



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS LATINO-
AMERICANOS (PPG IELA)**

**LA LIBERACIÓN COMO PROGRAMA ESTÉTICO
CONSIDERACIONES ACERCA DE LA ESTÉTICA DE LA LIBERACIÓN DE
ENRIQUE DUSSEL**

MARCO ROBERTO DE SOUZA ALBUQUERQUE

Foz do Iguaçu
2024

**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
INTERDISCIPLINAR EM ESTUDOS LATINO-
AMERICANOS (PPG IELA)**

LA LIBERACIÓN COMO PROGRAMA ESTÉTICO
CONSIDERACIONES ACERCA DE LA ESTÉTICA DE LA LIBERACIÓN DE
ENRIQUE DUSSEL

MARCO ROBERTO DE SOUZA ALBUQUERQUE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de mestre(a) em Estudos Latino-Americanos.

Orientador: Prof.^a Dr.^a Cristiane Checchia.

Foz do Iguaçu
2024

MARCO ROBERTO DE SOUZA ALBUQUERQUE

LA LIBERACIÓN COMO PROGRAMA ESTÉTICO
CONSIDERACIONES ACERCA DE LA ESTÉTICA DE LA LIBERACIÓN DE
ENRIQUE DUSSEL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de mestre(a) em Estudos Latino-Americanos.

BANCA EXAMINADORA

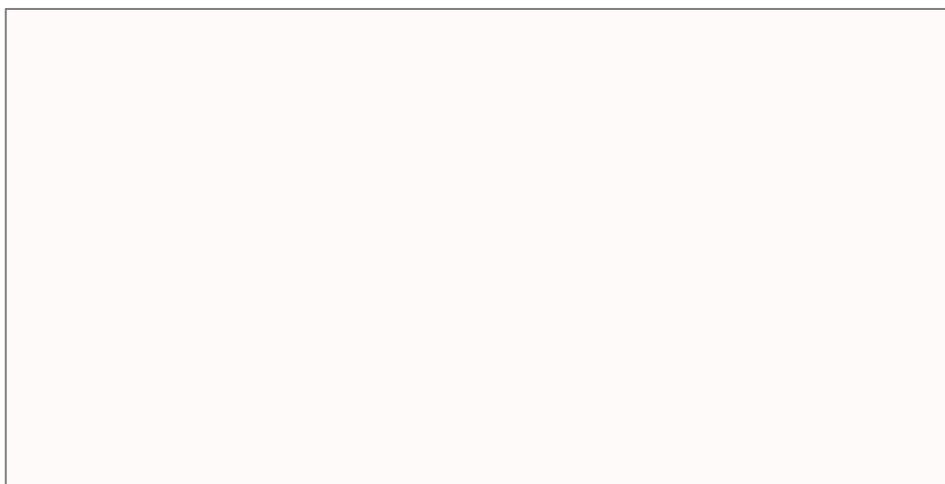
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Cristiane Checchia
UNILA

Prof. Dr. MARcos de Jesus Olievira
(UNILA)

Prof. Dr. Miguel Antonio Ahumada Cristi
(UNILA)

Foz do Iguaçu, 29 de agosto de 2024.

FICHA CATALOGRÁFICA EMITIDA PELA
BIBLIOTECA DA UNILA



Este trabajo lo dedico a Enrique Dussel, *in memoriam*.

AGRADECIMIENTOS

A la Doctora Cristiane Checchia, mi orientadora le agradezco escribiéndole lo que suelo decirle: su espíritu crítico (que le adviene de su admirable apertura a los desafíos de los estudios) fue la antorcha sin la cual mi escritura no habría llegado hasta aquí.

Al Padre Valdir Riboldi le dedico toda mi gratitud por confiar en mis capacidades como redactor y admirar mis ideas mientras un académico.

A Luzia Alves de Souza (mi madre) y Marlucy Sousa Albuquerque Palmeira (mi hermana) les escribo que el amor y la admiración entre nosotros es mutuo: gracias por todo.

*Sobre las tempestades del humano océano
se oye el canto del Cisne; no se cesa de oír,
dominando el martillo del viejo Thor germano
o las trompas que cantan la espada de Argantir.*

(Rubén Darío).

RESUMO

Los ensayos que siguen son parte de una disertación que se propone discutir la **estética de la liberación** conforme a la elaboración del filósofo Enrique Dussel. En la primera parte (compuesta de tres ensayos) se busca comprender el contexto sociocultural en que se insiere una discusión sobre la necesidad (y la viabilidad) de proponerse una teorización que, además de ocuparse de la estética, todavía se juzga capaz de hacerlo según una perspectiva **liberadora**, es decir, promovedora – en algún nivel– de la emancipación de colectivos históricamente subyugados (capas sociales, etnias, etc.). Los ensayos que se añadirán buscarán demostrar en qué consiste (más precisamente) la estética de la liberación según Enrique Dussel, cómo tal formulación se encaja en el conjunto del pensamiento dusseliano y aún intentará promover una tensión crítica entre la elaboración de Enrique Dussel respecto a una estética liberadora y otras discusiones sobre el arco transversal (entre el arte y la política) de una autonomía posible a través del arte.

Palabras clave: Estética de la liberación, Enrique Dussel, arte, política, autonomía.

SUMARIO

Más que los ojos: la mirada <i>(Una suerte de nota del autor)</i>	12
Conviene leerlo <i>(Como si, leyendo a un prefacio, se oyera a un cicerone)</i>	13
Por las praxis liberadoras desde América Latina: para el mundo <i>(Consideraciones acerca del rol del pensamiento latinoamericano en faz de una nueva Edad del mundo)</i>	16
La hora y la vez de Augusto Matraga <i>(Consideraciones a propósito del futuro en cuanto horizonte del tedio)</i>	23
Como si se necesitara ponerse un sombrero Fedora y armarse de un azote... <i>(Un como artículo – que se quitó al proyecto de pesquisa – que servirá de materia prima para los ensayos venideros)</i>	27
“¿En qué tierras no ha danzado Artemisa?”. <i>(Consideraciones a la manera de un guiño)</i>	40
“(...) el rasgo más notable de Hermes es que le gusta mezclarse con los hombres”. <i>(Consideraciones a propósito de la liberación en el sistema dusseliano de pensamiento)</i>	51
“Rudra (...) protege a los que se mantienen al margen de la sociedad aria”. <i>(Consideraciones sobre la estética de la liberación, de Enrique Dussel)</i>	65
REFERÊNCIAS	80

Más que la mirada: los ojos

(Una suerte de nota del autor).

He aquí una obra cuya lectura debe buscar no solo el *significado* de las exposiciones sino el *sentido* de la escritura.

Le conviene al lector, entonces, servirse de todas las *motivaciones* que acompañan cada uno de los ensayos de esta disertación: oír las bandas de sonido que se indican, ver los videos que se sugieren.

En resumidas cuentas, el efecto que se intenta lograr, en este conjunto de ensayos, es lograr ofrecer, a lo largo de los razonamientos, una **impresión estética** que pueda *sensibilizar al lector*, de suerte que – a medida que sigue los argumentos respecto a la filosofía de la liberación y su despliegue estético– *sienta* algo de lo estético (y su perspectiva hacia la liberación).

YOY.

Conviene leerlo

(Como si, leyendo a un prefacio, se oyera a un cicerone).

Banda sonora de la lectura:

Words, de F. R. Davis.

(Álbum *Words* [1982], primer surco del lado A).

(<https://www.youtube.com/watch?v=sNYHQnav4XY>).

1. (Como si se cartografiara una idea).

Los ensayos que componen esta disertación intentan asociarse tales como los capítulos de un razonamiento: quizás no tengan (tal vez por su naturaleza estilística) la rigurosidad en su concatenación, a ejemplo de la articulación con que las tesis de un tratado erigen intrincados marcos categoriales o incluso miríficas polémicas.

No: a los ensayos que aquí se confederan en torno al propósito de enfocar la **estética de la liberación** (elaboración teórica del filósofo *argenmex* Enrique Dussel) bajo la perspectiva de los alcances o limitaciones del factor liberador de una propuesta filosófica de estética a la vista de las condiciones de explotación o de exclusión a que son subalternadas capas sociales, etnias u otras colectividades se les subrayará cierta altivez, alguna suficiencia, como si fueran aquellos viejos reyes griegos; luego no se puede esperar de su hilera la misma disciplina que se suele hallar en los conjuntos argumentativos que se alinean en otros géneros menos enmarcados en las directrices del **estilo**.

Sin embargo, si se dibujan estas líneas (al modo de una introducción), seguro se cree que las hostes de ensayos que se coligan a favor de lo que se razona en esta disertación logran escuadrónar una cohesión textual que baste al establecimiento de una arquitectura discursiva que corresponda a lo que se exija en el nivel de maestría.

Ahora bien, a continuación se va a calcar la traza del argumento que se intentó erigir en esta disertación. Si se aclaran ciertas motivaciones, caso se diluciden determinados intentos, con tal que se pongan de manifiesto algunos presupuestos, quizá se comprenda mejor la formación de los ensayos, se entienda más a satisfacción la táctica de su metodología de pesquisa e incluso se evalúe con más seguridad la estrategia de su fundamentación teórica.

2. (Tal como Newton al ver la caída de la manzana).

Se tomó contacto con la filosofía de Enrique Dussel – a propósito de la pesquisa de la que resulta esta disertación– en la misma época en que el autor anunciaba su intento de echar los cimientos de una **estética de la liberación**.

A medida que se ampliaba el contacto con la obra de Dussel, aumentaba la percepción de que sus formulaciones teóricas se organizan en un sistema filosófico; y, de hecho, entre tantas ramas de las investigaciones filosóficas (económica, política, ética, lógica, etc.), las elaboraciones sobre la estética todavía se hallan en el incipiente nivel de quienes aún se encarga de echar los cimientos.

Se va a aclarar, en el conjunto de la argumentación, ciertas características del sistema filosófico de Enrique Dussel. Lo que importa ahora es subrayar que, ante la idea general de promover una praxis de **liberación** engendró una natural inquietud intelectual: ¿cómo se daría tal praxis? ¿Sería la propia inserción en la filosofía sistémica de Dussel la responsable por favorecer la liberación de los colectivos explotados o excluidos (capas sociales, etnias, etc.)?

Con vistas a satisfacer a semejante inquietud inicial, la pesquisa se dedicó a dos directrices metodológicas. En primer lugar, dedicarse a investigar las obras que el autor ha publicado acerca de la estética de la liberación. En segundo lugar, analizar cómo la rama estética se añade al conjunto del sistema dusseliano de filosofía (vinculado a la tradición latinoamericana de la liberación); y, al cabo y al fin, tensionar la propuesta liberadora de la estética de Enrique Dussel mediante el establecimiento de un puente entre la elaboración dusseliana de estética y otras discusiones sobre autonomía (sea en el arte, sea en la política), como la desarrollada por el filósofo Vladimir Safatle.

3. (A semejanza de una lección de anatomía).

En resumen, es necesario saber lo siguiente:

- a) Los primeros tres ensayos de esta disertación intentan poner el lector en contacto con una primera visión del pensamiento de Enrique Dussel acerca de la estética de la liberación; también (en especial, el tercer ensayo) intentan apuntar hacia el significado de una propuesta **liberadora** de concebir la estética ante las configuraciones de un mundo que (incluso en el ámbito del estético) no parece abierto a la emancipación, la autonomía u otra concepción que pertenezca a ese campo semántico.

- b) Los ensayos siguientes van a buscar presentar sistemáticamente la formulación estética de Enrique Dussel, con especial atención a la comprensión de cómo se insiere esa rama de su pensamiento en el conjunto del árbol dusseliano;
- c) Al fin y al postre, se va a tensionar la elaboración estética de Dussel con la propuesta de autonomía (desde lo estético hacia lo político) del filósofo brasileño Vladimir Safatle.

Ahora bien, ¡que empiece la lectura de los ensayos!

(Sonrisa).

YOY.

Por las praxis liberadoras desde América Latina: para el mundo

(Consideraciones acerca del rol del pensamiento latinoamericano en faz de una nueva Edad del mundo).

1. Deconstruyendo la supuesta naturalidad de la Historia

El pensamiento filosófico de Enrique Dussel ha presentado – como una de sus más importantes premisas epistemológicas– fuertes bases históricas, principalmente cuando sus formulaciones se vuelven hacia la crítica de la modernidad mientras el proyecto de civilización que ha plasmado el sistema-mundo en el que nos hallamos, no solo *inseridos*, sino *sojuzgados*.

Por ejemplo, cuando se detiene a reflejar acerca de una cronología de la modernidad, Dussel sostiene que su principio remonta al inicio de la Conquista: de ahí su libro *1492: el encubrimiento del otro* (1994), conforme al cual el *ethos* moderno se funda con el “Yo conquisto”, orientación según el que la progresiva modernización del conquistador europeo implicaba necesariamente toda la violencia contra los pueblos conquistados: la expropiación, la disminución, la esclavitud e incluso el exterminio.

Luego – polemizando contra una rama crítica que (a ejemplo de Habermas, entre otros autores) juzga ver la génesis del *ethos* moderno en la gradual consolidación (a partir de la Ilustración) de la razón y de la secularización como las nuevas directrices para establecer el poder y el saber–, Enrique Dussel subraya que la modernidad se inicia cuando los conquistadores europeos empiezan a legitimar (incluso a sus propios ojos) la violencia de su codicia con la invención de una jerarquización de los hombres y sus lugares que ha logrado dar naturalidad a la supuesta centralidad y superioridad de los conquistadores.

Uno de los principios garantizadores del alejamiento de los pueblos conquistados hacia la **periferia** del proceso de consolidación de la modernidad ha sido la institución de la teleología cronológica de la Historia en cuanto un método *universal* para el contaje del tiempo y la fijación de acaecimientos cuya fechación y exégesis (si son hechas conforme al canon de la Historia) serían significativos incluso para las sociedades cuyo pasado solo **marginalmente** son mencionados en las páginas escritas por los historiadores.

No hay que admirarse de que los planteamientos políticos más incisivos de Enrique Dussel inviten a los que estudian su obra o se interesan por su pensamiento a rehacer todo: es decir, no debe uno (caso él opte por una praxis **liberadora**) darse por contento con lo que se ha establecido, en cuanto normalidad, respecto a los modos *canónicos* de escribir la historia. Incluso Dussel suele recordar que es relativamente tardía la fijación de las

categorías historiográficas que, no solo registran hechos y personajes, sino jerarquizan los rumbos teleológicos por que se han empeñado los diferentes procesos de consolidación de los sucesivos esfuerzos en pro de la subalternización de clases, etnias y pueblos explotados (o mismo excluidos) de las principales ventajas del sistema-mundo iniciado con el “Yo conquisto” de la Conquista: remonta al Idealismo alemán la invención de una manera pretensamente *universal* de contar la Historia, cuyo ápice convergiría hacia la centralización del conquistador europeo mientras arquetipo del ideal de civilización.

Por lo tanto se deberían someter a una praxis liberadora todas las **epistemologías** que se arriman al modo *eurocéntrico* de contar la historia: especialmente cuando *encubren*, no solo a los pueblos originarios, sino a todas las sociedades egresas de los procesos coloniales (como si nada presentaran, sino un “remedo” del arquetipo moderno eurocéntrico).

2. Ante todo, el compromiso ético

Tomándolo como un conjunto categorial orgánico (semejantemente al modo como el propio Enrique Dussel comprende el pensamiento de Hegel: tal cual una obra categorialmente orgánica), la filosofía de la liberación (de acuerdo a las formulaciones teóricas de Dussel) se cimienta en un imperativo **ético**. Incluso aspectos generalmente *formales* de un sistema filosófico, como la lógica, se alinean, en la obra del filósofo *argenmex*, del mismo cimiento ético.

Por el consiguiente no hay que admirarse de la misma orientación teórica cuando el autor intenta establecer las directrices **epistemológicas** de su filosofía de la liberación: sus esfuerzos al respecto se alinean a la línea maestra del andamiaje de la liberación, es decir, la directriz **ética** en el desarrollo de las ramas de la reflexión y la maduración de las elaboraciones conceptuales.

En términos de una coherencia **orgánica**, subráyese que, en sus formulaciones más recientes, el filósofo ha sistematizado un método para la articulación de sus presupuestos teóricos: el método **analéctico-crítico**.

Al modo de una síntesis, y con el objetivo de demostrar las líneas generales que articulan dicho método con el imperativo ético en el sistema filosófico dusseliano, se va a bosquejar lo que sea la manera **analéctico-crítica** de proceder a una praxis liberadora con base al pensamiento de Enrique Dussel.

Uno de los cimientos de las elaboraciones teóricas de Dussel es la **dialéctica**,

mayormente cuando el ejercicio intelectual se vuelve hacia la tradición marxista y sus despliegues críticos a lo largo de la historia de la filosofía. Por el consiguiente, además de un abordaje que encaja la dialéctica en el conjunto de los recursos retóricos (es decir, **argumentativos**) de que se suelen valer las diferentes corrientes filosóficas, el filósofo, al sistematizar su método, también se dedica a señalar la contribución de una conducta intelectual dialéctica para la contestación de las realidades favorecedoras de la explotación, la exclusión u otras modalidades de subalternización de clases sociales o etnias a lo largo de la expansión y consolidación del sistema-mundo moderno.

Otro importante eslabón del método en cuestión es la **analogía**. Con relación al aspecto **lógico** de sus formulaciones filosóficas, Enrique Dussel ha apuntado hacia la *racionalidad moderna* en cuanto una clara tendencia a las conductas intelectuales favorecedoras de la *totalización* y sus despliegues lógicos abiertos a la *opresión*, la *exclusión* u otras manifestaciones de la búsqueda por la subalternización de la *otredad*.

El cerne **lógico** de dicha racionalidad es su exacerbamiento de la *univocidad* y su consecuente rechazo de la *equivocidad*. Dussel señala que, cuando un Parménides fija los términos de su racionalidad en estos términos: “Lo que es, es; y lo que no es, no es”, se hace necesario tomar en consideración, además del interés por la *exactitud* formal, el contexto histórico del proceso de helenización del Oriente. *Lo que es* (lo demuestra Dussel) se refería a lo que concernía al interior de los muros de la *polis*: allá afuera, *lo que no es* indicaría lo que se podría someter a la esclavitud o, por lo menos, a un convivio enmarcado por la falta de derechos: la humanidad *incompleta* de los bárbaros.

Consiguientemente una praxis filosófica **liberadora**, además de arrimarse a la tradición crítica de la dialéctica, también debería sublevarse contra la racionalidad moderna *dura*, o sea, lógicamente establecida en la exacerbación de la **identidad** y en el rechazo racional de la **diferencia**. A fin de cuentas, semejante conducta intelectual favorecería las concepciones **totalizantes** que han contribuido para los procesos históricos de subalternización intrínseco a la modernización.

Entonces, con vistas a establecer otros parámetros para erigir una racionalidad con un compromiso menos intrínseco con las tradiciones históricas de subalternización, la filosofía de la liberación intenta anclarse lógicamente en la *gradiente de puntos de contacto* que la **semejanza** (y no la identidad) puede establecer entre dos términos de una comparación, desde el nivel más *literal* (comparación *propia*) hasta el nivel más *figurado* (comparación *impropia*).

Más allá de una actitud intelectual ante todo *inclusiva*, la opción por la flexibilidad

semántica de la analogía señala sobre todo el reconocimiento intelectual de que la complejidad prima en la correlación, sea con los fenómenos naturales, sea con las dinámicas sociales. No hay que ignorar que la precisión de las ciencias **exactas** (elaborada según la previsibilidad formal del lenguaje matemático) corrobora el prestigio del método experimental y subraya los paradigmas racionales sobre los cuales estriban las invenciones e innovaciones de la industria y la tecnología. Con todo eso hay que darse cuenta de que la complejidad del mundo-referencia es tal, que incluso lo que sería, en principio, del entero dominio y conocimiento de un sujeto (sus pensamientos y acciones mientras manifestaciones de su voluntad) suele corresponder al clivaje entre los ámbitos consciente e inconsciente de una personalidad.

