelona: Riopiedras.
- _____. (2000). *Ética e Infinito*. Madrid: Machado Libros.
- _____. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia: Pre-textos.
- _____. (2002). *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

- _____. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- _____. (2005). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra.
- _____. (2011). *Humanismo del otro hombre*. México: Siglo XXI
- Löwith, Karl. (1958). *El Sentido de la Historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid: Aguilar.
- Marx, Karl. (1968). "Introducción para la crítica de la filosofía al derecho de Hegel" en Hegel, Friederich. *Filosofía del derecho*. Buenos Aires: Editorial Claridad, pp. 71-85.
- _____. (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857 -1858*. México: Siglo XXI
- Mommsen, Theodor. (2003). *Historia de Roma. Vol. 2 Desde la caída de los reyes hasta la reunión de los Estados Itálicos*. Madrid: Turner.
- Picco Della Mirandola, Giovanni. (2004). *Discurso sobre la dignidad del hombre* (Traducción de Adolfo Ruíz Díaz). México: Universidad Autónoma de México.
- Rabinovich, Silvana. (2005). *La huella en el palimpsesto. Lecturas de Levinas*. México: UACM.
- _____. (2006). Conferencia magistral: "'Seréis santos': reflexiones en torno al 'animal profético' levinasiano" en el IV Coloquio de Filosofía "Filosofía, política y religión en la obra de Emmanuel Levinas", Universidad Pontificia de México, 20-22/09/06.
- Ricoeur, Paul. (2000). "Narratividad, fenomenología y hermenéutica", en *Revista Analisi: quaderns de comunicació i cultura*, No. 25, pp. 189-207
- _____. (2010). "Civilización universal y culturas nacionales", en *Ética y Cultura*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 41-54
- Ries, Julien. (2008). *El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones*. Barcelona: Edición Azul.
- Saussure, Ferdinand de. (2010). *Curso de lingüística general*. México: Fontamara.