

UC Merced

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World

Title

Orospe Hernández, Mario. Biopolítica y liberación: La noción de vida humana en Agamben y Dussel. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2023. 198pp.

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/1nj150cc>

Journal

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 11(1)

ISSN

2154-1353

Author

Vizcaíno, Rafael

Publication Date

2023

DOI

10.5070/T411162846

Copyright Information

Copyright 2023 by the author(s). This work is made available under the terms of a Creative Commons Attribution License, available at <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Peer reviewed

**Orospe Hernández, Mario. *Biopolítica y liberación: La noción de vida humana en Agamben y Dussel*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2023. 198pp.**

---

RAFAEL VIZCAÍNO  
DEPAUL UNIVERSITY

Desde la publicación de *Habeas Viscus* (2014), del teórico Afro-Alemán Alexander Weheliye, la cual es una crítica devastadora de la biopolítica desde la perspectiva de la teoría feminista negra, he estado buscando una crítica de la biopolítica desde la perspectiva de la filosofía latinoamericana. *Biopolítica y liberación* de Mario Orospe es precisamente eso. Este libro es un ejercicio sólido y riguroso de filosofía comparada, y también una demostración creativa y constructiva de lo que una nueva generación dentro de la filosofía de la liberación es capaz de hacer.

Aunque la biopolítica y la filosofía de la liberación podrían parecer estar en extremos opuestos del espectro geopolítico, un diálogo entre ambas tradiciones revela algunos puntos de contacto importantes. Ambas tradiciones representan respuestas críticas a la comodificación ontológica de la vida por parte de la modernidad, desde contextos metodológicos e históricos distintos. Si bien ambas tradiciones incluyen a varios pensadores, Orospe se centra en sus principales exponentes: el filósofo italiano Giorgio Agamben y el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel. Los compromisos metodológicos de cada uno dejan claro lo que está en juego en una lectura comparada entre estas dos tradiciones. Por un lado, Agamben avanza el proyecto arqueológico-genealógico iniciado por Michel Foucault, que se sitúa en un plano de inmanencia que rechaza la metafísica y sus metanarrativas, concibiendo así a la filosofía como la crítica inmanente del presente. Por otro lado, Dussel se posiciona en una tradición de pensamiento “semita” mejor representada por el filósofo lituano-francés Emmanuel Levinas, que se basa en un plano de trascendencia que sin complejo alguno toma a la metafísica como ética, es decir, a la ética como filosofía primera. Este enfoque concibe a la filosofía como una ruptura trascendental que irrumpe el encierro del mundo en sí mismo como una totalidad ontológica (18).

Estos compromisos metodológicos y filosóficos bifurcados dan como resultado explicaciones plenamente opuestas sobre el fenómeno de la vida, especialmente el de la vida humana, el cual es el punto de análisis de nuestro autor. Por un lado, para Agamben, la vida humana se tematiza como parte de la reproducción de lo que Foucault designó como el “poder soberano.” Esto, a su vez, hace que la

vida sea un producto de dominación y violencia (16). Contra este control o subyugación de la humanidad, para Agamben, algo parecido al ejercicio liberador de la humanidad implica algo así como el volverse inoperante contra la “máquina antropológica” que estructura la comodificación de la vida y su reproducción como violencia. En cambio, en la obra de Dussel, la vida humana tiene sus raíces en la exigencia ética que surge desde la posición de una exterioridad constitutiva, de un Otro que me interpela desde el más allá de mi subjetividad hacia una experiencia intersubjetiva práctica y ética, que sin embargo es una experiencia materialmente encarnada. En el caso de Dussel, el libre ejercicio de la humanidad frente a todas las fuerzas que buscan oprimirla aparece como una respuesta al llamado del Otro. Siguiendo de cerca a Levinas, esta respuesta se ofrece como un servicio más allá de mí, como una refutación de cualquier intento solipsista o egoísta de contener o controlar mi subjetividad.

El libro en sí posee una estructura sencilla que lo hace bastante accesible. Después de una breve introducción que describe lo que está en juego en la lectura comparada entre la biopolítica y la filosofía de la liberación, dos capítulos sucesivos ofrecen interpretaciones integrales de las vastas obras de Agamben y Dussel. Estos dos capítulos constituyen el núcleo exegético y el grueso cuantitativo del libro. Sin duda, cada uno de estos capítulos podría funcionar como una excelente introducción al pensamiento de cada figura. Un tercer capítulo sucesivamente indaga las correspondencias y desacuerdos entre estas dos figuras, con el objetivo de articular un hipotético diálogo entre ambas. Por último, una breve conclusión refiere un conjunto de preguntas abiertas que prometen avanzar las conversaciones que este libro ha iniciado.