Al cabo y al fin, reconózcase que, no obstante la funcionalidad que la exactitud confiere al empirismo metodológico y a su abstracción discursiva (según las características del lenguaje matemático) de las ciencias que se ocupan de los seres y fenómenos regidos por la *physis* (de ahí llamarse *ciencias exactas* a tales ramas epistémicas), es ineludible que son tamañas las intrincaciones de las diferentes realidades y sus entrecruzamientos (incluso en los campos semánticos que se vuelven a la naturaleza y sus leyes), que no nos han bastado el surgimiento y desarrollo de las ciencias exactas: también han surgido y desarrollado las *ciencias complejas* (no solo las que se vuelven a los aspectos humanos del mundo-referencia: sean ellos intersubjetivos (en los cuales se detienen la historia, la sociología, etc.), sean intrasubjetivos (a los cuales se debruza la psicología, la psicoanálisis, etc.).

En fuerza de lo antecedente se puede decir que, al optar por la **analogía** como principal arrimo lógico de su método analéctico-crítico, Enrique Dussel señala estar al tanto de los cambios epistémicos que se han hecho ineludibles desde que a *la precisión determinista* se arrostrarán (a empezar por la física) la relatividad y la probabilidad. Cuando la exactitud y previsibilidad de las leyes newtonianas, por ejemplo, ya no pueden explicar a contento, sea la gravedad (la cual no se considera más que sea una fuerza, sino una deformación del espacio-tiempo), sea el movimiento de los electrones alrededor de su núcleo atómico (cuya representación ya no se asemeja a la imagen de los planetas en torno a su estrella, sino al dibujo de una nube de probabilidades), aferrarse uno a la **univocidad** (mayormente cuando se ocupa de las dinámicas sociales y sus conflictos) ya no apunta hacia el rigor de un pensamiento, sino la insuficiencia de una epistemología.

Sin embargo, cuando se acompaña el impacto del contacto de Dussel con la obra y la persona (por medio, ante todo, de la correspondencia) del pensador Emmanuel Lévinas y

su interés por la Otredad en el nivel radicalmente más imprescindible: el reconocimiento al Otro de su derecho a vivir, no hay que sorprenderse con la centralidad de la defensa de la Vida en el sistema filosófico de la liberación: centralidad esa incluso que no se limita al prójimo (una otredad, por lo tanto, circunscrita a lo humano), sino también se conecta con las cuestiones ambientales u otras dimensiones de la vida que involucran el conjunto de los seres vivos.

A la postre subráyese que una praxis liberadora debe, a partir del sistema filosófico que ha sido elaborado por Enrique Dussel, orientarse, ante todo, por preocupaciones éticas, cuyos despliegues se ocupen prioritariamente de la Vida en el conjunto amplio lo más posible con vistas a involucrar la más grande diversidad de los seres vivos.

Regístrese todavía (a fin de arrematar este tópico) que incluso la estética, que ha sido la rama más reciente del sistema filosófico dusseliano, se apoya sobre todo en las consideraciones científicas y filosóficas respecto a la vida, conforme a un arco epistemológico que se extiende desde el naturalista Charles Darwin hasta el filósofo Xavier Zubiri.

3. Por ejemplo, el racismo

Una de las genealogías más promisoras del proceso histórico de modernización desde la Conquista se ha hecho con base a las elaboraciones del sociólogo Aníbal Quijano acerca de la centralidad del racismo en el establecimiento, el desarrollo y la ampliación de la Modernidad mientras proyecto de civilización del eje geopolítico Europa occidental-Estados Unidos: el Greenwich que determina quienes se hallan en el centro o en la periferia del sistema-mundo dicho *occidental*.

Desde la jerarquización racial, cuya cumbre teleológica sería el europeo en cuanto arquetipo del *ethos* moderno (conforme a la llave racional **dualista**, la cual, no solo supone la distinción entre el cuerpo y el alma, sino la primacía de los atributos *mentales* de la razón sobre las contingencias *físicas* de los sentidos).

Como ha quedado dicho en el primer tópico de estas consideraciones, ha sido el racismo y sus despliegues de violencia contra los pueblos conquistados (esclavitud, exterminio y expropiación) que han orientado las sucesivas olas de consolidación del “Yo conquisto” genesiaco (Conquista, Revolución Industrial, etc.) hacia el *encubrimiento* de las otredades no europeas: lo que ha significado su inscripción en el pie de página de la historiografía *canónica* (incluso si su orientación epistemológica se alinea a las corrientes

intelectuales de izquierda) y su inclusión en las tipologías *exóticas*, *excéntricas* o *pintorescas* de los que todavía no lograran alzarse verdaderamente al nivel *civilizado* del proyecto moderno de civilización.

De ahí que las contribuciones teóricas de los autores latinoamericanos para los constructos epistémicos acerca del racismo ejemplifican una suerte de *experiencia existencial* que puede profundizar más aún las elaboraciones respecto a las desazones sociales asociadas al menoscabo de individuos o mismo colectivos (capas sociales, etnias) en fuerza de su subalternización a cuenta de supuestas características morales señaladas por determinados fenotipos históricamente involucrados por la explotación o la exclusión de la Conquista y sus despliegues de violencia a lo largo de los siglos desde 1492.

Además del repertorio teórico – el cual puede ser creado, desarrollado, criticado, compartido dondequiera–, los autores de Latinoamérica (y extensivamente de otras sociedades fundadas bajo el signo de la modernización imperialista) pueden añadir la experiencia todavía vivida de los despliegues violentos de la Conquista. A fin de cuentas, el respecto a los derechos humanos, la democracia y otras dimensiones positivas de la vida social moderna se muestran, entre nosotros – que hemos sido arrinconados en la periferia de los sucesivos procesos históricos de modernización–, evidentemente distribuidos según una *geografía de la desigualdad*: dos *temporalidades* opuestas pueden no distar más que algunas esquinas, de suerte que se puede decir, por ejemplo, que una sociedad se considera bajo una dictadura cuando la *actualidad* de los barrios pobres, desbordando, llega a las calles donde, más que simplemente *lamentable*, la violencia diuturna vivida por los subalternizados es *absurda*, *bárbara* – señal, por lo tanto, de un *régimen de excepción*...

Ciérrese este tópico con la afirmación del **racismo** mientras una de las categorías que, no solamente apuntan hacia necesidades *identitarias*, sino subrayan carencias verdaderamente *universales* que todavía no han sido alcanzados desde el “Yo conquisto” de 1492: la misoginia, el patriarcalismo, la heteronormatividad de los deseos y afectos son otros indicios de la insuficiencia de los procesos históricos de modernización a los ojos del propio proyecto moderno de civilización.

Sin embargo, como se ha buscado subrayar desde el comienzo de estas consideraciones, el racismo compone la **racionalidad** misma de los sucesivos esfuerzos históricos en pro del desarrollo y la expansión de la modernización. Por lo tanto he ahí un marco categorial por intermedio del cual los autores de Latinoamérica (y del conjunto del Sur Global) pueden ofrecer elementos para, quizás, verdaderos *giros epistemológicos* con

relación a las discusiones teóricas a propósito de los rumbos del sistema-mundo moderno.

4. No solo, sino también

Conclúyase este ensayo con una imagen clásica: el Uróboros, la serpiente (o dragón) que, mordiendo la propia cola, simboliza el círculo. Pero esclarezcáse que, aquí, no es solo ese símbolo griego, sino también es Nahash, Mboy y todas las representaciones de los conocimientos místéricos asociados a la Culebra Grande a lo largo de la historia de nuestra especie.

Volviéndose al título de estas consideraciones, reafírmese (como si se profiriera una obstinación) que, desde América Latina, se puede contribuir para la construcción de praxis liberadoras de que se beneficien las sociedades de todas las latitudes. Hablándose en términos teóricos, semejante aporte se lo puede lograr a través del desarrollo epistémico de saberes que se insurjan contra la jerarquización eurocéntrica de todos los que han sido subalternizados por las sucesivas olas de modernización desde 1492.

YOY.

La hora y la vez de Augusto Matraga

(Consideraciones a propósito del futuro en cuanto horizonte del tedio).

1. (Había una vez un futuro).

El envejecimiento es un proceso continuo; sin embargo, hay determinadas expectativas de cambio que suelen subrayar el pasaje de un estado hacia otro en términos, por así decirlo, *biocósmicos*: ciertos ciclos incluso se pueden señalar a través de ritos sociales que implican el reconocimiento de un **cambio de estado**, tales como los que se asocian al fin de la niñez, por ejemplo, cuyas características fisiológicas por lo general se vinculan a la maduración sexual.

Se toma la libertad, aquí, de establecer una analogía entre el envejecimiento de los cuerpos y la sucesión temporal de las sociedades: hay hechos y fechas que parecen apuntar más claramente hacia cambios que los discursos historiográficos suelen reconocer en cuanto **cambio de época**.

Aclárese que, si es posible subrayar algún nivel de divergencia con respecto a los cambios *biocósmicos* de los cuerpos, de suerte que hasta hoy se discuten los criterios para la fijación de las características síquicas y fisiológicas para que se reconozca la mayoría de edad de los que incurrir en crímenes, no hay sorprenderse con las controversias alrededor del enmarque de los cambios de época, de modo que todavía se debate cuándo se inicia la modernidad o si efectivamente somos, o no, *postmodernos*.

El hecho es que, con relación a las *narrativas del mañana*, prevalece un recorte estético **negativo**: el arco predominante se extiende desde el *apocalipsis de los zombis* hasta el cataclismo natural. No hay que deducir de ahí que otras épocas no tuvieron sus *gestas del fin del mundo*, ni tampoco que no haya quienes dibujen narraciones promisoras respecto al futuro.

No obstante, no hay que negar la profusión de *razones para temer el mañana*. Se ha añadido incluso un elemento que se podría decir ser una calcomanía de un guion de una ficción *pulp*: los magnates que se han adueñado de los prodigios tecnológicos en pro de la exorbitancia de su propia riqueza se han firmado en manifiestos que subrayan la inminencia de la última moda en distopia: el desarrollo de la inteligencia artificial.

Ahora bien, se va a reflejar, en este ensayo, sobre hasta qué punto una **estética de la liberación** puede contribuir para la afirmación de una *imaginación política* (construida

según los paradigmas **estéticos**) que va más allá de la *melancolización social*, principal nota de las rapsodias que parecen obcecadas a disuadir a Odiseo de volver para su Ítaca.

2. (Érase una vez un pequeño roedor que, à medida que los dinosaurios se extinguían...).

El ocaso de la *Era Ultramarina* implicó más que el fin de la hegemonía europea en la conducción de la mundialización que se cartografía en torno del Atlántico norte: los treinta años que se extendieron desde el asesinato del archiduque Franz Ferdinand (1914) hasta la firma de la rendición japonesa (1945) facultaron a la especie *sapiens* la **racionalidad** necesaria a la destrucción *física* de todo el planeta.

Al contrario de la **fascinación** con la que los avances tecnológicos entusiasmaban las sociedades industriales en el apogeo **racional** de la modernidad – la *belle époque*–, la **taciturnidad** parece ser lo que inspiran las más recientes innovaciones técnicas, mayormente en el campo de la inteligencia artificial.

Al cabo y al fin, ¿cómo se podría ignorar la espada que pende sobre la cabeza de Damocles justo cuando él supone vislumbrar la suma ecuación de la *fórmula del todo*?...

De hecho, si este razonamiento se alinea a la tradición filosófica del *tiempo del fin* (conforme al marco categorial propuesto por Günther Anders: *La obsolescencia del hombre*, primer tomo publicado en 1956), sería necesario reconocer que la inminencia de la detonación de bombas nucleares aún más potentes que la de Hiroshima a la humanidad le quita cualquier esperanza de evitar la catástrofe: *en términos virtuales*, **la catástrofe ya ocurrió**, pues no es creíble que las potencias atómicas abran mano de la *ventaja disuasoria* de las bombas de hidrógeno, ni tampoco que la humanidad “se olvide” de la física nuclear.

Sin embargo, este ensayo – partiendo del principio de que es posible **liberar estéticamente** a quienes no se conforman con la melancolización social que advendría como una suerte de *corolario* de la asunción de la historia actual como un *day after* catastrófico– se propone señalar el *ethos* de la obsolescencia humana en la tendencia *distópica* de imaginar el mañana a fin de apuntar hacia otras perspectivas respecto a la trayectoria de las huellas de Odiseo en su peregrinación rumbo a Ítaca, mientras deambulaba por el mar Egeo.

3. (Un sembrador salió a sembrar).

Además de Günther Anders, otros pensadores críticos del *malestar de la modernidad* pudieron caminar sobre los escombros de la civilización, de suerte que sus razonamientos se anclaron a incontables indicios de que el apogeo de las sociedades industriales está listo para competir en violencia incluso con la barbarie más reñida.

Sin embargo, hubo un crítico de la modernidad – Walter Benjamin– que, no obstante haberse suicidado antes de la constatación del *tiempo del fin*: Auschwitz, Hiroshima, Siberia, etc., llegó a **vislumbrar** el derrumbamiento de los pilares sobre cuyas astillas caminarían Arendt, Lévinas, Adorno, etc. En sus consideraciones se puede señalar hacia el origen del *ethos* que ha orientado el catastrofismo de las narrativas a propósito del mañana.

Ahora bien, se cuenta una anécdota según la cual Goethe habría dicho, durante una charla en el alojamiento de los oficiales que luchaban contra la Francia revolucionaria en la Batalla de Valmy (1792), que – por ocasión de aquel primer intento de sofocar la Revolución– se iniciaba una nueva época de la Historia Universal: todos los combatientes podrían considerarse testigos de aquel **cambio de época**.

Se podría aducir aún que, en aquella charla, Goethe subrayaría que, en Valmy, ocurría la rara convergencia entre la Historia y la vivencia: la vida y la muerte mismo de los participantes más ordinarios de aquella batalla se inmiscuirían con los hechos de que se ocuparía el canon historiográfico.

Sin embargo, ¿cuánto tiempo dura la Revolución Francesa? En rigor, no más que un decenio: hasta la ascensión de Napoleón a través del golpe de 18 de brumario. A lo largo de todo el siglo XIX, todas las expectativas de expansión de la vida por medio de la superación del absolutismo monárquico fueron reprimidas por el conservadorismo y el elitismo, cuyo remate fue el golpe de estado (1851) del sobrino de Napoleón y su consecuente coronación como Napoleón III (hasta 1870).

De ahí el **tedio** ante el convencionalismo y la superfluidad de las relaciones sociales, cuya expresión se sublimaría en el *spleen* de la alta literatura y se reiteraría en el escapismo de las novelas de folletín.

Se puede aducir, entonces, que, al seguir el rastro poético del *Flâneur* por las calles de la *belle époque*, Walter Benjamin halló en el tedio del siglo XIX la fuente de frustración sin cuya violencia la racionalidad industrial no lograría la fuerza necesaria para primorear

la logística en Auschwitz o desarrollar la bomba de Nagasaki.

Los próximos ensayos, concentrados en las formulaciones de Enrique Dussel a propósito de la belleza (su más reciente trabajo acerca de la **estética de la liberación**) buscarán aclarar cómo es posible sembrar la cizaña de la **imaginación política** en el trigal de la **melancolización social**.

YOY.

Como si se necesitara ponerse un sombrero Fedora y armarse de un azote...

(Un como artículo – que se quitó al proyecto de pesquisa – que servirá de materia prima para los ensayos venideros).

Conforme a lo que se ha dicho en el tópico anterior, al pensamiento de Enrique Dussel – semejantemente al de Hegel– se le puede señalar un carácter **orgánico, sistémico**; sus investigaciones y reflexiones han cubierto diferentes campos de interés para la filosofía: ética, economía, política, el propio conocimiento, etc. Pero, con relación a la estética, su contribución todavía ha sido incipiente. Así, desde el 2017, el pensador se ha dedicado a producir un “marco teórico mínimo categorial de interpretación del fenómeno estético”¹ para el desarrollo de una **estética de la liberación**.

Ahora bien, ¿en qué consiste tal marco categorial?

Para exponerlo, es necesario que se retroceda a un primer intento del autor con vistas a proponer una estética de la liberación.

El 2013 se publica en la Argentina el libro *Hacia una estética de la liberación*. Los textos que lo componen – conforme a las explicaciones del autor en sus *Palabras preliminares*– se remontan a los años de 1970 (DUSSEL, 2013, p. 9). En esa obra la mirada de Dussel hacia lo estético se proyecta desde el concepto de *póiesis*; es que, en ese primer esfuerzo de su reflexión al respecto, Enrique Dussel parte de la instancia **poiético-tecnológica**, un constructo teórico desarrollado por Karl Marx en su elaboración del materialismo histórico:

Por lo general, el pensamiento crítico y las izquierdas, ocupadas con razón de la instancia política, han tendido a olvidar casi por completo el condicionante material de las revoluciones históricas: la instancia del trabajo humano, de las fuerzas productivas, de la relación inmediata hombre-naturaleza. (DUSSEL, 2013, p. 12).

Por lo tanto la *póiesis* se insiere en una problemática más amplia: no se circunscribe a las reflexiones, categorizaciones y polémicas alrededor de la belleza o de la obra de arte, sino se extiende a una filosofía del **trabajo**. De ahí que, al rescatar la etimología de aquel término griego, se subraya su vinculación a la transformación de lo natural mediante los esfuerzos y diligencias humanas:

¹ *Hacia una estética de la liberación latinoamericana de cara al siglo XXI*; clase magistral ofrecida por Enrique Dussel en el contexto del I Coloquio sobre Filosofía de la Liberación, realizado por el Centro de Investigación en Estéticas Latinoamericanas (CIELA) de la Universidad de Chile. Santiago de Chile, 22 de agosto de 2017. Enlace: <<https://www.youtube.com/watch?v=EfuVlzUsPFM&t=286s>>. Acceso en 04/set/2021. Minutaje: a partir de los 9min55seg.

Desde ya debemos aclarar que práctico y práctica viene del griego (πρᾶξις: praxis), e indica la relación hombre-hombre; en especial la relación política, o las relaciones sociales de producción.

Mientras que póiesis y poiético viene de otra palabra griega (ποίησις: hacer, producir, fabricar), e indica la relación hombre-naturaleza, en especial la relación tecnológica, o todo el ámbito de las fuerzas productivas, la división del trabajo, el proceso del trabajo, etc. (DUSSEL, 2013, p. 13).

En resumen, esa primera vuelta del pensamiento de Dussel alrededor de la proposición de una estética de la liberación – manteniéndose más detenidamente asociada a la categoría marxista de la instancia poiético-tecnológica– sigue por un sendero de ideas que lleva al intento de bosquejar una “filosofía completa del acto productivo”:

(...) que reúna en sus fronteras actos aparentemente tan diversos como el lenguaje o la producción de signos, la tecnología con todas sus formas, las artes y los diversos tipos de diseño. (DUSSEL, 2013, p. 13).

Ahora bien, a fin de ofrecer un ejemplo de la articulación que Enrique Dussel establece entre la elaboración de su teoría estética a la luz de la instancia **poiético-tecnológica**, sacada del pensamiento marxista (cuyo enfoque es la crítica al desprecio histórico al trabajo y al trabajador), y las categorías comúnmente empleadas en las reflexiones asociables al **campo estético** (tales cual **belleza, arte, obra de arte**, etc.), se va a presentar, a continuación, el análisis que el autor dedica a la antigua Grecia, ya que la misma estructura de racionamiento se aplica a otras épocas históricas (Antigüedad, Edad Media, etc.).

Fíjese por lo tanto que, en su primer turno de teorización, a la estética de la liberación se le atribuía como su fundamentación crítica la problematización **ética** de la estética tradicional a causa del menoscabo de las clases obreras:

El desprecio por el trabajo manual, propio de esclavos, siervos, obreros, llevó a la filosofía a solo ocuparse de la estética – la parte “más limpia” de lo que denominaremos *poiética*–. El trabajo manual era despreciado junto al trabajador. (DUSSEL, 2013, p. 13).

De ahí que, empezando por el filósofo que él subraya como el marco inicial de semejante tradición estética – Aristóteles–, Dussel señala que, en la Grecia aristocrática y esclavista de los tiempos del pensador estagirita, la *póiesis*:

(...) solo se justifica en dimensión estética, especialmente en la tragedia; producción por medio de la razón, del *lógos*, y la persona misma del actor (en sus gestos, movimientos, vestidos) que expresa el fundamento mismo del mundo griego (de la aristocracia esclavista y comercial ateniense). Es entonces una poiética escindida: divina casi en la tragedia (la obra de arte),

menos que humana en el trabajo manual, corporal, del esclavo en el campo que rodea los muros de la ciudad. (DUSSEL, 2013, p. 41).

En tal contexto histórico, la noción de belleza se hace compleja: por ejemplo, el término *kalós*, comúnmente traducido por **belleza**, más bien se traduce por:

(...) resplandor o luminosidad (*féngos*) de la coherencia de la obra de la *téjne* [es decir, *técnica*²]. Por ello se dice *kalós* a la obra que guarda un cierto “orden” (*táxei*), con respecto a sus propias partes (coherencia formal) y con respecto al todo dentro del cual se encuentra inserto (coherencia funcional) (...) (DUSSEL, 2013, p. 40).

Además, la producción debía, no solo orientarse según la coherencia y el orden de la *téjne* (sea la de un carpintero, sea la de un poeta), sino también guiarse por el principio de la *mímesis*:

El trabajo (*érge*) del carpintero consiste en imitar (*mimésis*) la imagen que tiene de la mesa (*eídós*) en la madera, así como el poeta que escribe la tragedia, inspirado por las Musas, imita la vida de los dioses en su obra. (DUSSEL, 2013, p. 39).

Al fin, para ocuparse uno de la cuestión de la belleza entre los contemporáneos de Aristóteles, hay menester todavía que él tenga en cuenta “la cuestión de las *articulaciones de las instancias*” (DUSSEL, 2013, p. 40) que el pensador griego lleva al cabo en su concepción intelectual del mundo:

La política aristocrática (...) era la instancia determinante para Aristóteles. Para ser miembro de la asamblea era sin embargo necesario saber administrar la casa (*oikía*; *oikonomiké* es la técnica de la administración doméstica). La economía es entonces una instancia segunda. Mientras que la instancia teórica, por cuanto se ocupa de lo divino, es independiente, pero, de hecho, está subordinada a la política y la economía (...) (DUSSEL, 2013, p. 40-41).

En resumen, las discusiones en torno a la belleza y el arte, en el antiguo mundo griego, solo se enmarcan propiamente en el ámbito de la **estética** si se tiene presente la siguiente triangulación:

a) Con relación a la **téjne**, solo se considera bello lo que se produce de conformidad con la “racionalidad poiética (el *orthós lógos poietikós*)” que conduce “la actividad productiva según un *lógos propio*” de esta o aquella técnica (DUSSEL, 2013, p.40).

² “La *téjne* es un saber experiencial, habitual, de producir objetos desde el descubrimiento (*alétheia*) de su íntima estructura posible, futura, proyectual.” (DUSSEL, 2013, p. 40).

b) Con respecto a la *mimésis*, solo se considera bello lo que se produce conforme al *eídos* que el artífice, que es la causa productora del producto, “posee en su mente” (DUSSEL, 2013, p. 38).

c) De acuerdo a la *práxis*, solo se considera **prestigiosamente** bello – y por lo tanto **verdaderamente** estético– lo que se produce **liberalmente**, es decir, según “un modo de vida o producción esclavista” (del cual Aristóteles es la expresión filosófica por antonomasia) que, políticamente aristocrático, “desprecia al comercio, el préstamo de dinero a interés o la venta del trabajo por el salario, el de los artesanos y orfebres” (DUSSEL, 2013, p. 41).

Luego el término *kalós* no basta para designar adecuadamente la **belleza** en cuanto objeto de las elaboraciones teóricas acerca del tipo de producción que, distinguiéndose de la **artesanía**, lograría recibir el prestigioso nombre de **arte**: la belleza **estéticamente** comprendida es aquella con el que se diferencia entre la obra y el artefacto, por medio de la cual se distingue entre el artista y el artífice.

Con todo tal diferencia y semejante distinción no se refieren intrínsecamente al *orthós lógos poietikós* que baliza, sea la **pericia** del orfebre, sea el **talento** del escultor; tampoco se establecen con base a la *mimésis*, la cual subraya el nivel de correspondencia entre la forma efectiva de un producto y la imagen concebida por su productor, poco importa si se trata de la composición de una tragedia o la confección de un vestido.

Por el consiguiente lo que define la belleza mientras objeto de una teoría **estética** – y lo asocia a las ocupaciones intelectuales propias a quienes gozan el ocio por lo que toca a la economía y detienen el poder por lo que corresponde a la política– se establece extrínsecamente a las actividades productivas, desarrolladas según el *lógos* propio a esta o aquella *téjne*: se fija en las “articulaciones de las instancias” (la *práxis*, la *theoría* y la *póiesis*) con vistas a garantizar que la *kalós* por excelencia se aleje de lo *jrésimoi* (lo útil), cuya instancia poiética en cuanto *téjne* – “propia de trabajadores o esclavos, pero no del hombre propiamente dicho: los varones libres miembros de la asamblea” (DUSSEL, 2013, p. 41)– se deja en el según plan de las ocupaciones filosóficas.

Ahora bien, es menester poner fin a esa **primera vuelta** de las elaboraciones de Enrique Dussel a propósito de la estética de la liberación (etapa enmarcada por el concepto de *póiesis* [en los términos histórico-materialistas de lo **poiético-tecnológico** marxista]). El giro actual del pensamiento dusseliano al respecto – producido desde el 2017– se basa (como se va a demostrarlo más abajo) en el concepto de *áisthesis* (el origen etimológico de la palabra **estética**), y es innecesario decir que la pesquisa que se proyecta aquí pretende

detenerse en el abordaje de Enrique Dussel con base a la *áisthesis* para echar los cimientos a su perspectiva **liberadora** hacia la estética.

Pero, antes de dedicarse a la actual fase del desarrollo teórico de Enrique Dussel respecto a la estética de la liberación, cumple dedicar un rato al pensamiento de **Kant** sobre lo estético, visto que sus elaboraciones al respecto echan las bases a la teorización estética del **idealismo alemán**, la cual encuentra en Hegel su expresión históricamente más célebre.

Cumple además esclarecer ese detenimiento en el prócer de la filosofía alemán en un proyecto que se vuelve a Enrique Dussel, un filósofo ocupado de la liberación del pensamiento latinoamericano ante los patrones eurocéntricos. Es que, justamente por dedicarse a elaborar teorías que contradigan la supuesta inferioridad intelectual de los autores del Sur Global ante la producción teórica de la Europa occidental o los Estados Unidos, los autores que se han dedicado a la **decolonialidad epistemológica** tienen que desarrollar sus críticas a las grandes corrientes intelectuales del eje Europa-Estados Unidos.

Ahora bien, la primera definición de estética tal cual la conocemos hoy día se debe a Alexander Baumgarten, filósofo alemán que, con su obra maestra, *Estética* (1750), ha sido considerado no solo el pionero en el empleo del término **estética**, sino el primer autor a comprender el sentimiento de la apreciación del arte, en particular, y de la belleza, por lo general, como un fenómeno aislable como objeto de estudio.

Sin embargo, a despecho del pionerismo de Baumgarten, fue con Kant que el idealismo alemán logró desarrollar una elaboración teórica acerca de los fenómenos del campo estético que se integró sistémicamente a las grandes líneas del pensamiento de entonces, cuyo objetivo por antonomasia era demostrar la superioridad cultural de Europa (después extendida a los Estados Unidos) y así justificar la expansión imperialista so pretexto de llevar la modernidad europea a los pueblos supuestamente retrasados.

No obstante su admiración por las elaboraciones teóricas del autor de *Estética*, Kant divergió de su formulación conceptual de estética como **ciencia del conocimiento sensible**, pues afirmaba que “no hay ciencia de lo bello, sino solo crítica” (DUSSEL, 2013, p. 54). Dicho de otro modo: no conviene nombrar ciencia a la estética pues “no es posible ningún principio objetivo del gusto” (DUSSEL, *id.*, *ib.*).

La piedra de toque de la teorización de Kant respecto a la estética ha sido su concepto de **genio**, pues semejante categoría – a la par de la de **gusto**– les abrió a los filósofos del idealismo alemán un sendero teórico hacia una estética **aristocratizante**, cuya tesis así se

enuncia: “Para juzgar los objetos bellos, como tales, se necesita gusto; y para el arte bello, o sea, para producirlos (*Hervorbringung*), genio”. (DUSSEL, 2013, p. 55).

Con relación a una definición de **gusto** a la luz de Kant, se puede partir de la sensación de **agrado** o **desagrado** para conceptualarlo como la **facultad de juzgar**:

En efecto, para Kant “lo meramente subjetivo en la representación (*Vorstellung*) de un objeto es la cualidad estética (*aesthetische*) [. . .], la sensación de agrado o desagrado asociado a ella”. Es decir, un objeto se dice bello o se juzga tal cuando su representación conlleva un sentimiento de agrado: “el objeto es calificado de bello, y de gusto la facultad de juzgar (por consiguiente también con validez universal), cuando tiene por fundamento semejante agrado”. (DUSSEL, 2013, p. 55).

Ya la comprensión de lo que sea **genio** en la teoría kantiana exige una atención más detenida. Empiécese por considerar la siguiente triangulación:

a) El arte – diferenciándose de las producciones **retribuidas** (es decir, **remuneradas**)– se hace reconocer en cuanto habilidad del hombre, dado que es una *póiesis* orientada hacia el hacer cosas precipuamente **bellas** (y no las prioritariamente **útiles**, como lo hace el artesanado).

b) La obra de arte – distinguiéndose de los productos **útiles**– se constituye en obra por cuenta de su **belleza**, visto que su representación exige, para justificarse, tan solamente el **sentimiento de agrado** (y no una regla objetiva que determine, conceptualmente, lo que sea bello).

c) El goce de la obra de arte – difiriéndose de otras actitudes intelectuales que se someten a la **razón** para justificarse y universalizarse– se sostiene solamente a base del **gusto**, puesto que su motivo determinante es el sentimiento de quien percibe el objeto (y no un concepto del objeto percibido).

Ante semejante tríptico categorial, el **genio**, de acuerdo a las formulaciones de Kant respecto al **juicio estético**, fundamenta todo el **subjetivismo estético** del idealismo alemán: a fin de cuentas el genio (según lo define el filósofo) es “el talento, el don natural, que da la regla al arte” (DUSSEL, 2013, p. 56). Incluso la noción de que el artista **genial** (idea muy cara al romanticismo alemán [la faz artística del idealismo alemán]) es aquel que no “no puede describir por sí mismo ni indicar científicamente cómo obtiene su producto” (DUSSEL, *id.*, *ib.*), la formula Kant.

Hechas tales consideraciones acerca del pensamiento estético de Kant desde el subjetivismo de sus elaboraciones teóricas en torno a las categorías de gusto y genio, se cierra el detenimiento de este proyecto en la primera vuelta de la teorización de Enrique

Dussel hacia una estética de la liberación con base a la instancia **poiético-tecnológica**: a continuación se va a ocuparse del actual estadio de sus investigaciones, cuyo punto de partida es el concepto de *áisthesis*.

Sin embargo, téngase presente cuan relevantes han sido los despliegues ideológicos de la teoría estética de Kant a lo largo del desarrollo histórico de la Ilustración europea (particularmente en Alemania) en el sentido de ratificar la supuesta inferioridad cultural de los pueblos ubicados en las tierras hacia donde se ha dirigido la saña imperialista del eje Europa-Estados Unidos.

En definitiva, ¿quiénes “osarían” considerar, como “clásica”, el arte de los quechuas o de los bantúes de antes de la Conquista, considerándoles las obras de arte al igual que las de los artistas del Renacimiento o de la Antigüedad greco-latina? ¿O a cuántos críticos les ocurriría juzgar un trabajo de artesanía al igual que una obra de arte?

En fuerza de lo antecedente, a partir del 2017, como se lo ha dicho, Enrique Dussel se ha dedicado a robustecer sus investigaciones acerca de lo **estético** partiendo de otra categoría: la *áisthesis*, como si buscara un punto anterior a la *póiesis* – y por eso (por así decirlo) más fundamental– con vistas a establecer un marco ontológico para lo **estético**.

El marco cero de tal reelaboración teórica fue la clase magistral que Dussel ofreció en el agosto del 2017 durante un evento promovido por el Centro de Investigación en Estéticas Latinoamericanas (CIELA) de la Facultad de Arte de la Universidad de Chile: el *I Coloquio sobre Filosofía de la Liberación*. En aquel entonces, abriendo su exposición (intitulada *Hacia una estética de la liberación latinoamericana de cara al siglo XXI*), el filósofo – además de anunciar su interés en dedicarse a fondo a instituir la rama de la estética en su filosofía de la liberación– anuncia que va a publicar un artículo a fin de sistematizar sus reflexiones al respecto: *Siete hipótesis para una “estética de la liberación”* (2017). Y es con base a ello que se va a reflexionar de aquí adelante.

El punto de partida para constituir semejante perspectiva **liberadora** hacia los múltiples aspectos de lo estético (belleza, arte, obra de arte, etc.) – perspectiva que, al mismo tiempo, cuando “del giro pertinente” (DUSSEL, 2017, p. 30), se puede nombrar una estética **decolonial**–, es, como se lo ha dicho, el concepto de *áisthesis*, es decir:

(...) la *apertura*, la *posición* (*Einstellung* diría E. Husserl) primera, la facultad que descubre los fenómenos originarios de lo que llamaremos *belleza*. (DUSSEL, 2017, p. 31).

Frítese que “dicha posición de apertura de la subjetividad humana ante las cosas reales que nos rodean” (DUSSEL, 2017, p. 31) no se confunde con el concepto de **arte**.

Pero la **estética** dusseliana busca, en esta segunda vuelta de su elaboración filosófica, incorporar la *poiésis*:

Nos ocuparemos entonces de una estética que se compondrá del momento ontológico de la *áisthesis* y del momento óntico o expresivo-productivo de la obra de *arte* (que se referirá a la *poiética*, de *poiésis* en griego). (DUSSEL, 2017, p. 31).

Ahora bien, un diferencial que se puede señalar en esta segunda ronda de las reflexiones de Enrique Dussel respecto a la estética es su énfasis en subrayar el **vitalismo**, o sea, la preocupación precipua con la **vida** (mayormente la humana), que es un trazo que él incluso ha señalado, en otras oportunidades, en la obra de Marx³.

De ahí que, a cierta altura de su artículo, Dussel define la *áisthesis* en términos de una “facultad subjetiva que constituye a la cosa real desde el criterio de la afirmación de la vida del observador de la cosa real” (DUSSEL, 2017, p. 34).

En ello Dussel sigue a la artista y estudiosa del arte Katya Mandoki, que ha establecido un eslabón entre la estética y el evolucionismo darwiniano desde la obra del propio Charles Darwin: “El descubridor de la evolución de las especies llegó a expresar que la belleza es un medio privilegiado de la misma evolución” (DUSSEL, *id.*, p. 35).

Habiendo enmarcado la *áisthesis*, entonces, en el sentido que el filósofo Xavier Zubiri le da al término **tono**, o sea, “el pasmo ante lo real como mediación universal para la realización de la vida” (DUSSEL, 2017, p. 38) – lo que fundamenta la estética de la liberación como, ante todo, “la interpretación de toda la estética desde el criterio de la vida (como belleza) y de la muerte (como criterio de fealdad)” (DUSSEL, *id.*, p. 36)–, esa nueva perspectiva de Enrique Dussel ya no principia por la énfasis en subsumir la estética a una **filosofía del trabajo**; sin embargo, para dar cuenta del despliegue cultural de la discusión acerca de lo estético (el arte, la obra de arte, el gusto, etc.), es menester retomar la cuestión de lo **poiético-tecnológico**.

Todo empieza por la escisión entre la comprensión de la *áisthesis* en el ámbito de la naturaleza (ya que, en semejante nivel, la segunda ronda del pensamiento dusseliano acaba por abarcar también la fenomenología estética entre los vegetales y animales) y su restricción al ámbito de la cultura, en el cual las cosas reales son “modificadas por la producción, por el trabajo, por la intervención transformadora del humano” (DUSSEL, 2017, p. 42).

³ Acerca de la importancia capital de la **vida** en el pensamiento marxista, tomándose en cuenta la metáfora semita de la **sangre**: <https://www.youtube.com/watch?v=05t_KSt-zmw>. Minutaje: 6min53seg.

En términos naturales, es decir, pensando sobre la *áisthesis* con los ojos volcados hacia “el mero ser en el mundo ante las cosas reales como entes con sentido (y por ello como bellos o no)” (DUSSEL, 2017, p. 42), basta la noción del **gusto** (no confundir con el concepto kantiano) para pensar *subjetivamente* respecto a lo estético en aquel sentido del **tono**, sacado al pensamiento de Zubiri: esto es, a uno le gusta lo que le despierta el pasmo estético ante la disponibilidad para la vida.

Con todo, ya en términos culturales, hay que llevar en cuenta la *érgon* (trabajo, en griego), la *póiesis*, pues no se habla en la cultura sino con vistas al entendimiento de las cosas reales en cuanto entes modificados “por la producción, por el trabajo, por la intervención transformadora del humano” (DUSSEL, 2017, p. 42).

Ciñéndose al ámbito cultural, la reflexión sobre la *áisthesis* implica pensar acerca de la tecnología, el arte y la obra de arte. Y en esa intersección de categorías, las actuales líneas trazadas por Enrique Dussel logran diseñar un cuadro más bien elaborado con la finalidad de proponer una teoría estética volcada hacia la liberación de las capas sociales y las etnias desprestigiadas a los ojos de la modernidad.

En primer lugar, estableciendo un eslabón de coherencia entre la posición subjetiva fenomenológica “que constituye las cosas como bellas” – la *áisthesis*– (DUSSEL, 2017, p. 37) y la relación hombre-naturaleza, “en especial la relación tecnológica, o todo el ámbito de las fuerzas productivas” – la *póiesis*– (DUSSEL, 2013, p. 12), se trata de la **obra de arte** en cuanto una “parte de la realidad cósmico-cultural” a la que convergen a) el acto “que abre el mundo estético” (o sea, la *áisthesis*) y b) la producción (esto es, la *póiesis*) de una “cosa real con sentido dentro del campo estético” (DUSSEL, 2017, p. 43).

Sin embargo, subrayando la acepción **poiético-tecnológica** que la tradición histórico-materialista imprime en el concepto de *póiesis*, Enrique Dussel señala hacia lo **comunitario** y lo **histórico** que sostienen la producción de la obra de arte, yendo más allá del individualismo que comúnmente ronda alrededor de la idea del hacer artístico:

En la obra de arte no hay solo un productor de un ente estético que desarrolla la mera estética natural, sino que hay una comunidad, una historia cultural, también como determinación determinante determinada por todo el sistema contextual de instrumentos civilizatorios que permiten ese desarrollo. (DUSSEL, 2017, p. 44-45).

En segundo lugar, habiendo extendido el arco entre la *áisthesis* y la *póiesis*, Dussel ha logrado desarrollar más precisamente el concepto de **belleza**, el cual, como él mismo afirma, fue una cuestión que quedó “ambiguamente expuesta” en la obra del 2013 (DUSSEL, 2017, p. 43).

Partiendo de la *áisthesis*, las actuales elaboraciones del filósofo han ultrapasado los límites de sus reflexiones iniciales, enmarcadas por el *lógos poietikós*, es decir, una razón o inteligencia productiva que emparenta la belleza con la eficacia del medio, sin separarla del respecto a las reglas de la *téjne*. (DUSSEL, 2017, p. 45).

Conceptualmente, entonces, a fin de comprender la belleza ahora en el marco de una *áisthesis poiética* – que por eso pasa a nombrarse apropiadamente **estética** (DUSSEL, 2017, p. 45)–, el filósofo propone concebirla “según el principio material o de la obligación en todo acto de la afirmación de la vida humana” (DUSSEL, *id.*, p. 51), con el que la estética dusseliana subsume la **ética**.

Siguiendo a semejante acto en pro de la afirmación de la vida, a la estética se le propone – **a la luz de la áisthesis**–, una **belleza** que se homologa a “la disponibilidad de las cosas reales y las obras de cultura como mediaciones adecuadas para la vida”, así como se le asocia – **en vista de la póiesis**– una deontología estética orientada hacia una práctica que elija prioritariamente “afianzar la Voluntad-de-vida (*Lebenswille*), que es también el contenido de la misma estética”. (DUSSEL, 2017, p. 51).