El capítulo sobre Agamben reconstruye de manera impresionante la obra del filósofo italiano, rastreando los desarrollos y las influencias intelectuales de su proyecto denominado *homo sacer*, particularmente en su crítica del humanismo. Orospe rastrea, por ejemplo, cómo los primeros trabajos de Agamben sobre lingüística y filología iluminan sus análisis maduros sobre cómo los modernos mecanismos de poder determinan a la vida humana. Para Orospe, sin embargo, la obra de Agamben sufre de una limitación inicial: el eurocentrismo de sus fuentes intelectuales, si no mejor aún, un helenocentrismo más estrecho, limita sus, por lo demás, perspicaces críticas de la modernidad. Esto se debe a que esta estrecha ventana de interpretación desatiende a otras genealogías del humanismo, como la judaica, que también es parte integral del surgimiento de la cristiandad latina transformada en la modernidad occidental que Agamben está interesado en indagar (35, 38). Tal limitación lleva a Agamben a confinar su respuesta a la ontologización totalizadora de la vida humana dentro de un plano de inmanencia que no tiene ningún criterio ético trascendental para discernir en última instancia entre diferentes formas de violencia (68).

Un síntoma de esta limitación puede verse en lo que Orospe sostiene es un error filológico en la explicación etimológica de Agamben del *homo sacer*, cuando Agamben no distingue adecuadamente entre lo *sacer* y lo *sanctus*—lo sagrado y lo santo. Citando el trabajo del lingüista estructural francés Émile Benveniste, de quien Agamben se inspira en gran medida, Orospe sostiene que una distinción más clara entre *sacer* y *sanctus* delata el carácter aporético de la respuesta *profanadora* de Agamben a la máquina antropológica. Si *sacer* es lo consagrado por los dioses, es decir, lo sagrado propiamente dicho, *sanctus* se refiere a aquello que escapa a lo sagrado y a su contrario (lo profano) pero que, sin embargo, está sometido a una sanción. En su *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Benveniste aclara esta diferencia de la siguiente manera: “si tratamos de definir lo que distingue *sacer* de *sanctus*, podemos decir que es la diferencia de lo sagrado implícito: *sacer*, y de lo sagrado explícito: *sanctus*. Por sí mismo, *sacer* tiene un valor propio, misterioso. *Sanctus* es el estado resultante de una interdicción de la que los hombres son responsables, de una prescripción apoyada por la ley” (352). Para Orospe, un rechazo de la exterioridad en nombre de una inmanencia pura colapsa la distinción entre *sacer* y *sanctus* de una manera que hace imposible distinguir en última instancia entre distintas formas de violencia en el mundo (72).

Sería precisamente en este momento donde emerge con mayor relevancia la obra de alguien como Enrique Dussel. Esto se debe a que el pensamiento de Dussel está fuertemente arraigado en una tradición intelectual “semita” donde el plano de la trascendencia proporciona criterios ético-metafísicos para cuestionar las totalidades ontológicas del mundo inmanente. De hecho, a diferencia de la obra de Agamben, la obra de Dussel se ha caracterizado, desde sus inicios, en los años ’60, por una profunda crítica al eurocentrismo que le permite presentar una explicación más integral de la vida humana que no sobrerrepresenta a una cierta genealogía jurídica de lo humano como si fuera válida para todo el mundo—y digo “sobrerrepresenta” para hacer eco de otra importante crítica decolonial al humanismo, el de la filósofa jamaicana Sylvia Wynter.

Aquí, Orospe se distingue de gran parte de los estudios contemporáneos sobre Dussel, que tienden a ignorar sus primeros trabajos filosófico-antropológicos sobre los humanismos semitas y helénicos, como si éstos no estuvieran conectados con sus posteriores críticas a la modernidad eurocéntrica. Orospe ve correctamente en estas obras las raíces conceptuales de la crítica de Dussel a la modernidad, ya que estas obras trazan la destrascendentalización filosófica, es decir, la eliminación de cualquier referencia a la exterioridad que culmina en el “marco inmanente” (como diría Charles Taylor) de la modernidad ilustrada secular (105). Esto lo vemos, por ejemplo, en cómo la concepción semita de la corporalidad unitaria de la persona en la carne (*basar*, בשר) choca con la degradación

helénica del cuerpo (*soma*, σῶμα) a favor del alma para producir en última instancia el dualismo entre cuerpo y alma/mente característico de la teología medieval y la filosofía cartesiana.