Por fin y postre se llega al aspecto más bien elaborado de la actual ronda del pensamiento de Enrique Dussel respecto a la estética con vistas a insertarla en su sistema filosófico hacia la liberación. Partiendo de la preocupación con el **esteticidio** como uno de los despliegues del “encubrimiento del Otro” promovido por la violencia de la Conquista desde 1492, cuya culminación ocurre cuando de la instauración del fetichismo alrededor del supuesto “milagro griego” a partir del idealismo alemán, la elaboración filosófica de Dussel acerca de la estética busca establecer una homología con sus formulaciones, en el campo político, sobre el **poder obediencial**.

Por lo tanto, de la misma manera como su pensamiento político se ha volcado hacia la necesidad de extender un arco entre la *potentia* (el pueblo) y la *potestas* (las instituciones gubernamentales) cuyo punto de equilibrio es la figura de aquel que “manda obedeciendo”, así también se debe establecer un eslabón entre la *póiesis* de los artistas y la *áisthesis* de los extractos sociales y las etnias socialmente menos favorecidas, cuyo punto de equilibrio sería una **estética** precipuamente ocupada de la **liberación** de quienes históricamente gozan un acceso más restricto al sistema social de oportunidades.

Por el consiguiente, si el **esteticidio** (concepto que Dussel saca de la teorización del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos) consiste en el enaltecimiento de los principios estéticos eurocéntricos como los únicos merecedores de la adjetivación de **artísticos**, disminuyendo las producciones orientadas por los legados culturales de otras

latitudes por considerarlas **excéntricas**, **bárbaras**, **exóticas**; o si a las expresiones populares se les confiere tan solo predicados tales como **artesanales** – reservando el calificativo de **artístico** a las obras producidas en los rangos sociales más prestigiosos–, entonces una estética de la liberación debe proponer:

(...) un renacimiento y reconocimiento de las estéticas del Sur, desarrollada gracias a la creación de nuevas experiencias de la *áisthesis* y de nuevos estilos de las obras de arte liberadoras de la *potentia* de la belleza experimentada durante siglos (si no milenios) entre las culturas dominadas, los condenados de la tierra, los pueblos del Sur. (DUSSEL, 2017, p. 64).

Ahora bien, a fin de cerrar esta breve lección de anatomía acerca de la perspectiva de Enrique Dussel hacia una estética que cuadre en su sistema filosófico de la liberación, conviene tejer las siguientes consideraciones finales.

Primero, fíjese en los esfuerzos personales del filósofo en pro de echar las bases de su contribución a una estética latinoamericana. El año pasado, por ejemplo, Dussel llegó a ofrecer – a despecho de los desafíos impuestos por la pandemia– dos cursos simultáneos respecto al tema (ambos con clases asíncronas): uno sobre la estética en Hegel (por la UAM-Iztapalapa)⁴ y otro propiamente sobre la estética de la liberación (por el Colegio de Filosofía/UNAM)⁵.

No sería exagerado afirmar que, en términos personales, el establecimiento de los cimientos de una teoría estética en su sistema filosófico de la liberación ocupa prioritariamente las actuales preocupaciones intelectuales de Enrique Dussel: él mismo declaró, en la clase magistral que, el 2017, inaugura la actual vuelta de sus elaboraciones sobre una estética de la liberación, que hacía cuarenta años que deseaba escribir sobre el asunto, pero no lograba hacerlo⁶ (se subtiende que él se refería a una producción más de acuerdo con el actual desarrollo general de su pensamiento, pues, como se lo demostró aquí, hay un libro suyo al respecto que había sido publicado cuatro años antes).

Segundo, téngase en vista que los razonamientos desarrollados por Enrique Dussel hasta el momento hacia el establecimiento de una estética en su sistema filosófico son todavía incipientes: en su artículo del 2017 él ratifica que el abordaje propuesto es un “primer intento de enfoque sistemático de una *Estética de la Liberación*” (DUSSEL, 2017,

⁴ Enlace: <<https://www.youtube.com/watch?v=9Kw80uWCcrw>>. Acceso en: 02/set/2021.

⁵ Enlace: <<https://www.youtube.com/watch?v=hWZVw8BIfKA>>. Acceso en: 02/set/2021.

⁶ *Hacia una estética de la liberación latinoamericana de cara al siglo XXI*; clase magistral ofrecida por Enrique Dussel en el contexto del I Coloquio sobre Filosofía de la Liberación, realizado por el Centro de Investigación en Estéticas Latinoamericanas (CIELA) de la Universidad de Chile. Santiago de Chile, 22 de agosto de 2017. Enlace: <<https://www.youtube.com/watch?v=EfuVzkUsPFM&t=286s>> Minutaje: 1min25seg.

p. 63). Se puede decir que la pesquisa que aquí se proyecta sería tal como seguir el autor en sus tanteos y descubrimientos; quizás se podría incluso afirmar que desenvolver la pesquisa que se plantea en este proyecto sería análogo a construir con el filósofo sus bases para una estética de la liberación.

Al cabo y al fin, se desea cerrar estas líneas con una reflexión (a la luz de las ideas de Enrique Dussel) acerca de la dimensión individual de la producción artística, esto es, tomándose en cuenta el mérito de la creatividad del hacer artístico. Se lo explica abajo.

En las dos etapas del pensamiento dusseliano a propósito de la estética, tal vez haya un énfasis tal en la dimensión colectiva de la producción volcada hacia lo estético (social, en la primera fase, fundada en lo **poiético-tecnológico**; comunitaria, en la actual fase, volcada hacia una **estética obediencial**), que se puede preguntar por el ámbito individual del hacer artístico – en el cual se identificaría la creatividad y el estilo personal de cada artista–.

Al contrario del **genio** solipsista que el idealismo alemán, a partir de Kant, erige como el principio que funda las reglas del propio arte, el artista, según la perspectiva liberadora de una **estética obediencial**, es aquel que se ocupa de:

(...) interpretar el latido oculto de la belleza viviente de una comunidad histórica en su estado latente pero presente, que sabe oír atentamente los latidos para otros inaudibles a fin de desarrollar en la plenitud de una obra que expresa al mismo tiempo la estética comunitaria pero también como realización novedosa, original, de mayor perfección de lo conocido hasta ese presente histórico de un pueblo. (DUSSEL, 2017, p. 61-62).

A semejante artista se le puede incluso reservar el apelativo **genio** a causa de su osadía y perfección al percibir e interpretar el sentir común, que “parte y admira la *áisthesis* de la comunidad”, y por eso no merece él sino “recibir, por parte de la comunidad, el aprecio” y la consagración, por el mismo pueblo, como “el mejor y más coherente miembro en la comprensión y sensibilidad de la estética de la comunidad” (DUSSEL, 2017, p. 62).

Por lo tanto la estética de la liberación no diluye, en lo colectivo, la comprensión individual de lo artístico: al contrario, refuerza la comprensión del talento artístico como un despliegue del sentir la *áisthesis* y el buscar la *póiesis* desde la materialidad histórica de un vivir en comunidad. A fin de cuentas, si es verdad que es necesario toda una aldea para educar a un niño, se puede decir que – en términos análogos– hay que existir toda una comunidad y sus vivencias históricamente comprendidas para ver surgir a un artista, incluso aquellos a los cuales se venga a conferirles el calificativo de **genios**.

En virtud de todo lo antecedente se cree que la profundización del entendimiento de lo que sea la **estética obediencial** y otros aspectos señalados por Enrique Dussel en su búsqueda por la elaboración de una **estética de la liberación latinoamericana** podrá corroborar un pensamiento filosófico que favorezca la proposición de iniciativas volcadas hacia lo artístico, lo expresivo que, por medio de la valoración de lo comunitario, contribuyan para la emancipación de las capas sociales y las etnias que han sido **ninguneadas** durante la consolidación histórica de la modernidad.

YOY.

“¿En qué tierras no ha danzado Artemisa?”⁷

(Consideraciones a la manera de un guiño).

Banda de sonido
(para la inmersión en la lectura):
Ritmo jovem, de Teixeira de Manaus.
(Vinilo *Teixeira de Manaus – solista de sax*, 1981, surco 3, lado A).
(<https://www.youtube.com/watch?v=oTfZ3lgwoAU>).

1. *Gnóthi seautón*

(Como si se lo ojera al demonio de Sócrates).

A la periégesis⁸ de un viajero lidio del siglo II de nuestra era se le debe la atestiguación de la célebre inscripción en el pronaos del templo de Apolo en Delfos, cuya exhortación a los consultantes como que ya les anticipaba el estilo del oráculo délfico, el cual (según la advertencia de Heráclito el filósofo) no disfraza ni manifiesta lo que se desea conocer: únicamente lo sugiere⁹.

Aunque al aforismo “Conócete a ti mismo” (en aquel pórtico apolíneo se leía: *Gnóthi seautón*) se suele atribuirle el sentido de invitación a que uno reflexione sobre sí mismo, examine detenidamente los alcances y las limitaciones de sus cualidades y defectos, hay que replicar contra ello que semejante máxima encierra un gradiente de advertencias que giran alrededor de la debilidad humana: la fragilidad de la vida, la inestabilidad de la suerte favorable, la imprevisibilidad de los acaecimientos funestos.

⁷ Con semejante proverbio, los antiguos griegos atestiguaban, conforme a Mircea Eliade (ELIADE, 1999, p. 359), la diseminación de las danzas orgiásticas en honor de la melliza de Apolo por todo el Peloponeso.

⁸ Con brevedad, al género periegético se le puede atribuir, *grosso modo*, la ascendencia sobre la literatura de viaje que se desarrolló durante el establecimiento de la Conquista. Permítase una analogía más arriesgada: quizás suene defendible erigir un puente más tardío entre *Periégesis de Grecia* (cuyos diez tomos habrán sido redactados entre los años 160 y 180 de nuestra era), del lidio Pausanias, y *De la democracia en América*, del francés Alexis de Tocqueville (la publicación de su primera parte data del 1835; y la parte subsiguiente salió a la luz en el 1840). Además de (con relación a sus respectivas épocas) hacer muestra de los conocimientos circulantes, bien así como las ideas y estilos corrientes, en torno al género de las crónicas de viaje, ambas las obras rezuman un tajante denuedo con respecto al blanco de sus impresiones y razonamientos, sea tendiendo al panegírico, que es el caso del ciudadano de Roma, pero de cultura griega, cuyo *recorrido guiado* (traducción del étimo de **periégesis**) se extrema en señalar todos los remanentes (materiales e inmateriales) de la exuberancia y poderío de la Grecia de otrora; sea propendiendo a la diatriba, pues el ilustrado súbdito de la Monarquía de Julio incumbido de viajar (en el 1831) a los Estados Unidos mientras pesquisador del sistema carcelario en aquel país (cuyas conclusiones publicó en el 1833: *Del sistema penitenciario en los Estados Unidos y de su aplicación en Francia*) no ahorró críticas al sistema político (democracia representativa republicana), el que le había sabido al vizconde de Tocqueville demasiado igualitario, incurriendo en la dilución de las distinciones en cuanto a los talentos personales (por ejemplo, por lo que toca a la cultura letrada).

⁹ En su fragmento 93, se lee este apotegma del filósofo efesio: “El señor, de quien hay en Delfos el oráculo, no dice ni oculta: solo da signos” (DI CAMILLO, Silvana; TONELLI, Malena, 2019, p. 12).

En rigor, la amonestación encima de la entrada a la Casa de Apolo en Delfos implicaba sobrentender, al hacer presente el imperativo de conocerse uno a sí mismo, que tal reflexividad acarrearba no olvidarse de la propia mortalidad (es decir, todo el espectro de sus mismas carencias e imperfecciones).

Además, subráyese que – a semejanza del famoso apotegma de Yeshúa HaNazari (Jesús de Nazaret) a propósito de la actitud ética por antonomasia: “Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, así también haced vosotros con ellos, porque esta es la ley y los profetas” (Mt 7, 12)¹⁰, una enseñanza rabínica corriente en la Palestina del primer siglo de nuestra era, reminiscencia de la casuística talmúdica y la sabiduría bíblica– el adagio *Gnóthi seautón* no es un rasgo de autoría propio a Sócrates o su estilo filosófico. Incluso una antigua tradición lo atribuye a la egregia grey de los Siete Sabios de Grecia (una variable relación honorífica de filósofos, estadistas y legisladores, entre los cuales, por supuesto, figura Sócrates).

Al cabo y a la postre, subráyese que, al erigir su hermenéutica del sujeto, Michel Foucault procedió a una arqueología del *gnóthi seautón* de la que ha resultado una comprensión de la íntima articulación (mayormente en la tradición filosófica socrático-platónica) entre el **conocimiento de sí mismo** y el **cuidado de sí propio** (*epiméleia heautou*)¹¹, de suerte que una praxis tal como la mayéutica se basaba, no solo en el ejercicio de un arte discursivo, sino en el cultivo de la *tejné tou biou* (arte de la existencia), la cual establecía una articulación necesaria entre lo personal y lo político, pues al binomio *gnóthi seautón-epiméleia heautou* se le debía la primacía en cuanto actividad política¹².

De consiguiente, al contrario de lo que se suele inferir del cartesianismo, la constitución del sujeto moderno – incluso en su dimensión racional– no radica necesariamente en una tal inmersividad del yo en su racionalidad, que resultara deslustrar todo el campo semántico alrededor de la materialidad: la corporeidad, la sensibilidad. Mucho menos se justifica espejarse la ontología del sujeto moderno en la radicalización del individuo, como si, “propietario de sí mismo”, el yo debiera de cuidar a sí propio

¹⁰ En la nueva edición brasileña (revisada y ampliada) de la Biblia de Jerusalén, una nota al pie (2002, p. 1715) señala que, por lo contrario de las corrientes rabínicas o filosóficas de entonces – cuyo *ethos* se cifra en un imperativo negativo: “No hagáis a otros lo que no queréis que ellos os hagan a vosotros”– la consigna ética de Yeshúa se formula en términos positivos. La nota cierra considerando el enfoque evangélico éticamente más exigente, remate que puede evocar (contextualmente) que la regla de oro cristiana, desde el punto de vista de la espiritualidad, es más bien acabada.

¹¹ GRECO, Giuseppe, 2015, p. 1441.

¹² GRECO, Giuseppe, 2015, p. 1440.

acautelándose de los demás o tuviera que preocuparse por sí mismo **imponiéndose a los restantes**.

2. *Shmah Yisrael*

(Tal cual se lo escuchara al Hijo del Hombre).

Al contrario, por ejemplo, del cristianismo, el *ethos* teológico del judaísmo (sin embargo, reconózcase que, lejos de cohesionarse alrededor de una ortodoxia monolítica e incontrastable, los cánones religiosos suelen explayarse en diversas [y hasta contrarias] heterodoxias dogmáticas y discrepancias litúrgicas) se orienta por el principio de la observancia: el estudio y el cumplimiento de la Ley.

Tras el cese de la persecución a los cristianos, cuya piedra angular ha sido el Edicto de Milá, promulgado por Constantino el Grande en el 313 con vistas a garantizar la libertad religiosa en todo el imperio romano, los cimientos echados por Yeshúa HaNazarí con la finalidad de erigir y sostener el Camino – la comunidad palestina en la que se congregaban (inicialmente en Kfar Najum [Cafarnaúm]; después, en Yerushaláyim [Jerusalén]) los discípulos tempranos de HaNazarí– se recubrieron por el prestigio de la corrientes filosóficas helenísticas y por la popularidad de las tradiciones litúrgicas místicas.

De suerte que, no obstante los gruesos siglos de patrística y teología que ahí están a justificar dogmas los más barrocos, el hecho es que al cristiano (puesto que **creyente**) le toca, al cabo y al fin, conformarse con las dimensiones inefables de su fe: los misterios.

Sin embargo, el canon escritural común al cristianismo y el judaísmo subraya que, más allá de la observancia a los preceptos o la sumisión a los misterios, urge basar la vida en la *tzdakah* (justicia, caridad).

De hecho, la Ley y los Profetas, en su conjunto, al establecer el tipo del *tzadik* (justo), además de poner de relieve el cumplimiento de los preceptos y la participación en liturgias, señalan los esfuerzos en pro de la manutención de la vida y la disminución del sufrimiento, priorizando los más afligidos por las dificultades y molestias.

No sorprende, entonces, que, al proponer un *midrash* (parábola) con vista a distinguir sus auténticos discípulos, Yeshúa cuenta (Mt 25, 31-46) que se procederá al juicio universal con base al desvelo en favor de los más necesitados: dar de comer a los hambrientos, dar de beber a los sedientos, visitar a los enfermos y los encarcelados, cubrir a los desnudos, recoger a los forasteros.

Se puede medir la relevancia ética de semejantes conductas en la cultura semítica al

considerar que la preocupación por los que suelen afligirse con la penuria o la opresión integra los códigos de leyes (desde sus más antiguos registros) de la Mesopotamia y el antiguo Egipto, culturas que influyeron mucho en el desarrollo de la sabiduría hebrea.

Ahora bien, si a Foucault le pareció que la arqueología de la *epiméleia heautou* desde la tradición socrático-platónica sostiene una hermenéutica del sujeto moderno que no disocia entre el cultivo de la **racionalidad** y la promoción del **cuidado de sí mismo** (cuyo despliegue político se ha volcado, desde la antigua Grecia, hacia la solicitud y la atención para con los bienes comunes), ¿qué decir de las elaboraciones teóricas que – con base al estudio del desarrollo histórico de la *tzdakah* (justicia, caridad) en las culturas semíticas– al *ethos* social de la modernidad se propongan echarle una fundamentación que radique en la mejora de las condiciones de vida, empezando por los colectivos (clases sociales, etnias, minorías políticas, etc.) que suelen agobiarse con la opresión, la explotación o la exclusión?

Puesto que en el párrafo anterior se bosquejó la genealogía de un **humanismo semita** (a base de la *tzdakah*) que tal vez logre aventajar a un **humanismo helénico** (radicado en la *epiméleia heautou*) en tanto principio de una **racionalidad** (análogo al *gnóthi seautón*) en que estribe una hermenéutica del sujeto moderno por la cual se arrime todavía más el cuidado del bienestar a la preocupación de los bienes comunes, se va a bosquejar, a continuación, el contraste entre el *éved* (siervo, en hebreo) y el *zón politikón* (el ser humano por antonomasia, según Aristóteles) en cuanto arquetipos de una dialéctica entre la **ocupación de lo suyo** (con vistas al autocontrol [a consecuencia del reconocimiento de los propios límites] y la autorrealización [por efecto de la consciencia de los propios alcances]) y la **preocupación por lo común** (en vista de la justicia [teniéndose en cuenta los conflictos y las disparidades intramuros], la soberanía [teniéndose presente las hostilidades y las disputas extramuros] y el desarrollo [dándose cuenta de la escasez intrínseca de los recursos y la insaciabilidad inherente a las necesidades]).

3. *Do you want to hold my hand?*

(Como si se lo silbara, en la calle, en medio del remolino)

A la modernidad comúnmente se le atribuye una *filogénesis* híbrida: de la política latina le viene el Derecho (es decir, el parámetro político-jurídico del Estado); de la filosofía griega, la Ciencia (o sea, el paradigma intelectual que establece los fundamentos de lo justificable, lo demostrable, lo razonable); y de la teología judeocristiana, la metafísica (es a saber, por un lado, la inclinación a concebir un ideal trascendente según el cual se juzga moralmente la realidad inmanente; por otro, la propensión a justificar la existencia trazando una

teleología desde la transitoriedad de lo contingente hasta la inmutabilidad de lo eterno).

Aunque hoy día semejante elaboración sirva para corroborar el panegírico del reaccionarismo a la *civilización occidental*, Enrique Dussel¹³ recuerda que (no obstante representar una perspectiva tradicional de la comprensión de la historia y de la cultura) tal concepción *filogénica* se arrima a Hegel y su *gesta del Espíritu* (pág. 168): iniciándose en la Antigüedad (el “mundo oriental”: *die orientalische Welt*), la odisea pasa por la Época Clásica (el apogeo cultural del “mundo grecorromano”: *die griechische Welt und römische Welt*) y culmina en la patria del idealismo alemán (el “mundo germánico”: *die germanische Welt*).

Ahora bien, los dos pilares del *giro decolonial* en la filosofía dusseliana – que se basa en el viaje del autor a Palestina¹⁴ (aún joven [a los veinticinco años], luego que presentó, en la Complutense, la tesis que le valió el doctoramiento en 1959) y su estada, entre 1959 e 1961, en Nazareth, donde se mantuvo trabajando como carpintero junto a Paul Gauthier, sacerdote y teólogo– son la deconstrucción del *helenocentrismo* (el germen del *eurocentrismo*) y la hipótesis de que el establecimiento genealógicamente crítico de la cultura latinoamericana (su idiosincrasia, sus alcances, sus desafíos) implica replantear arqueológicamente el rol del aporte semítico a la formación histórica de la modernidad.

Fíjese, por lo pronto, que esos dos puntos clave en el enfrentamiento filosófico de Enrique Dussel al coloniaje epistémico van a ser desarrollados a continuación: el ensayo siguiente se propone demostrar cómo tales presupuestos figuran entre las raíces del Árbol (permítase, de aquí en adelante, esa referencia analógica al conjunto de la filosofía dusseliana) e inciden en el desarrollo de la Rama (infiérase que, a partir de ahora, se pretende emplear tal analogía para aludir a la estética de la liberación).

Reanúdese el raciocinio precedente: – A despecho de su prestigio en la historia del pensamiento filosófico (a fin de cuentas, remonta al idealismo de Hegel), Enrique Dussel hace frente a aquel esquema lógico tripartito (subrayándole, entre otras inconsistencias, el hecho de que, bajo la denominación **mundo oriental**, se reúnen etnias culturalmente tan distintas cuanto “el pueblo semita-judío y las tribus medo-persas [indoeuropeas])¹⁵ y propone un abordaje evolutivo.

¹³ *El humanismo helénico - el humanismo semita*. Buenos Aires: Docencia, 2012. Obras Selectas 4.

¹⁴ Enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=pxrWXMueie4> (Minutaje: a partir de los 18min50seg). Acceso: 31/01/2024, a las 15h02min.

¹⁵ DUSSEL, 2012, p. 169.

Diferentemente de un método meramente dialéctico, una perspectiva evolutiva pondera que:

Lo que existen son diversas familias culturales, tanto en Asia como en Europa, África o América, que entran en contacto, dialogan, se combaten, hasta se destruyen, o, a veces, realizan un sincretismo difícil de discernir. (DUSSEL, 2012, p. 169).

Dicho esto, surge una duda: ¿qué decir del “milagro griego”? Es corriente afirmar que, cuando los *fisiólogos griegos* (Tales, Anaxágoras, Empédocles, etc.) pasaron a detenerse **racionalmente** en la especulación acerca de la *phusis* – en vez de dedicarse **poéticamente** a la consagración del *mýthos*–, se habría operado un proceso (hasta entonces inédito) de racionalización del universo.

Al optar por un método evolutivo de análisis de realidad histórica, ¿Dussel tiene en cuenta la hipótesis de la **excepcionalidad racional** en la filosofía griega?

Apoyándose en las formulaciones de Pierre Duhem (físico y filósofo de la ciencia), Enrique Dussel¹⁶ señala la equivocación en cuanto al significado de la cosmología entre los antiguos helenos:

Todas las cosmologías helénicas son, en último término, teologías. En el corazón de cada una de ellas, encontramos dogmas religiosos, ya se lo admita a título de axiomas debidos a la intuición, como lo quieren los platónicos y neoplatónicos; ya que un análisis, al que la experiencia ha servido de punto de partida, apruebe los dogmas cuando dicho análisis ha llegado a su término, como en el caso del peripatetismo. Estos dogmas, por otra parte, si consideramos lo que tienen de esencial, *son siempre los mismos en todas las filosofías griegas*. (DUSSEL, 1969, p. 119).

Acto continuo, el autor apunta que, en términos genealógicos, la ciencia moderna se retrotrae a una **revolución teológica**; y (a pesar de poner de relieve que semejante interpretación, *grosso modo*, puede aplicarse históricamente al pensamiento de otras etnias) desarrolla un enfoque arqueológico que remarca el pensamiento hebreo (y después el cristiano) en esa revolución.

¹⁶ *El humanismo semita*. Buenos Aires: EUDEBA, 1969. Temas de EUDEBA.

La conciencia histórica del pueblo de Israel, la demitificación de toda seguridad arquetipal apoyada en la divinización de la naturaleza o los fenómenos astrales, permitía al hombre hebreo descubrir todo un humanismo: primero, la contingencia radical del hombre y, por lo tanto, su debilidad, su permanente mirar hacia un futuro escatológico; en segundo lugar, proclamaba al mismo tiempo el dominio del hombre sobre todo el cosmos, sobre el cual tenía pleno derecho por cuanto era mera criatura organizada como instrumento para el hombre; en tercer lugar, habiendo descubierto la criaturidad del mundo a partir de una Interioridad trascendente, viviente, creadora, el hombre se descubre como digno, y la intersubjetividad que entre los hombres se crea, es la obra más perfecta en el universo. (DUSSEL, 1969, p. 120).

En resumidas cuentas, la filosofía y la ciencia no se orientarían, en la modernidad, según la **racionalización del universo** si no hubiera estallado una **revolución teológica** en contra de los dioses que – conforme a Tales de Mileto (DUSSEL, 1969, p. 121)– llenaban el mundo.

Así y todo, ¿qué decir del – por así decirlo– “milagro político”? ¿La democracia ateniense y la república romana no influirían más decisivamente en la consolidación del Estado moderno que el “despotismo oriental”?

Si se tiene presente el “milagro político” grecorromano mientras un **parámetro de racionalidad**, considérese cómo Enrique Dussel problematiza el *phylum* que aparenta vincular tan intrínsecamente la *pólis* y la *civitas* en el Estado moderno.

En la dimensión propiamente **política**, el filósofo demuestra que, contrariamente al principio de la **universalización** (difusión, compartición, convencionalidad, normalización) – principio que, a la par de la **racionalización**, la modernidad (desde la Ilustración) ha buscado inculcar en conocimientos, iniciativas, conceptos o resoluciones a los cuales se conviene asociar beneficios, avances o conquistas que interesan al conjunto de la humanidad (los hallazgos científicos, los derechos humanos, la democracia, los perfeccionamientos industriales, las innovaciones tecnológicas, la creatividad artística, etc.)–, el primer “giro del tornillo” de las experiencias políticas en la historia del complejo cultural grecorromano (la *pólis* y la *civitas*), el mundo *clásico* se empequeñece: se reduce a los límites de la raza, se aferra a la xenofobia, se ciñe a lo idéntico, se escandaliza ante lo diverso y, aún cuando se vuelve una democracia (en el caso de Atenas: muy brevemente en términos históricos, durante menos de doscientos años [del 508 a. C. al 308 a. C.]), se

lo hace excluyendo la mayoría demográfica de su población (las mujeres, los niños, los esclavizados y los extranjeros).

En el según “giro del tornillo”, bajo el expansionismo paradigmático de Alejandro Magno, hay un sentido genuino de **universalización**:

La idea de raza es reemplazada por la noción de cultura. El humanismo griego es sinónimo de “cultura”. Todo hombre puede llegar a ser griego en la ciudad universal. Eso será, tiempos después, la *romanitas*. En el 212 d. C., Caracalla extiende a todos los habitantes libres del Imperio los beneficios de la *civitas*. La pequeña ciudad griega ha crecido hasta dar como fruto la ciudad ecuménica. (DUSSEL, 2012, p. 134).

A pesar de ello, si es verdad que los límites agrario-ciudadanos del “primer giro del tornillo” se expanden hasta la exuberancia marítimo-imperial del “según giro”, no es menos verdadero que “el *bien* del Imperio no es *común*: es el bien particular del emperador o de la oligarquía de la *Urbs*” (*id.*, p. 135), pues las leyes ya no se discuten en el ágora: se imponen por medio de las legiones.

Consiguientemente, en sus dos turnos, el *zoon politikón* del humanismo grecorromano no es suficiente en cuanto paradigma ético de la intersubjetividad política moderna.

Enrique Dussel, contraponiendo el humanismo helénico al semítico, propone, de cara al fundamento de uno y el otro *ethos*, el contraste entre lo que es **unitario** o **bipolar** en ambos los paradigmas de civilización.

Antropológicamente, el humanismo helénico es dualista:

El hombre helénico funda su existencia sobre principios absolutamente diversos [de los que sostienen la antropología semítica]. El ser humano es el fruto de la mezcla entre el alma, de substancia divina, y el cuerpo, material, principio de todo mal por su pluralidad y movilidad fenoménica. (DUSSEL, 1969, p. 162).

La concepción antrópica semítica, por lo contrario, se basa en el monismo:

En el pueblo de Israel, la antropología hebrea elabora una dialéctica original entre la “carne” (*basár*) y el “espíritu” (*rúa*), que le permite mantener inalterable, aunque en evolución, el sentido de la unidad de la existencia humana, que se expresa con la palabra: *néfesh* [en este contexto, su

acepción es la de **vida**]. El hombre es idénticamente una carne-espiritual, un yo viviente y carnal, todo ello asumido en la unidad del nombre de cada uno, que significa la individualidad irreductible: “Yo te he conocido en tu nombre” (Éxodo 33, 12 y 17). (DUSSEL, 1969, p. 26-27).

De ahí que los parámetros **éticos** y **morales** diverjan entre sí. Conforme a la antropología dualista del matiz helénico:

La moral debe ser aristocrática, porque siendo su bienaventuranza la contemplación, la teoría de lo divino —es decir, de los astros y las esferas, de los dioses que regulan y dirigen el cosmos—, solamente los sabios pueden alcanzarla. Pero el sabio es un personaje que debe saber elegir la suficiencia de medios fuera de la condición normal de la multitud —el *pollo* de Heráclito—, la masa. En fin, la vida política, la virtud de la prudencia, son secundarias para el hombre perfecto. Para el ciudadano, la libertad, la amistad y la ley, son las relaciones sociales que lo constituyen como naturalmente político. (DUSSEL, 1969, p. 162-163).

Según el cariz semítico, en contrario, ya que prevalece la unidad existencial de los seres humanos, se guarda ese monismo en el plano moral y las directrices ético-políticas:

Si todo lo real ha sido creado por Yahveh, el bien y el mal moral, es decir, los actos humanos en tanto buenos o malos tienen una fuente única creada: el corazón humano —y no un dios—. Siendo operados por el hombre —el bien y el mal— no pueden ya ser “creaturas” (cosas), por cuanto el hombre no crea, sino que fabrica, modifica. El mal y el bien será una relación intersubjetiva. El hombre falta, comete una infidelidad contra (relación negativa) Yahveh, contra la Alianza, contra otro hombre... Pero ese “mal” no es una cosa, ni un dios, sino un modo de ser, un “estado” de alguien. (DUSSEL, 1969, p. 39).

Al cabo y al fin, Enrique Dussel señala cómo la formación filosófica del *zoon politikón* redonda en una **soledad absoluta** (la *solitaria bonitas*), sin una preocupación necesaria por las dimensiones colectivas, sociales o políticas de la *pólis* o la *civitas*:

El epicúreo o estoico, el neoplatónico del Imperio, en fin, el sabio según la concepción helénica, se sentía libre ante su *pólis*, su pueblo, su raza. Pertenece a la *oikouménê*, como un ciudadano del mundo (*kosmopolítês*). Esa libertad era la condición misma de la perfección que se obtenía en la contemplación, fuera de la ciudad, en la *solitaria bonitas*. Al fin, el sabio queda reducido a una soledad absoluta. No había mediaciones entre la vida

genérica, común y universal, y la vida individual perfecta e histórica. (DUSSEL, 1969, p. 58).

Muy diversamente, lo subraya Dussel, la educación de un *jasid* (un judío observante) pone de relieve la *mishpáth* (la justicia social) y prioriza una sabiduría que se ocupa de la realidad concreta, sea de su comunidad en sí misma, sea de sus interrelaciones con otras realidades culturales:

(...) el judío que tendía a la perfección (*'asidím*), no tenía que retirarse de la pólis, del mundo de los *goím* (paganos), por cuanto debía aprender a ser “extranjero” conviviendo, protegiéndose, por las normas de la Ley, de toda contaminación con ese mundo. Por último, el judío o el prosélito era miembro efectivo de una comunidad, que pretendía (aunque el judaísmo no podía descubrir los medios) llegar un día a la universalidad efectiva. Es decir, al contrario del sabio helénico, el judío posee una comunidad intersubjetiva gradual: la familia, la sinagoga local, la *cól ísra'el* [todo Israel] en torno a Jerusalén. (DUSSEL, 1969, p. 58).

He ahí el porqué de la filosofía política dusseliana comprender que el arquetipo del *éved* – más precisamente: el *Éved-Yahweh* (el Siervo de Yahweh)– rebasa el *zoon politikón* en calidad de proyección de un ideal de intersubjetividad moderna.

Véaselo: – Si, guiándose por la mayéutica del *gnóthi seautón*, suele el *zoon politikón* “buscar incesantemente las leyes que le permiten racionalizar, logicizar la realidad histórica” (1969, p. 163), de suerte que le sabe a enfado la concreción de los conflictos y las interrelaciones – es decir: le escandaliza “lo fenoménico, lo histórico, lo imprevisible” (*id., ib.*)–, el *éved-Yahweh* (habiéndose formado con base a las justicias **intrasubjetiva** (el fuero de la conciencia: el ámbito en el que se ejercita la *tzdakah*: la justicia-caridad) e **intersubjetiva** (la dimensión de la ética, según la cual se busca la *mishpáth*: la justicia social), al contrario:

(...) tiene conciencia de su situación propia. No es Dios, ni es una bestia. Es una parte del Universo que ha sido convocado al destino que anhela, pero que le sobrepasa radicalmente. Por la Alianza tiene fe en la realización total del hombre, como fruto de la evolución cósmica e histórica. El hombre –substancia indivisible en donde no puede pensarse un cuerpo y una alma separados– es imagen de Dios, porque es el Señor de la Creación (Gn. 1,27-30). (DUSSEL, 1969, p. 163).

4. *Somebody groovy*

(De ahí viene aquel refrán).

A los dos ensayos venideros les ha tocado conducir la lectura al través de la comprensión (quizás ligera) de la filosofía **liberadora** de Enrique Dussel en cuanto sistema **orgánico** de pensamiento, como así también exponer su naciente **estética** subrayando cómo y hasta qué punto (al modo de crítica, actitud intelectual, se diga de paso, mucho al gusto del método **analéctico-crítico** desarrollado por Dussel, como se lo demostrará en el siguiente ensayo) se pueden corroborar – desde las elaboraciones filosóficas de Enrique Dussel acerca de una **estética de la liberación**– las praxis en contra de la supeditación de los derechos a los privilegios.

Sin embargo, en lugar de interpretar el rol de cicerones, dichos ensayos hacen propósito de figurar en trance a los lectores les salir al encuentro, de suerte que por lo menos el entusiasmo de la escritura resulte estimular el escrutinio de la lectura.

YOY.

“(...) el rasgo más notable de Hermes es que le gusta mezclarse con los hombres”.¹⁷

(Consideraciones a propósito de la liberación en el sistema dusseliano de pensamiento).

Banda sonora para una inmersión espiritual en la lectura:

Zambelê,
quinto surco del lado A del vinilo *Guerreira* (1978),
de Clara Nunes.
(<https://www.youtube.com/watch?v=gZSfhXYGqW0>).

1. El milagro en la escalinata de Ajaz HaMelej¹⁸

(Así se cabalga al Tiempo, según Bartabas¹⁹).

(Pista de sonido: *Cavalo de Pau* [tercer surco del lado B del vinilo *Cavalo de Pau*, del 1982], de Alceu Valença).

(https://www.youtube.com/watch?v=f_8OaJSJZI).

Oyendo al filósofo Paulo Eduardo Arantes en su charla respecto a la relación entre el fascismo y la naturaleza (la que se dio *online*, hace tres años, a causa de la pandemia)²⁰, se va a tomarse la mano al lector para –llevándolo al pasado – traerlo al presente. A lo largo de tal jornada, a dicho lector se va a presentarle una exégesis distópica de la actual coyuntura, como si él fuera Dante.

El catorce de febrero del 1990. (*La astronave azul pálida*): – Hay algo trágico en la definición más corriente de economía²¹: se trata del arte (o ciencia) que, suministrando recursos **escasos**, busca producir bienes u ofrecer servicios que atiendan a necesidades **múltiples** o incluso **infinitas**.

(Imagínese si, en dicho concepto, se incluyeran los deseos...).

¹⁷ ELIADE, 1999, p. 354.

¹⁸ El milagro que se operó en la escalinata de Ajaz HaMelej (rey Acaz) –probablemente, un reloj de sol o un zigurat, en cuyos peldaños la sombra retrocedió – le sirvió al enfermo rey Yejizqiyahu Bar Ajaz (Ezequías, hijo de Ajaz) como una señal del favor divino se narra en el *Séfer-Melajim Bet* (*Segundo Libro de los Reyes*): 2 Reyes 20, 1-11.

¹⁹ Película *Mazeppa* (1h51min), de 1993, dirigida por Bartabas: <https://www.youtube.com/watch?v=gZSfhXYGqW0>. Acceso: 27/3/2024, a las 19h05min.

²⁰ La charla, una iniciativa del movimiento social Forum Popular da Natureza, fue transmitida en vivo el 29 de mayo del 2021: <https://www.youtube.com/watch?v=tv4oAwovrA&t=4444s>. Minutaje: a partir del 52min50min.

²¹ “(...) en la mayor parte de los manuales de economía (más bien en casi todos) se define a la economía como la ciencia social que busca la forma de administrar los recursos escasos para producir bienes que satisfacen necesidades ilimitadas o múltiples”. (ACTIS DE PASQUALE, 2023, p. 4).

Ahora bien, si se tiene presente una crítica a las directrices de la economía política hegemónica en el actual sistema-mundo, entonces el cuadro es aún peor. Véase la principal tesis de la relación del MIT al Club de Roma acerca del paradigma económico todavía vigente: “En un planeta limitado, las dinámicas de crecimiento exponencial (población y producto per cápita) no son sostenibles”²².

Se sabe, hace cinco décadas (la relación fue fechado en el 1972), que la cuenta no cierra: si se toma a pechos el proyecto de desarrollo industrial necesario para lograr el nivel de consumo de los estadounidenses, sépase que no hay recursos naturales para tanto. Es como si se dijera: no hay planeta suficiente para que todos vivan en el mundo desarrollado, pues se calcula que eso exigiría los recursos de cinco Tierras²³.

Si se toma en consideración – retrospectivamente (teniéndose en cuenta la Carrera Espacial [1955-1988] mientras una alternativa al conflicto nuclear durante la Guerra Fría)– la fotografía tomada por la Voyager 1 (como las otras fotos del mosaico *Retrato de familia*: un conjunto de imágenes de los planetas de nuestro sistema solar)²⁴, se puede decir que el *punto azul pálido* sintetiza la percepción de una nueva frontera en la disputa por la hegemonía geopolítica: el establecimiento de un *marco científico para evaluar los índices de resiliencia ambiental del planeta* (mayormente en términos climáticos).

Subráyeselo: – En semejante escenario, las correlaciones de fuerza se enmarcan en la siguiente asimetría: a los países industriales (los Estados Unidos y las antiguas metrópolis imperialistas de la Europa Occidental) les toca (aunque se constate su deletérea responsabilidad en el desequilibrio climático) la *parte del león* con respecto al usufructo de los recursos naturales; en cuanto a los países que se integran al sistema-mundo por intermedio del capitalismo dependiente (comúnmente llamados **emergentes**) y a los que se ciñen a la exportación de *commodities* y la importación de bienes de mayor valor agregado (los dichos **subdesarrollados**) les corresponde (a despecho de su menor incidencia en los procesos de inestabilidad climática) una *agenda ambiental* suficientemente impositiva – por lo general– para imponerles nuevos protocolos de dependencia tecnológica (a título, por ejemplo, de las transferencias de capital para descarbonizar la economía).

²² Disponible en: <http://habitat.aq.upm.es/gi/mve/daee/tmzapain.pdf>. Acceso: 31/3/2024, a las 17h15min.

²³ Disponible en: <https://ambiental.net/2018/08/el-dia-del-exceso/>. Acceso: 31/3/2024, a las 17h50min.

²⁴ Tal iniciativa (que se realizó en el 14 de febrero del 1990) fue sugerida por Carl Sagan como un gesto simbólico antes del apagamiento definitivo de las cámaras de la sonda espacial.