En este punto, Orospe también recupera astutamente otro momento a menudo ignorado o mal entendido en este primer período de la carrera de Dussel: su intento de desarrollar una ética ontológica inspirada en la crítica de Heidegger a la metafísica occidental, específicamente la crítica del humanismo y el dualismo de la filosofía de la conciencia. Este es un momento temprano en la trayectoria de Dussel que debe ser adecuadamente captado para dar sentido a su posterior giro hacia la obra de Levinas. Porque sería la crítica de Levinas a Heidegger la que proporcionaría a Dussel el armazón para sintetizar sus propios intentos anteriores de desarrollar una crítica original de la modernidad eurocéntrica, que ahora se lanzaría desde la perspectiva de la exterioridad. Es de esta manera que Dussel es capaz, por ejemplo, de concebir a la humanidad no como una expresión de la interioridad de la conciencia, sino como el resultado del encuentro exterior cara-a-cara en la *proximidad* del Otro (130). Por supuesto, no sería hasta su obra madura en la década de '90, especialmente después de una década de estudio de la obra de Marx, que Dussel podría desarrollar una elucidación sistemática de la cuestión de la *vida* como el principio material de una ética de la liberación, como se puede apreciar en su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*.

No hay duda de que el capítulo sobre Dussel es el componente más fuerte de este libro. El análisis de Orospe de la transición que Dussel hace de Heidegger a Levinas, por ejemplo, es una contribución esencial a la recepción de la obra de Dussel, ya que aclara algunos de sus elementos más comúnmente mal entendidos (como el uso técnico de la noción de *exterioridad*), interpretaciones erróneas que lamentablemente se dan por sentadas como argumentos válidos contra el trabajo de Dussel o incluso contra el pensamiento decolonial en general, sobre todo en la academia anglófona. Quizás aún más significativamente, Orospe ofrece sus propias críticas constructivas a Dussel: por seguir confiando en ciertos marcos conceptuales eurocéntricos (como la categoría filológica orientalista de “lo semita” (146)), o por oscurecer las funciones aparentemente distintas de la metáfora, la analogía, y la dialéctica (147-149). Estas son críticas sustanciales que ciertamente prometen generar mucho debate en los próximos años.

A modo de conclusión, el tercer capítulo del libro sintetiza los respectivos trabajos de Agamben y Dussel para ofrecer una defensa de la *sacralidad*, o quizás mejor aún, de la *santidad* de la vida desde la perspectiva de lo que se denomina como una “teología profana” (161). Este capítulo también explora algunas de las consecuencias políticas de tal posición, como el carácter mesiánico de la *praxis* política. Aquí Orospe plantea una sugestiva sospecha sobre el lenguaje metafísico de la

filosofía de la liberación (181), a la que volveré momentáneamente. Por último, el epílogo reconoce algunas de las líneas de investigación que esta obra ha dejado abiertas, como la cuestión del lenguaje y la traducción en el diálogo intercultural más allá de una modernidad secular judeocristiana.

En general, considero que el libro de Orospe es una tremenda contribución al desarrollo contemporáneo de la filosofía de la liberación. Hay mucho que decir sobre este maravilloso y valioso libro. Pero por razones de espacio me limitaré a hacer dos observaciones críticas.

Mi primera observación se refiere a la distinción entre la filosofía y la teología, y al estatus metodológico de una “teología profana” (161). Una forma de comenzar podría ser planteando las siguientes preguntas: ¿es la teología profana una *teología metafórica*? Y de ser así, ¿cuál es su lugar en el análisis filosófico, especialmente dentro de una tradición como la *filosofía* de la liberación? Estas preguntas surgen de una reserva mía respecto de la rígida distinción que hace Orospe entre formas *metafóricas* y formas *analógicas* de leer textos, en el contexto de la obra de Dussel. Para Orospe, el enfoque metafórico abre *nuevos* horizontes semánticos de significado, mientras que el enfoque analógico parece funcionar en la dirección opuesta, determinando significados dentro de marcos ya existentes (162-163). Desde este punto de vista, la lectura metafórica se considera la más poderosa y crítica de las dos, ya que está abierta a lo *verdaderamente* nuevo de una manera que la lectura analógica simplemente no lo permite. Es más, en el contexto de la lectura de textos “religiosos,” por ejemplo, se dice que la lectura analógica presupone una cierta separación ilustrada entre la filosofía y la teología que es problemática en el interés de la descolonización epistemológica.