Sépaselo: – En el horizonte abierto con la caída del muro de Berlín, se ve ascender al cielo una nueva República de Weimar (una suerte de confederación de los países que gestionan, de acuerdo a la manutención de los privilegios y la satisfacción de las ambiciones de sus élites), cuyos niveles paradigmáticos (aunque socialmente desiguales) de bienestar material y desarrollo simbólico (es decir: en términos científicos, tecnológicos, políticos, etc.) exigen la hegemonía cuanto al patrullaje ecológico del planeta.

El ocho de noviembre del 1989. (*¿Pueden manos de hierro cuidar de un jardín?*): – Subyacen tras un sistema **preponderante** de gestión de las tres líneas maestras de la existencia (el deseo, el lenguaje y el trabajo)²⁵ formas **no hegemónicas** de *ingeniería social*.

Sábeselo: – Suele circular al respecto, entre los que no se conforman a lo que se ha establecido como estado de cosas de la realidad (en los ámbitos políticos, sociales, económicos, etc.), el refrán: “Otro mundo es posible”; o todavía su versión en el plural: “Otros mundos son posibles”. Incluso – a título de antelación de lo que se expondrá, en este ensayo, acerca de la filosofía de la liberación– Enrique Dussel sostiene (podrá decirse: es su apotegma) una máxima aún más intrépida: “Otro mundo ya es real”²⁶.

(Entiéndaselo: – El filósofo, al afirmarlo, se refiere a una nueva *edad del mundo* [llámesela **transmodernidad**], en cuyo estado de cosas [en términos políticos, sociales, económicos...] se base en un postulado ético **material**²⁷ [concreto, y no abstracto tal cual la ética formal de Kant: el deber por la vida, y no el deber por el deber], a saber: la afirmación cualitativa y pluriversal de la Vida (es decir: de todos los miembros de una comunidad; de todas las comunidades; y del conjunto ecológico de todos los vivientes).

²⁵ Un nudo borromeo (a propósito de la igualdad radical) que se ha atado en las elaboraciones filosóficas de Vladimir Safatle:

“Essas duas pautas [la igualdad radical y la soberanía popular] estão ausentes do debate atual. Igualdade radical significa haver três espaços fundamentais nas nossas formas de vida – desejo, trabalho e linguagem. Ela precisa ser igualdade nesses três campos. E não há hierarquia entre os três. Pense naquela estrutura do nó borromeano. São três círculos que se juntam, e, se você quebra um, os outros dois se soltam”.

(Disponible en: <https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-vladimir-safatle/>. Acceso en: 20/4/2024, a las 15h10min).

²⁶ Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=rVFqrw7PulY&list=PLDPUOtK4XqtmLI9qU6gbc4LedwloRSBZZ&index=23>. Minutaje: a partir de la 1h54min27seg. Acceso en: 02/5/2024, a las 15h12min.

²⁷ Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=rVFqrw7PulY&list=PLDPUOtK4XqtmLI9qU6gbc4LedwloRSBZZ&index=23>. Minutaje: a partir de la 1h30min38seg. Acceso en: 02/5/2024, a las 15h20min.

Conforme a las formulaciones del gran *filósofo de las técnicas*²⁸ (el prominente geógrafo Milton Santos), suelen desarrollarse diferentes **temporalidades** en un mismo espacio: algunas se identifican con el **tiempo de la técnica**²⁹, otras siguen parámetros alternativos al paradigma hegemónico.

Habiéndose transferido el Imperio desde la Europa Occidental hasta los Estados Unidos (a partir del término de la Segunda Guerra), se estableció una disputa entre dos modelos de economía política: la sociedad de trueques y la economía planificada.

Imágeneselo: – La nueva Roma, con vistas a impedir que las antiguas metrópolis imperialistas se alinearan al bloque soviético, instituyó el Plan Marshall a fin de promover, durante la reconstrucción de Europa, la “santa convergencia” (figúrese, para simbolizarla, la señal de la cruz) entre la democracia representativa y el liberalismo económico.

Durante la Guerra Fría, entonces, se erigió el Estado de bienestar social mientras un ideal de desarrollo socioeconómico que se contrapusiera al socialismo real. Si a los que se habían estropeado en la guerra no se les podría ofrecer sino paliativos, a sus descendentes se les hacían, al contrario, promesas de inversiones públicas en una red de protección social con el propósito de disminuir la aspereza de la Mano Invisible.

En cuanto la socialdemocracia erguía su *welfare state* en la Europa de la postguerra, una orientación político-económica que propugna la radicalización del liberalismo económico (denominada neoliberalismo, cuyos precursores fundaran la Escuela Austriaca a fines del siglo XIX) echaba sus raíces en el régimen asesino de Augusto Pinochet³⁰. Tal *experimentación social*, conocida como los *Chicago Boys* (pues se fundamentaba en las directrices de un equipo de economistas que se habían formado en la Universidad de Chicago), reflejaba las críticas de Friedrich Hayek, Milton Friedman y otros próceres del

²⁸ Para lograr el reconocimiento como una **filosofía de las técnicas**, debe la geografía ante todo empeñarse epistémicamente por un sistema de referencias con base a una interpretación global de los fenómenos y los conflictos para solo entonces detenerse en la interpretación de cada una de sus partes o aspectos. (SANTOS, 2008, p. 31).

²⁹ Aquel cuyo principio constitutivo deber ser (semejantemente al de una máquina) el de fornecer trabajo. (SANTOS, 2008, p. 40).

³⁰ Un trozo de la entrevista que Hayek concedió al diario chileno El Mercurio el 12 de abril del 1981:

“Bueno, yo diría que estoy totalmente en contra de las dictaduras, como instituciones a largo plazo. Pero una dictadura puede ser un sistema necesario para un período de transición. A veces es necesario que un país tenga, por un tiempo, una u otra forma de poder dictatorial. Como usted comprenderá, es posible que un dictador pueda gobernar de manera liberal. Y también es posible para una democracia el gobernar con una total falta de liberalismo. **Mi preferencia personal se inclina a una dictadura liberal y no a un gobierno democrático donde todo liberalismo esté ausente** [subrayado nuestro]. Mi impresión personal —y esto es válido para América del Sur— es que en Chile, por ejemplo, seremos testigos de una transición de un gobierno dictatorial a un gobierno liberal”.

(Disponible en: <https://puntodevistaeconomico.com/2011/05/26/hayek-pinochet-y-la-democracia/>. Acceso en: 21/4/2024, a las 14h42min).

neoliberalismo contra los óbices del intervencionismo socialdemócrata a la libertad (“racionalmente natural”) de la Mano Invisible.

Ábrasela: – Ahora bien, al fin de la jornada, cuando el socialismo real y su planeamiento económico ya no representaban (en la disputa por la hegemonía geopolítica) una alternativa viable a la democracia representativa y su economía de mercado, a la “señal de la cruz” (símbolo de la “santa convergencia” entre la democracia y el liberalismo) se le prefirió la “boca del cocodrilo” (la representación gráfica compuesta por el contraste entre dos líneas diagonales: la ascendente [la cual señala el aumento de la productividad] y la descendente [la que subraya la disminución de los sueldos]).

Óigase: – A quienes se les habían hecho señas alusivas a inversiones públicas en la protección social se les pasó a decir que ni siquiera existe sociedad: solo hay los individuos y sus familias³¹. Si en los años iniciales de la posguerra se había elegido el bienestar social como el punto de la intersección entre el desarrollo económico del libre mercado y el progreso civilizador del Estado democrático, a lo largo de la última década de la Guerra Fría se buscó hacer dar en el suelo al *welfare state* tanto como se luchó por echar a tierra el muro de Berlín.

Reconózcase: – A fin de cuentas, al paso que la *ingeniería social* soviética se erosionaba en cuanto *posible sistema hegemónico*, la experimentación neoliberal, en el *laboratorio chileno*, lograba no solo romper el “dogma socialdemócrata” en los “ámbitos ortodoxos” de la inversión gubernamental en la calidad de vida (seguridad social, red pública de enseñanza, sistema estatal de asistencia médico-hospitalaria, etc.), sino incluso se privatizó el agua³².

Deséchese: – En vista de tal escenario, cuanto menos factible (en las antiguas metrópolis imperialistas) les sonaba a las élites político-económicas la adhesión de las clases populares al régimen tras el talón de acero, más acerbos eran las vociferaciones neoliberales en contra de la protección social. El *welfare state* – el cual, a principios de los

³¹ A Margaret Thatcher se le atribuye esta consigna neoliberal: “Yo no creo en la sociedad. No hay tal cosa, sólo hay individuos y sus familias”. (Disponible en: <https://www.revistaenvio.org/articulo/3847>. Acceso en: 21/4/2024, a las 19h42min).

³² “Chile es el único país del mundo donde el agua se encuentra privatizada, luego que en la dictadura de Pinochet el Código de Aguas de 1981 determinara que el agua es una mercancía más”. (Disponible en: <https://www.laizquierdadiario.com/La-privatizacion-del-agua-en-Chile-permite-la-extraccion-a-destajo-de-las-mineras#:~:text=Chile%20es%20el%20%C3%BAnico%20pa%C3%ADs,el%20sector%20de%20la%20miner%C3%ADa>. Acceso en: 22/4/2024, a las 15h29mi

esfuerzos ideológicos por desacreditar la Revolución de Octubre y su modelo de gestión social, había sido promovido a parámetro de desarrollo socioeconómico y perfeccionamiento político-institucional– pasó a figurar (cuando se creía que el *Moskovsky Krem*³³ ya tambaleaba tanto cuanto el *Berliner Mauer*³⁴) entre las ataduras a la Mano Invisible: aumento de los costos en la producción, dispendio del erario, disminución de la competitividad...

Créaselo: – Entonces, cuando – en vísperas de *die Wende*³⁵– la Dama de Hierro, *condottiera* del neoliberalismo, declaró³⁶, en la ONU, a los demás paladines que las “amenazas convencionales” comúnmente asociables a la Guerra Fría (un conflicto entre la OTAN y el Pacto de Varsovia, la hecatombe nuclear) – otrora grandes tales cual Behemoth³⁷– pasaban a asumir las proporciones del gato de Blas Cubas³⁸, a partir de aquí los molinos de viento contra los cuales deben arremeter los caballeros a la jineta (el Imperio estadounidense y sus vasallos europeos) – montados en las ciencias que expliquen los cambios climáticos y armados de las sanciones internacionales contra los gobiernos o las corporaciones que no sienten plaza en los organismos intergubernamentales en contra del calentamiento global– tomaron la forma de otros gigantes: “(...) la perspectiva de daños irreparables a la atmósfera, a los océanos y a la propia Tierra”.³⁹

³³ En ruso, kremlin de Moscú.

³⁴ En alemán, muro de Berlín.

³⁵ En alemán: “el Cambio”, “el Punto de Inflexión”. En su acepción política más amplia, la expresión nombra el conjunto de sucesos históricos (entre el mayo de 1989 y el marzo de 1990) que redundaron en la reunificación alemana, es decir, la progresiva incorporación al liberalismo (de la República Federal Alemana) de la República Democrática Alemana (hasta entonces, territorio bajo la influencia soviética). Sin embargo, se emplea aquí en término mientras una sinécdoque de la caída del muro de Berlín (que se dio el 9 de noviembre del 1989).

³⁶ Trozo del discurso de Margaret Thatcher (el ocho de noviembre del 1989) a la Asamblea General de la ONU: “Mientras que los peligros políticos convencionales -la amenaza de aniquilación global, el hecho de una guerra regional- parecen estar disminuyendo, recientemente todos nos hemos dado cuenta de otro peligro insidioso. Es la perspectiva de daños irreparables a la atmósfera, a los océanos y a la propia Tierra”.

Disponible (en inglés) en: <https://www.bbc.com/news/science-environment-22069768>. Acceso en: 25/4/2024, a las 20h31min.

³⁷ En rigor, el vocablo hebreo *behemot* (substantivo femenino) es el plural de *behemah* (bestia, animal doméstico); sin embargo, mientras un **plural intensivo**, pasó a nombrar (individualmente, como si fuera el singular del substantivo) los grandes mamíferos salvajes de África: el elefante o el hipopótamo. En términos simbólicos, *Behemoth* figura entre los monstruos que encarnan el Mal (en algún de sus aspectos) o más bien simbolizan las divinidades caóticas que le hacen frente a Adonay (en cuanto divinidad cósmica, es decir, *dios ordenador*). Al cabo, semejantemente al Livyatán (al lado del cual Behemoth se halla mencionado en el Séfer-Iyov [*Libro de Job*]: Job 40, 15-24), puede aún alegorizar alguna de las potencias extranjeras que se disputaban la supremacía en el Creciente Fértil (en el Séfer-Iyov, es posible, por ejemplo, que el Livyatán [cuya descripción lo hace asemejar a un cocodrilo] simbolice el Egipto: Job 41, 1-34).

(<https://www.ugr.es/~jsantana/bestialia/behemoth.htm>)

³⁸ “Quizá por eso comenzaron los objetos a cambiarse; unos crecieron, otros menguaron, otros se perdieron en el ambiente; una niebla lo cubrió todo, menos el hipopótamo que me había traído allí, y que por cierto comenzó a disminuir, a disminuir, a disminuir, hasta quedar del tamaño de un gato. Era efectivamente un gato. Lo miré con toda atención; era mi gato Sultán, que jugaba a la puerta de la alcoba, con una bola de papel...”. (Fin del capítulo VII (*El delirio*), de *Memorias póstumas de Blas Cubas*, de Machado de Assis).

³⁹ Léaselo en el remate de la nota dieciocho.

2. Una visión, a la siesta, en el santuario de Aloney-Mamré⁴⁰

(Así ensueña la Nausícaa de Homero, según Hayo Miyazaki⁴¹).

(Pista de sonido: *A dança das borboletas* [composición de Alceu Valença y Zé Ramalho], del elepé homónimo de Zé Ramalho, lanzado en el 1978 [primer surco del lado B]).

(<https://www.youtube.com/watch?v=-nQ4Oe3RpKs>).

Si es cierto que se ha elegido la vida (en particular) y la naturaleza (por lo general) como *Leitmotiv* para la nueva *Cabalgata de las valquirias* que ha servido como banda sonora para las disputas – con base a los cálculos de emisión de CO₂– por la hegemonía en el sistema-mundo (cuyo circuito, además, se ha hecho cada vez más cerrado y planetario), remárquese que justamente en esos dos puntos se arrima no solo la crítica de la filosofía dusseliana a los desmanes económicos de la **tardomodernidad** y sus consecuencias sociales y políticas, sino también su proposición de principios éticos **materiales** (es decir, efectivamente interesados en la manutención y el mejoramiento de la vida concreta) que corroboren un *ethos* de justicia social y sostenibilidad ambiental para una nueva edad del mundo (la **transmodernidad**).

Ahora bien, a fin de demostrar la significación de semejante binomio en las reflexiones que se han entablado hasta ahora en este ensayo, se propone ponderar – a la luz de las elaboraciones filosóficas de Vladimir Safatle⁴²– cómo se debe destruir la naturaleza si se tiene presente (curiosamente) la disminución de las desigualdades sociales y el decrecimiento de los desequilibrios ecológicos.

La copa de Zaphnath-Paaneah⁴³. (*¡Libérense las cosas!*): – En su charla *Outra destruição da natureza é possível*, presentada el octubre del año pasado como parte del

⁴⁰ Canónicamente (Gn 18, 1-8), el Mikrá (la Biblia judía: el Primer Testamento) registra, no una visión, sino una visita: la acogida de Avraham Avinu (el patriarca Abraham: literalmente, “nuestro padre Avraham”) a los tres mal’ajim (ángeles), a quienes dispensó ejemplarmente la hospitalidad (fíjese: Avraham Avinu no sabía que cobijaba a mal’ajim) de acuerdo a la exigente **ética del desierto** (con base a la defensa intransigente de la vida y bienestar del huésped, incluso si es un enemigo). Tampoco el oasis de Aloney-Mamré (Encinar de Mamré o Robles de Mamré) se lo pinta como un santuario (aunque haya evidencias arqueológicas al respecto): antes bien se lo representa mientras un mero campamento de pastores nómadas.

⁴¹ El ensueño de Nausícaa: https://youtube.com/clip/UgkxPAb7NxxCgzzMoO1WfyTctujlr0gS_9LN?si=ru4v_frbsQQk-RYz.

Para comprender la exégesis que se hace aquí del anime *Nausicaä del Valle del Viento* (1984), de Hayo Miyazaki: <https://www.youtube.com/watch?v=RcLo2vfkR7s>.

Para asistir al anime: <https://www.youtube.com/watch?v=Zd8NywofFQY>.

⁴² Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=wLBUB6623A&t=177s>. Acceso en: 03/5/2024, a las 17h25min.

⁴³ Génesis 41, 45: – Yosef Hatzadik (José el Justo: uno de los doce hijos de Yisra’el), tras haber sido alzado a *chaty* (gran visir) por el faraón, recibió del soberano, además de una esposa (Asenath, hija de un sacerdote de Ra en Heliópolis: Potípherah), un nuevo nombre: Zaphnath-Paaneah. Su significado etimológico es controvertido: quizás quiera decir “Dios dice: ‘Él vive’”; tal vez se deba interpretarlo como “El hombre que desvela secretos” o “El explicador de misterios”. Con respecto a su copa – una copa de plata que él solía usar para adivinar (Gn 44, 5)– integraba, como instrumento, el conjunto de saberes (un arco transversal, por decirlo así, entre las ciencias de entonces y el ocultismo) que naturalmente se

conjunto de conferencias del *Ciclo Mutações*⁴⁴, Vladimir Safatle sostiene⁴⁵, mientras la tesis de su razonamiento, que la **teoría crítica** debe⁴⁶, para reanudar su potencial revolucionario, ocuparse no de la identificación de contradicciones o paradojas en el desarrollo capitalista, sino del señalamiento de las insuficiencias en la **gramática social de conflictos** que ha sido impuesto a lo largo de la modernidad en cuanto proceso histórico.

Y justamente la concepción de **naturaleza** ha sido fundamental en la consolidación de semejante proyecto **moderno** de civilización: un constructo *teológico-político*⁴⁷ según el cual el medioambiente (mientras reserva de recursos naturales) se constituye como – en este punto Safatle cita a Pierre Charbonnier en su libro *Abondance et liberté*– el *sustrato* de una **historia material de la libertad** no en cuanto una abstracción, sino mientras el resultado de una supuesta homología entre la *superación de la escasez* (de donde se aduce la primacía del *progreso*, el primado de la acumulación) y la *conquista de la emancipación*.

Semejante suposición implica una escisión ontológica entre los **sujetos** y las **cosas**: teniéndose en cuenta que la extracción intensiva de las riquezas vegetales y minerales (en el paisaje) y la maximización del potencial productivo de la fertilidad (en el campo) representarían el primer *giro del tornillo* de las prácticas sociales volcadas hacia el sobrepujamiento de la penuria, entonces los **sujetos** se afianzan en la potencia de someter los individuos *explotables* a la condición de **objetos** (por ejemplo: mano de obra) y el derecho de arrinconar los recursos ambientales tras los muros de la **propiedad**.

De ahí se infiere además que la concepción **liberal** de libertad como *propiedad de sí* no representa sino una sistematización filosófica en pro de la sujeción de los individuos (incluso a la condición de esclavizados) y la apropiación de soportes naturales para la vida (fertilidad del suelo, potabilidad del agua, etc.).

Consiguientemente, si una praxis ética y estética – ante la premisa metafísica de que la naturaleza se construye históricamente como una categoría teológico-política– se propone

asociaba a un personaje que logró su poder y distinción gracias a oniromancia (Gn 41, 14-36). Pero lo que se desea subrayar – con la referencia a Zaphnath-Paaneah– es que su administración sobresalió en cuanto un ejemplo de justicia y prudencia en pro de la Vida (no solo de todo Egipto, sino de grupos étnicos que gravitaban alrededor de la civilización egipcia: entre ellos, los antiguos hebreos, de los cuales descendía el propio Yosef Hatzadik).

⁴⁴ Véase al respecto la referencia en la nota veintiséis.

⁴⁵ Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-wLBUB6623A&t=177s>, a partir de los 29min59seg. Acceso en: 09/5/2024, a las 15h30min. Minutaje: a partir de los 21min10seg.

⁴⁶ Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-wLBUB6623A&t=177s>, a partir de los 29min59seg. Acceso en: 19/5/2024, a las 15h59min. Minutaje: a partir de los 32min32seg.