Como alguien cuyo trabajo ha abogado por la descolonización epistemológica de esta división entre la filosofía y la teología, me parece necesario tener una aclaración más definida sobre el lugar de una *teología* profana dentro de un discurso *filosófico*. Parte de mi aprensión proviene de mi reflexión de que, en contra de la tesis de Orospe, no hay una diferencia esencial entre las formas de lectura metafóricas y las formas analógicas, y, en el caso de la obra de Dussel, ambas se utilizan para interpretar *filosóficamente* textos tradicionalmente excluidos de la filosofía, pero sin por esto entrar en el dominio estricto de la *teología*, que (a diferencia de la filosofía) depende de la hermenéutica de una “*fe religiosa*” particular (Dussel, *Pablo de Tarso en la filosofía política actual*, 11). En pocas palabras, mi afirmación es que las analogías son metáforas con una lógica explicativa más explícita; ambas (y no sólo las metáforas) hacen posible parcialmente (nunca por completo) el desarrollo de nuevos significados a través de viejos significados. De esta forma, si la teología profana es metafórica, tiene un lugar y una función dentro de la filosofía, como lo han demostrado las lecturas que Dussel ha hecho sobre Marx (*Las metáforas teológicas de Marx*) y Pablo de Tarso (*Pablo de Tarso*). Pero si la teología profana *no* es metafórica

en este sentido, si es estrictamente teológica en un sentido más fundamental, entonces su relación con el análisis filosófico debe al menos elaborarse de nuevo.

Mi segunda y última observación se refiere a la cuestión de la metafísica, y lo que podría significar, para la filosofía de la liberación, como una tradición, pensar más allá de la metafísica de la presencia. En las páginas finales del tercer capítulo, Orospe plantea la sospecha de que podría ser necesario que la filosofía de la liberación piense más allá de la metafísica de la presencia, si queremos pensar a la *política* de la liberación, como él dice, en toda su “radicalidad” (181). Simpatizo con esa sospecha, con ciertas salvedades. Como sabemos, su inaugural carácter indisculpablemente metafísico ha sido el principal objeto de crítica por parte de otras corrientes filosóficas—uno tiene en mente, por ejemplo, la crítica posfundacionalista de estirpe posestructuralista de alguien como Santiago Castro-Gómez. Si bien hay bastantes problemas con semejantes críticas tan generales, como ya lo ha indicado Linda Alcoff en las páginas de esta revista (2012), estoy en acuerdo con nuestro autor de que hay argumentos convincentes para una cierta crítica constructiva de la metafísica dentro de la filosofía de la liberación.

Recientemente (2021), yo he tratado de albergar esa crítica, no desde la perspectiva posfundacionalista del pensamiento posestructuralista, sino desde el pensamiento posmetafísico de la Escuela de Frankfurt, en particular el trabajo de Jürgen Habermas. Aquí, creo que Orospe deja mucho que decir sobre los distintos elementos metafísicos que se encuentran tanto en la *Filosofía ética latinoamericana* de los años ’70 como en la *Ética de la liberación* de los años ’90. La lógica de la alteridad trascendental es diferente en cada proyecto, dependiendo en gran medida del principal interlocutor conceptual del proyecto: Levinas, en el primer caso, y Habermas, en el segundo. En otras palabras, en cierto sentido la segunda ética, la *Ética de la liberación*, ya está emprendiendo una especie de giro posmetafísico que la distingue de la ética anterior, que bajo ninguna circunstancia podría decirse que sea posmetafísica. La pregunta es, nuevamente, ¿qué podría significar para la filosofía de la liberación pensar más allá de la metafísica? ¿Hasta qué punto puede ser esta demanda una capitulación ante una secularidad de la Ilustración que divide la filosofía y la teología de maneras problemáticas, arriesgándose al colapso de una ética de la liberación en una mera ética del discurso? ¿Qué significa dejar espacio para la trascendencia, pero *desde dentro*, como lo diría Habermas, reteniendo lo que Dussel alguna vez llamó nuestra “trascendentalidad interior” (Dussel, *Filosofía de la Liberación*, § 2.4.1.2) pero sin depender de una trascendencia sobrenatural desde fuera? A mi juicio, estas son unas de las preguntas decisivas que determinarán el curso de la filosofía de la liberación por los siguientes años. El libro de nuestro autor es, sin duda alguna, un logro sobresaliente en esta tarea.