⁴⁷ Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-wLBUB6623A&t=177s>, a partir de los 29min59seg. Acceso en: 19/5/2024, las 16h04min. Minutaje: a partir de los 37min08seg.

como una orientación filosófica **liberadora**, entonces debe profesar (en cuanto crítica) la liberación de la propia naturaleza física de su reducción a *reserva de recursos apropiables*.

Sírvase la lectura de más dos puntos propuestos por Safatle en su cáliz de deconstrucción epistémica del concepto (desarrollado a lo largo de la modernidad) de naturaleza mientras un marco categorial teológico-político.

La visión de las siete espigas quemadas. (*¡Abrec!*⁴⁸): – La escisión metafísica entre sujetos y cosas se basa precipuamente en la expectativa del *temor*. Por un lado (como se ha dicho *supra*), la **noción de autonomía** implica la articulación entre el *gobierno de sí* (al modo de una autorregulación) y el *cuidado de sí* (contra las privaciones). El culto al *progreso*, el establecimiento de la acumulación y la legitimización de la propiedad orbitarían alrededor de tal inquietud.

Por otro la **afirmación de sujeto** peligra ante la posibilidad de decaer a la **condición de cosa**. En torno a semejante intranquilidad gravita la percepción de la naturaleza como *espacio hostil*: por contraposición⁴⁹, si en determinado punto la naturaleza define el ritmo de los movimientos, entonces no es posible que haya historia; si se constata que, en este o aquel ámbito, toca a la naturaleza el establecimiento de los comportamientos, luego no puede haber autodeterminación; y si cabe a la naturaleza la fijación de los ciclos, se concluye no ser posible la libertad.

De consiguiente, el *pathos* que marcadamente resulta de tamaña zozobra ha sido el *miedo*: una intrínseca y radical insumisión al presente en su contingencia de inestabilidad y propensión al riesgo. *Ipsa facto*, la modernidad ha cuñado el **mito del progreso**, en cuya gesta la naturaleza ya figura entre los parajes del peligro, ya se cuenta entre los sitios de la oportunidad: bosque oscuro donde acecha una manada de carnívoros a los desdichados o campo feraz donde herbajea un rebaño de reses en sazón a los afortunados, extiéndanse ferrocarriles, enciéndanse lámparas, cárguense pistolas y agúcense espadas para exorcizar los yermos de sus amenazas o quitar a los prados sus recursos.

Sin embargo, la salmodia al progreso irrefrenable (a fuerza de la sumisión incontenible de la naturaleza al trabajo) no tardó a dar lugar al sermón contra el crecimiento exponencial: desde los años de 1970 se ha constatado que el nivel de desarrollo material logrado en los

⁴⁸ Gn 41, 43: – Delante del carro del faraón, los batidores anunciaban la llegada de Zaphnath-Paaneah declarando algo traducible por “¡De rodillas!” o “¡Atención!”.

⁴⁹ Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-wLBUB6623A&t=177s>, a partir de los 29min59seg. Acceso en: 19/5/2024, a las 22h36min. Minutaje: a partir de los 32min07seg.

Estados Unidos y la Europa occidental no puede extenderse a otras naciones, pues la resiliencia del planeta no lo soporta. Así de simple.

Ahora bien, ocurre que, en el horizonte de la modernidad, el “*In hoc signo vinces*” sigue siendo el progreso, de suerte que la ebullición global (el estado actual del desequilibrio climático) implica un callejón sin salida: seis crisis conexas (política, social, económica, demográfica, síquica y ecológica) cuyo eje transversal resulta en un *impasse* epistemológico.

La modernidad, a lo largo de sus cinco siglos de historia (si se toma la Conquista – semejantemente a Enrique Dussel⁵⁰– como su marco inicial), ha engendrado su propia inviabilidad ambiental al intentar asegurarse contra la desazón por medio de la reducción de la naturaleza al cálculo, la mensuración y la cuantificación de sus recursos.

Además, como la maximización económica ha acarreado la exhaustividad natural, la racionalidad moderna ya no sabe cómo parangonar los términos de la ecuación entre el desarrollo y el progreso: la creencia en las *tierras vírgenes* (cuando secundan el mito del progreso) suele excluir (mientras incógnita de la lógica hegemónica) el metabolismo entre el *nomos* y la *phusis*⁵¹ – la tecnodiversidad de las múltiples formas de existencia, la diferenciación discreta entre el espacio de la producción económica y el lugar de la convivencia, la indistinción entre el paisaje yermo y el campo cultivado⁵²–, luego el trabajo no es sino orgánica y exclusivamente el álgebra de la reproducción capitalista del valor (arrinconar la acumulación primitiva, reducir lo humano a la mano de obra, subsumir la pose a la propiedad).

Las pocas vacas gordas se nutren de las muchas vacas magras; y el puñado de espigas llenas germinan en el montón de espigas quemadas.

⁵⁰ 1492, *el enbrimiento del otro; hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Buenos Aires: Docencia, 2012. Colección Obras Selectas XIX.

⁵¹ En términos marxistas, se trata de la interactuación metabólica entre el hombre y la naturaleza, que ha periclitado a cuenta de la subsunción de la realidad económica a la racionalidad del valor: <https://izquierdawe.com/los-cuadernos-ecologicos-de-marx/>. Acceso en: 24/5/2024, a las 15h30min.

⁵² Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-wLBUB6623A&t=177s>, a partir de los 29min59seg. Acceso en: 24/5/2024, a las 16h02min. Minutaje: a partir de los 43min35seg.

3. El Najash, guardián del Etz-Jayim⁵³

(Así se habla de la Vida cuando se sabe del fin de la Existencia, según Ridley Scott⁵⁴).

(Pista de sonido: *The empty boat* [composición de Caetano Veloso], del elepé homónimo de Caetano Veloso, lanzado en el 1969 [segundo surco del lado A]).

(<https://www.youtube.com/watch?v=avNMdrCweys>).

La perspectiva filosófica liberadora de Enrique Dussel, contrariamente al “recorrido narrativo” que se ha dibujado a propósito del cambio climático a la luz del fin de la Guerra Fría y los consecuentes arreglos en el planisferio geopolítico de las disputas por la hegemonía, ha sido erigida con base a la Vida⁵⁵ (en particular, la humana; pero, en términos ecológicos, la vida por lo general): comprenderla, valorarla, defenderla.

(Incluso la **ética de la liberación** – en su más reciente formulación, que se fundamenta precipuamente en la *áisthesis*– también se basa *arqueológicamente* en la Vida. Se va a verlo en el próximo ensayo: el último de esta disertación).

De ahí que le suene a Dussel el marxismo tal cual una bitácora teórica en el dibujo de la *carta de marear* con vistas a aportar en una nueva edad del mundo: la **transmodernidad**⁵⁶.

En su libro dedicado a identificar las **metáforas teológicas**⁵⁷ subyacentes a la elaboración filosófica de Karl Marx (mayormente en *El capital*), *verbi gratia*, Enrique Dussel

⁵³ Según la formulación teórica de Mircea Eliade (1999, p. 225), la Serpiente (o Dragón) – en hebreo, *Najash*– y el Árbol de la Vida (en hebreo: *Etz-Jayim*) resultan de la “antropofagia” de arquetipos pertenecientes a los mitos que flotaban en las aguas del “mar cultural” de la cuenca geopoética del Creciente Fértil. Se trata, en particular, de la reelaboración de los símbolos mitológicos acerca de iniciación del Héroe (la Diosa desnuda [cuya reformulación bíblica redonda en *Havvah*: Eva], el Árbol milagroso y su Guardián: el Dragón, que simboliza la Eternidad, pues los reptiles “renacen” cuando cambian su piel a lo largo de su vida. El “fracaso iniciático” de Adam (compárese al del héroe mesopotámico Gilgamesh) fue reinterpretado, en la “redacción palimpsesto” del *Séfer-Bereshit* (el Libro de Génesis), como un castigo por la “soberbia luciferina” de anhelar ser semejante a Elohim (es decir, Dios).

⁵⁴ El monólogo *Tears in rain*, del replicante Roy Batty, en la célebre escena protagonizada por Rutger Hauer. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=7zlxvl-2OzI> Acceso en: 27/6/2024, a las 16h55min.

⁵⁵ Así se inicia el artículo *La “vida humana” como “criterio de verdad”* (2001, p. 223): “La vida humana en comunidad es el *modo de realidad* del ser humano y, por ello, al mismo tiempo, es el criterio de *verdad práctica* y teórica. Todo enunciado, juicio o “acto-de-habla” (*Sprechsakt?*) tiene por última “referencia” a la vida humana”. En el conjunto de razonamientos de tal artículo se entrecruzan la lógica y la ética a fin de analizar críticamente los límites de lo lingüístico, lo intersubjetivo y lo objetivo en la determinación del **criterio de verdad** de las enunciaciones.

⁵⁶ Una nueva civilización, cuya **materilidad** se orienta no hacia el crecimiento exponencial de la producción, sino en vista del cuidado de la naturaleza a fin de garantizar la supervivencia de la humanidad. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=h71YcSmeDjY> Minutaje: 8min36seg. Acceso en: 16/7/2024, a las 18h39min.

⁵⁷ *Las metáforas teológicas de Marx* (DUSSEL, 1993).

se detiene en más de una formulación marxista que enfoca la Vida: no solo la humana, sino también la vida ecológicamente comprendida.

Las metáforas teológicas, que se inician (a la manera de la identificación genealógica entre el pensamiento de Marx y los esfuerzos teológicos en pro de la justicia social, desde los antiguos hebreos) en el análisis de Dussel por la interdicción del *Séfer-Devarim* (Deuteronomio, 23-20-21) al cobro de interés en un préstamo entre israelíes (DUSSEL, 1993, p. 139-152), finalizan (al modo de un despliegue ecológico) en una reflexión sobre el cargo de cuidar el medioambiente teniendo presente la **sostenibilidad** de la Vida, incluso en términos sociales (*id.*, p. 224-234).

Con vistas al bosquejo de una **teología de la liberación ecológica**, Enrique Dussel – tomando en cuenta un texto tardío de Marx: la primera parte del párrafo *El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura*, de la *Crítica al programa de Gotha*, del 1875– establece una intersección entre la afirmación de la Vida (tanto la natural como la humana) y la identificación de la fuente de la riqueza (en términos tanto de valor de uso [la naturaleza y el trabajador vivo] cuanto de valor de cambio [solo la persona del trabajador]). Véaselo:

Para Marx, tanto la naturaleza (la tierra) como el trabajo vivo (la persona) no pueden tener ningún valor “de cambio” (valor propiamente “económico”), porque son la “fuente” tanto del valor “de uso” (la naturaleza y el trabajo vivo) como del valor «de cambio» (sólo la persona humana del trabajador). (*id.*, p. 226).

La fundamentación ético-política y económica del *ecologismo* de Karl Marx se orienta hacia la crítica al aumento de la tasa de ganancia mientras el norte del **plusvalor**, la *nao capitana* del modo de producción capitalista. Por eso la tecnología (el *rostro visible* de la subsunción del trabajo vivo y la naturaleza al capital) se desarrolla conforme a un principio: el criterio del aumento de la tasa de ganancia. Entonces, partiéndose de las elaboraciones teóricas de Marx, una teología de la liberación ecológica, puede aclarar un punto central, el cual tal vez se escape – con relación a la crítica ambientalista al desarrollo tecnológico– al común de las gentes:

(...) la tecnología no es en sí perversa, sino que lo es el “todo” que la usa y subsume para un fin perverso: el aumento cósico (y no humano ni ético) de plusvalor. En este caso no es la tecnología la antiecológica, sino la esencia del capital: el capital constituye a la naturaleza y la persona del trabajador como mediaciones para la “valorización del valor”. (*Id.*, p. 232).

Ahora bien, si en ello se ha invertido el principio de toda ética (pues se ha colocado la persona como medio, pero el plusvalor como fin), luego se puede calcar de semejante inversión el dibujo de una razón ontológica de la dilapidación de los recursos naturales:

La causa creadora del plusvalor (el trabajo vivo) es ahora una mediación del aumento cósmico del plusvalor (fundamento de la ganancia). La naturaleza, por su parte, es algo apropiable, explotable, pura mediación sin dignidad propia (creatura de Dios, diría un medieval⁵⁸; sin valor “de cambio”, sin precio, diría Marx). (*Id., ib.*).

En este punto la teología de la liberación ecológica puede corroborar la crítica política al crecimiento exponencial de la economía subrayando – respecto al capital– la imposibilidad de establecerse a sí mismo un límite ecológico:

Colocar al capital un límite ecológico es destruir en su esencia su propia “lógica”, que consiste en luchar mortalmente (*homo homini lupus*) en la “competencia” por contrarrestar el tendencial descenso de la tasa de ganancia. (*Id., ib.*).

Ya que resulta de tal imposibilidad el corolario de que toda la limitación – verbigracia, un límite ecológico a su desarrollo tecnológico– le suena al capital tal cual su aniquilación en cuanto capital (pues se destruye, en su esencia, su propia racionalidad), ¿cómo liberar **ecológicamente** la tecnología?

Superando la **esencia** del capital – la fetichización de la *valorización del valor*– y restableciendo el **principio de toda ética** (la persona es el fin; las cosas [como el plusvalor], los medios):

La tecnología hoy es un «pan» que se sacrifica al Fetiche. Será necesario liberarla para que sirva a la persona como mediación para producir el «pan», fruto de la tierra y del trabajo de los hombres (como expresa el ofertorio de la misa católica): indicación económica, ecológica, eucarística. (DUSSEL, p. 233).

La filosofía dusseliana de la liberación, al señalar – en el *palimpsesto* de las elaboraciones teóricas de Karl Marx– que subyacen a la economía política del materialismo histórico las reverberaciones éticas de la espiritualidad semita, refuerza que el cultivo del *Etz HaDa'as* (el Árbol del Conocimiento) implica el cuidado del *Etz-Jayim* (el Árbol de la Vida).

⁵⁸ Dado el contexto (por ejemplo: la inclusión de una perspectiva **tomista** [p. 228] para establecer – con base al *bonum* trascendental del escolasticismo– el *valor ecológico* a la par del valor de uso y el valor de cambio), semejante término se refiere al aspecto teológico (y no histórico) de su acepción.

Si la rosa de los vientos de la racionalidad moderna (incluyéndose todos los rumbos en que se divide la vuelta de su horizonte intelectual: la filosofía, la ciencia, la tecnología y la estética) no logra orientar el sistema-mundo hegemónico hacia un paradigma de justicia social y sostenibilidad ambiental, entonces el *Nautilus* de la actual globalización podrá irse a pique, de suerte que las *mirabilia* de su tecnología se perderán como las lágrimas en la lluvia.

YOY.

“Rudra (...) protege a los que se mantienen al margen de la sociedad aria”⁵⁹.

(Consideraciones sobre la estética de la liberación, de Enrique Dussel).

Banda de sonido para una inmersión previa:

Um índio,

(Surco 1, lado 2, del elepé *Bicho* [1977], de Caetano Veloso).

(<https://www.youtube.com/watch?v=-n1ZRbRKHOo>).

.....

1. (Publio Virgilio Marón).

(Soundtrack: Paradise [elepé Unhappy Birthday, del 1981: surco 2 del lado B]).

(<https://www.youtube.com/watch?v=Od3Owvqidsw>).

Se ha intentado traer la lectura hasta este punto (consideraciones acerca de la estética de la liberación) tal cual un cicerone: se ha tomado la mano al lector (como, en la *Divina comedia*, a Dante) a fin de subrayar, a cada ensayo de esta disertación, los relieves del gran mural que es la filosofía de la liberación de Enrique Dussel.

Ojalá haya el lector apreciado – aunque *plus minusve*– la perspectiva dusseliana hacia la Vida mientras un **imperativo ético práctico**; su crítica al eurocentrismo (que abre su carrera académica mediante la contraposición entre el humanismo semita y el helénico); su proyecto filosófico de bosquejar una *nueva edad del mundo* (la **transmodernidad**) por intermedio de una crítica histórica a la propia modernidad (inclusive enmarcado su inicio en el *Yo conquisto* que sucedió a la llegada del Almirante el 1492); etcétera.

Ya que la vida biológica de Enrique Dussel – no obstante haberse extendido hasta los ochenta y nueve años: su fallecimiento se dio el cinco de noviembre último– no le permitió (con relación a su estética de la liberación) cumplir el ciclo de su tratadística (clase magistral, curso, publicación de un libro con sus tesis), ciérrase este introito señalando que las elaboraciones filosóficas de Enrique Dussel todavía se hallan abiertas, pues sus *18 tesis sobre estética; acerca de la liberación de la belleza* (obra que consagraría el *áisthesis* como el fundamento de las formulaciones estéticas de Dussel) se quedaron como un manuscrito del 2021.

2. (Charles Darwin).

⁵⁹ ELIADE, 1999, p. 281.

(Banda sonora: *A estrada do sol* (composición de Dolores Duran y Tom Jobim), en la voz de la cantante Gal Costa [elepé *Gal tropical*, del 1979, surco 4 del lado A]).

(<https://www.youtube.com/watch?v=qQL1yB7Lps4>).

En sus formulaciones más recientes, Enrique Dussel se detiene en el *áisthesis* en cuanto **emoción estética**:

El *áisthesis* o la actual emoción del gusto ante la belleza es nada menos que el sentimiento gozoso del sentir el contenido (*Inhalt*), actualmente la vida humana misma realizándose. Cuando el ser humano es feliz (*felix homo*) vive su vida sentidamente, es decir, bellamente. Es la “buena vida” (*Sumak kawsay* quechua) de los pueblos originarios de nuestra América. (DUSSEL, 2021, p. 113-114).

Semejante acepción del término *áisthesis* no se ciñe a la perspectiva humana de la realidad: por lo contrario, se expande al sentido lato de la vida. Referenciándose en las elaboraciones de Katya Mandoki – filósofa y artista mexicana dedicada a la pesquisa y la docencia en las áreas de cultura y estética—, Dussel pudo explayar sus reflexiones estéticas (subráyese: respecto a lo fundamentalmente existencial en el *áisthesis*) hacia los linderos de lo cósmico y lo biológico.

Ateniéndose a la dimensión **orgánica** de la existencia, Dussel (guiándose por los supuestos de Mandoki) se topa con el *áisthesis* en el panorama teórico del darwinismo:

Mandoki toma como hipótesis general el hecho de que en el acto de la sexualidad, momento de la reproducción de la especie, el criterio de elección de la pareja (o del macho, porque no hay pareja, aunque sí hay macho y hembra) es un criterio de belleza. En el mundo animal, como dice Darwin, la estética es esencial para la evolución de la vida. (DUSSEL, 2020, p. 28).

Yéndose desde la vida por lo general hacia el campo semántico de lo humano – manteniéndose, sin embargo, todavía en el ámbito de la **emoción estética**—, Enrique Dussel se vale de la concepción del filósofo español Xavier Zubiri a propósito del *áisthesis*. La reflexión estética de Dussel se entrecruza con la definición de Zubiri al respecto en las consideraciones acerca de la **corporeidad**.

Estos, los semitas, son un grupo de pueblos que pensaron al ser humano de una manera unitaria. En hebreo a la carnalidad unitaria se dice *bazar* (que significa carne). La carne (*bazar*) no Desde los albores de su trayectoria académica, cuando establece la distinción entre el humanismo helénico y el

semita, Dussel enmarca el *ethos* semita en una antropología **unitaria** (en contra al **dualismo** helénico: el cuerpo versus el espíritu): es el cuerpo, sino que es la realidad viviente de la corporalidad. (...) El ser humano es un ser viviente carnal con el cerebro como epicentro de los demás órganos, además de ser el encargado de dirigir a la totalidad de mi corporalidad. (DUSSEL, 2020, p. 19).

Habiéndose establecido (con base al sentido semítico del término *bazar*) la orientación *unitaria* de la antropología dusseliana, se comprende la adopción del concepto de Zubiri respecto del *áisthesis*:

Xavier Zubiri (...) le llama “tono material”; es decir, como si el *áisthesis* fuese un modo de vibración de la corporalidad. Para ir rápido, aunque volveremos más adelante, se trata de algo así como la “emoción”, pero cuidado. Emoción no como un sentimiento corporal inferior. No es tampoco la voluntad que ama ni la inteligencia que conoce, ni el cerebro que recuerda. No debe entenderse a la emoción como algo “cuasi animal”, no. La emoción es un sentir la realidad, pero no como sensación corporal, sino como un tono general de la corporalidad. (DUSSEL, 2020, p. 19).

En este punto de su investigación filosófica con respecto a la estética, Enrique Dussel (basándose, ya en Mandoki, ya en Zubiri) entabla el *áisthesis* en calidad de **alegría ante la vida**. En una acepción más cerca de la **sensorialidad** (ámbito en el que se comparte la emoción estética entre todos los vivientes), se trata de una **función vital** (al lado del conocimiento y la voluntad), es decir, una de las maneras según las cuales la corporalidad humana se enfrenta a lo real:

El *áisthesis* es una emoción, un tono, un gusto. El *áisthesis* gusta las cosas. El conocimiento conoce, pero no gusta. Conoce lo que es el agua del vaso, pero no la gusta. Cuando yo tomo agua, ésta llega hasta las papilas gustativas y, como tenía sed, siento un gusto (...) Ese impacto es emotivo, y si pudiera representarlo con una de las dimensiones de la emotividad diría que es como una alegría. La alegría no es un querer de la voluntad (sistema límbico); no es un mero conocer (del sistema neocortical), sino que es el tocar la sustancia misma de la cosa en tanto que medio para la conservación de la vida. (DUSSEL, 2020, p. 22).

En esta fase de su elaboración teórica, Dussel desarrolla la *tesis originaria* en la que se arrima la concepción de una *proto-belleza* (la cual pueden captar todos los seres vivos) con vistas a echar los cimientos (el nivel originario del sentimiento estético [*el áisthesis*]) de la edificación filosófica de su estética de la liberación:

Si hemos contado con la capacidad de captar la belleza en un mundo-pobre (como lo analiza Heidegger: “*das Tier ist weltarm*”) de los animales, en el ejemplo muchas veces repetido del canto del gallo al amanecer o el pavorreal ante las hembras, es porque necesitamos de una certidumbre acerca de la experiencia del momento prístino, originario, radical en que se

establece la belleza, y el animal, he repetido, nos muestra un sendero, una proto-experiencia. (DUSSEL, 2021, p. 111).

Por el consiguiente, teniéndose en cuenta el campo semántico del *áisthesis*, se construye una significación inicial de la belleza con base al **gusto** (lo contrario al disgusto), de suerte que se configura la interpretación de una cosa *real* como *bella* por considerarla la fuente de la vida de quien la prueba:

Opinamos que se ha logrado una inicial descripción de la esencia de la belleza. La belleza es un modo, una manera, una forma de captar o interpretar (una *hermenéutica* entonces) la cosa real (o ficticia) como fuente de la vida del sujeto viviente que prueba (el probar es propio del gusto) a la sustancia misma de la cosa real (su sustantividad) en tanto que bella, es decir, que se presenta como portadora de belleza. No es un valor, ni propiamente una cualidad, sino la sustancia misma en tanto fuente de vida real. La belleza aparece o sólo se descubre en la *relación* con el *gusto* (como sentimiento) del sujeto viviente en contacto con la *cosa real* captada o interpretada como bella. (DUSSEL, 2021, p. 113).

En resumidas cuentas, la proto-belleza – en el marco del *áisthesis* (es decir, la alegría sensiblemente vivida como el gusto)– se constituye en una suerte de *descubrimiento*

Es el nuevo estatuto, la nueva determinación, el nuevo descubrimiento de la misma cosa real en alguna de sus propiedades físicas que son captadas por el viviente como condiciones de posibilidad de la potenciación, del crecimiento, de la realización de la vida o de una mejor la vida; es decir, como fuente u origen de la vida del viviente. (DUSSEL, 2021, p. 112).

Sin embargo, el alzamiento filosófico de la estética de la liberación exige pasar del *sistema límbico* (en su materialidad corpórea) a estructuras más abstractas y propiamente humanas: la libido, la cultura, la producción, el arte.

3. (Sigmund Freud).

(Banda sonora: *Lindo lago do amor* (composición del cantautor Luiz Gonzaga Júnior), en la voz del propio autor [elepé *Grávido*, del 1984, surco 1 del lado A]).

(<https://www.youtube.com/watch?v=FFbr2nsgzDc>).

Enrique Dussel, aún cuando gravita alrededor de su *tesis originaria* (el *áisthesis* mientras el **tono material, la alegría ante la vida**), flota por encima de la faz de alegorías que parecen alegorizar (podría decírsele así) el pasaje de la fisicidad del sistema límbico a la

subjetividad de las pulsiones, los complejos y las fenomenologías, según el repertorio psíquico que a la *paideía* se le ha añadido desde la consagración epistemológica de las psicologías profundas: el psicoanálisis y la psicología analítica.

Véaselo en esta *exégesis* (con rasgos de una **antropofagia cultural**⁶⁰ con relación al acervo freudiano a propósito de la pulsión de la libido) del interés o incluso la inclinación a las ciencias (en particular, las matemáticas) o las artes (especialmente cuando se exige mucha destreza en su ejecución) – a despecho del esfuerzo ante las dificultades– a la luz del *áisthesis*:

De ninguna manera quiero dar la idea de que lo racional es lo superior y la emoción lo inferior, no. Lo racional es imposible sin la emoción, porque si yo no amo lo que conozco, no puedo conocerlo porque me aburro, me distraigo, no me interesa y por último ya no puedo hacerlo. Alguien que no sepa de matemática, primero, tiene que intentar amarla para, después, ya poder estudiarla (...) Cuando alcanza la resolución del teorema, el matemático tiene una alegría semejante, es decir, analógica, a la que puede tener un gran músico cuando oye su propia obra. (DUSSEL, 2020, p. 20).

Profundizándose⁶¹ en el establecimiento de los **marcos categoriales** de su estética de la liberación, Dussel echa la fundación metodológica de su constructo epistémico: la filosofía de la liberación se estructura – semejantemente a la filosofía de Hegel⁶²– en cuanto un **sistema de pensamiento**; luego la rama *estética* debe injerirse **orgánicamente** en árbol de la *liberación*.

Posicionándose en contra a Proudhon (conforme a quien los fenómenos estéticos se ciñen al ámbito cultural: solamente los humanos se darían cuenta de la estética y la belleza), Enrique Dussel sostiene lo siguiente respecto al **sistema de pensamiento de la liberación**:

⁶⁰ En rigor, *ta endoxa*: – Desde la tradición aristotélica, método **dialéctico** (es decir, **retórico**) de establecer criterios lógicos de plausibilidad y refutación en los discursos (consistencia, coherencia, cohesión, verosimilitud). Valiéndose de semejantes principios retóricos, un **sabio** (verbigracia, un filósofo: rigurosamente, un **dialéctico**) puede – desde fuera de una dada especialidad– interpelar **lógicamente** a determinado especialista. Sin embargo, la referencia literaria a la vanguardia brasileña del Antropófago de Oswald de Andrade (*Manifiesto antropofágico*: 1928), es un **marco categorial**: una alusión a los **héroes** (en su *helénica* teratología ciclópea) que integran el *panteón* de la genealogía de las mentalidades latinoamericanas: el Calibán de Roberto Retamar (ensayo: 1971), el Ariel de José Rodó (ensayo: 1900), el Macunaíma de Mário de Andrade (*rapsodia*: novela del 1922), el Abaporu (la pintura al óleo de Tarsila do Amaral: 1955), el Pedro Páramo de Juan Rulfo (novela: 1955), el Santiago Nasar del Gabo (*crónica*: novela del 1981), el Golem de Luís Borges (poema: 1964); el Cisne de Rubén Darío (poema: 1888).

⁶¹ Una *soundtrack* para este buceo epistémico: *Moog Island*, primer surco del CD *Who Can You Trust?* (1996), álbum de debut de la banda británica Morcheeba. (https://www.youtube.com/watch?v=diSRE13d_Bs).

⁶² Compréndaselo en términos de estructura, y no de canonización: a fin de cuentas, independientemente de su nivel de reconocimiento, una prescripción médica, por ejemplo, no es un poema, mientras un soneto lo es.

Esta vez quiero refutar a Proudhon. También quiero dedicar muchas de las reflexiones de esta primera lección para entender ontológicamente el tema de la estética, porque, de paso, la Filosofía de la Liberación es un sistema de pensamiento; es un sistema filosófico pensado desde América Latina, desde México, desde los más oprimidos y pobres, es decir, desde aquellos que son dejados fuera del sistema, en la exterioridad, en aquello que decía la poesía de Parménides: “el ser es, el no ser no es”. Los pobres, las víctimas, los dejados, los olvidados son el no-ser. (DUSSEL, 2020, p. 16).

La cita arriba involucra, a grandes rasgos⁶³, las líneas maestras de la trayectoria intelectual de la filosofía dusseliana de la liberación: crítica al **etnocentrismo** epistemológico; la proposición del ejercicio **obediencial** del poder político (véaselo en el arquetipo del *Eved-Yahweh*: el Siervo de Yahweh); la constitución de una praxis social **popular** (es decir, solidaria a los *anavim*: las clases demográficamente mayoritarias, pero políticamente subyugadas).

Sin embargo, fíjese: – Se subraya, en los racionamientos del *argenmex* a propósito de la inserción de la estética en el conjunto orgánico de su sistema de pensamiento, la rigurosidad metodológica de los **marcos categoriales**. Además de su estilo literario (en términos de escritura académica) acercarse más del *tratado* que del *ensayo* – percíbaselo en cómo Dussel organiza los tópicos de sus razonamientos: suele hacerlo mediante la enumeración de *tesis* o *hipótesis*⁶⁴–, Enrique Dussel (a fin de lograr hacerse entender a satisfacción) echa mano de diagramas (un rasgo característico de la argumentación dusseliana⁶⁵) e incluso resalta los pasos en la lectura debe detenerse en la precisión de los términos. Véaselo en este paso, en el que Dussel describe (de un modo general) la dinámica del *áisthesis* en cuanto emoción, tono o gusto de la **alegría ante la vida**:

El agua es fresca, pero no la puedo representar, sino que la puedo gustar. Las papilas tocan la realidad de la cosa real —**cuidado, estoy usando palabras muy precisas**— y capta su sustantividad, su contenido mismo. Ese impacto es emotivo, y si pudiera representarlo con una de las dimensiones de la emotividad diría que es como una alegría. La alegría no es un querer de la voluntad (**sistema límbico**); no es un mero conocer (**del sistema neocortical**) [subrayados nuestros], sino que es el tocar la

⁶³ Una síntesis programática, hecha a propósito de la **transmodernidad** mientras una *nueva edad del mundo*: <https://www.youtube.com/watch?v=h71YcSmeDJY&t=1342s> (Acceso en: 28/7/2024, a las 12h42min).

⁶⁴ La prosa filosófica del *argenmex* distingue entre ambas las categorías lógicas. *Verbi gratia*, cuando por primera vez redacta acerca de la estética bajo el influjo del *áisthesis*, Enrique Dussel sistematiza siete **hipótesis** para una estética de la liberación (2018); pero, después de someter sus elaboraciones teóricas a un circuito de difusión académica (clases magistrales, entrevistas, cursos), Dussel estructura sus razonamientos en dieciocho **tesis** de estética acerca de la liberación de la belleza (2021), su última publicación al respecto.

⁶⁵ Mauricio Beuchot – célebre hermeneuta mexicano–, cuando (invitado por Enrique Dussel) ofrece una clase de analogía en el curso de Dussel sobre el método analéctico-crítico (desarrollado por el filósofo en el 2016 para corroborar más aún el aspecto epistémico de su sistema de pensamiento), revela que Dussel, por haber dado clases en una carrera de deño, desarrolló su gusto a los diagramas. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=p_KyGjSmnMc Acceso en: 28/7/2024. Minutaje: – A partir de la 1h36min26seg.

sustancia misma de la cosa en tanto que medio para la conservación de la vida. Ahí viene el punto final de esta descripción. Aquí entra a jugar el tema de la vida. (DUSSEL, 2020, p. 22).

Con todo eso, vuélvase hacia la cuestión de la Vida mientras un paradigma **primacial** para el sistema de pensamiento de la liberación. La *apertura* de la reflexión estética de Enrique Dussel (por intermedio de las elaboraciones filosóficas de Katya Mandoki y Xavier Zubiri) al *áisthesis* en una intersección entre la vida (y su conservación) y la belleza (y su fruición) ha servido – podrá decirse – para señalar un punto de entrecruzamiento entre la *estética* y la *liberación*: la vida en su realidad material.

Desde el estreno literario de Dussel (entiéndaselo en cuanto su inserción en la literatura especializada en filosofía), que se dedicó a la dicotomía entre el humanismo semita y el helénico, la **ética de la liberación** se ha empeñado por el encarecimiento de la vida humana, mayormente a la luz de la prioridad a los que sufren más con el menoscabo social.

Por eso el esclarecimiento respecto al origen semítico de la *opción por los pobres*, que ha sido la tónica de la pastoral y la teología cristiana. Inclusive las formulaciones dusselianas al respecto aclaran que el *midrash* apocalíptico del Evangelio según San Mateo (Mt 25, 31-46) debe leerse conforme a antiguas tradiciones del *mar cultural* que se estableció entre el Nilo y el Éufrates: el Creciente Fértil. Luego, cuando se trata, en el advertimiento evangélico, de los **imperativos éticos** – ofrecer pan a los hambrientos, agua a los, vestidos a los desnudos, etc. – en pro de los arquetipos socialmente supeditados (el Huérfano, el Extranjero, la Viuda), téngase presente el Código de Hammurabi:

He puesto fin a la guerra, he creado el bienestar, he dado descanso al pueblo en moradas tranquilas, no he tolerado la intromisión de los perturbadores... Los he gobernado en paz, los he defendido con mi sabiduría, de modo que el fuerte no oprimiese al débil, y se hiciera justicia al huérfano y a la viuda. (DUSSEL, 1969, p. 11).

Además, la *cuestión de la Vida* ha exigido que se ensanche el horizonte de tales **imperativos**, de suerte que se extienda desde la solidaridad a los *anavim* (los más supeditados) hasta las preocupaciones ambientales (a fin de cuentas, suelen afligir los problemas ecológicos a los más oprimidos), a punto de la ética de la liberación – cuando

Dussel entabla la intersección entre el marxismo y el humanismo semita: las metáforas teológicas de Marx– desarrollar una *teología de la liberación ecológica*⁶⁶.

En resumidas cuentas, al *abrirse* al influjo de Mandoki y Zubiri a propósito del *áisthesis* (desde el punto de vista de **tono material de la vida** o **alegría ante ella**), Enrique Dussel quizás tenga en cuenta una perspectiva hacia lo social, lo antropológico. Cuando empieza a tratar del *áisthesis* como una de las tres **funciones vitales** (a la par del conocimiento y la voluntad), el filósofo echa un vistazo a lo más amplio, lo más abstracto de la Vida:

Quiero distinguir entre las distintas maneras que se sitúa la subjetividad humana como corporalidad ante la realidad. No quiero hablar de un sujeto, sino de toda la subjetividad carnal cuando se enfrenta a lo real. (DUSSEL, 2020, p. 20).

Con todo eso, al proponer el fundamento ético de tales funciones, Dussel comienza su razonamiento remontando hasta uno de las bases del humanismo semítico (el *juicio de Osiris*), cuyo enfoque ético se construye alrededor de la solidaridad a los *anavim* (teniéndose en cuenta el aspecto **material** de la conservación de la vida):

En estos principios vitales también se basa la ética fenicia de hace unos 5 mil años. Recordemos el mito en el que la diosa egipcia Maat juzgaba al muerto —porque ellos creían en la resurrección— y para saber si había sido bueno o malo y si merecía o no la resurrección le preguntaba: “¿Qué has hecho de bueno?”. Y el muerto, primero que nada, decía: “He dado de comer al hambriento, he dado de beber al sediento, he dado de vestir al desnudo”. (DUSSEL, 2020, p. 26).

He aquí la ocasión de tratar de la relación entre la *poíesis* y el *áisthesis* en la concepción dusseliana de una estética de la liberación.

4. (Karl Marx).

(Banda sonora: *Construção* (composición del cantautor Chico Buarque), en la voz del propio compositor [elepé *Construção*, del 1971: surco 4 del lado A]).

(<https://www.youtube.com/watch?v=wBfVsucRe1w>).

Las elaboraciones teóricas de Enrique Dussel respecto de una estética de la liberación, en la *primera vuelta de tuerca*, se desarrollan en torno a la *poíesis*. En el libro *Hacia una estética de la liberación* (2013) – un palimpsesto teórico cuya capa más temprana

⁶⁶ *Las metáforas teológicas de Marx* (1993), p. 224-234.

(que se redactó a mediados del 1970) se dedica justamente a una *poiética*— se expone la cuestión de la estética desde el sesgo de la *producción material*. Dussel señala que tal formulación se halla en los albores de la reflexión al respecto:

En mis primeras obras, cuando hablaba de estas cosas, le llamaba “poiética”, pero no me di cuenta que una cosa era la obra de arte y otra cosa es la estética. Arte viene del latín (*ars*), mientras que *poiesis* viene del griego. La poesía es ya una obra de arte, pero ha tenido otra significación. (DUSSEL, 2020, p. 24).

Dussel dilucida dicha *otra significación* en términos de la *producción*:

La Filosofía de la liberación en América Latina no puede dejar de pensar niveles concretos, regiones fundamentales de la existencia humana. La estética, tradicionalmente, era la parte “limpia” – la expresión es irónica— de la producción humana. Kant desprecia al trabajo cotidiano asalariado y supervalora a la producción del genio, del artista. Esta pequeña obra, *Hacia una filosofía de la producción*, querría desenclaustrar a la filosofía “poiética” (paralela a la “ética”), de su sola referencia a la obra de arte, para comenzar a ser la teoría filosófica de toda producción humana, donde la estética recobraría su lugar claramente secundario. (DUSSEL, 2013, p. 8).

Semejantes *palabras preliminares* dan cuenta de la capa teórica más temprana de la *redacción palimpsesto* de la obra del 2013 acerca de la estética de la liberación. En tal nivel de la teorización al respecto, el énfasis de la reflexión dusseliana – basándose en el materialismo histórico-dialéctico— enfoca la **dignificación ontológica** del trabajo en cuanto dinámica social (históricamente constituida) imprescindible a la consecución, sea de los aspectos concretos, sea de los simbólicos, de la *vida inmediata*.

Además de discurrir sobre los distintos *modos de producción* según los cuales la *producción* se organiza históricamente – por ejemplo, el sistema económico **esclavista** de la época de Aristóteles y sus implicaciones culturales en la organización política de la *pólis*, como el *ocio creativo* de los filósofos (interdicho a las condiciones sociales más oprimidas: los esclavos, las mujeres, los extranjeros)—, la **filosofía de la producción** (la *primera vuelta de tuerca* con relación a la estética de la liberación) polemiza con las corrientes estéticas que han sobrestimado (a ejemplo del idealismo alemán: especialmente Kant) la *producción del genio*, pero menosprecian el trabajo cotidiano.

He aquí el punto de partida en esta **trayectoria desde lo poiético hacia la estética**:

Nuestra hipótesis, en esta obra, es la siguiente: la inteligencia poiética es un *a priori* de la inteligencia teórica. La instancia productiva condicionará materialmente toda instancia especulativa, ideológica y aún científica (si se entiende a la ciencia como una teoría metódica). La exposición de una adecuada articulación de estas tres funciones humanas (inteligencia

práctica, poiética y teórica) es una de las finalidades fundamentales de este trabajo. (DUSSEL, 2013, p. 28).

Al dedicarse a esclarecer (a partir de Aristóteles) el “concepto de *poiésis* como actividad productiva” (DUSSEL, 2013, p. 35), Enrique Dussel (distinguiendo entre la *praxis* y la *poiésis*) dibuja un esquema que integra la *téjne* (el *arte*, es decir, el **conocimiento técnico**), el *eídos* (el *proyecto*, o sea, la **imagen mental**) y la *poiésis* (el **acto fabricativo o efector**):

La poiésis en cambio es la actividad productiva, fabricativa, que se dirige al trabajo de la naturaleza, como producción de los hombres libres (*eleuthéroi téjnaí*) o de los artesanos o esclavos (producción útil: *jrésimoí*). El trabajo (*érga*) del carpintero consiste en imitar (*mimésis*) la imagen que tiene de la mesa (*eídos*) en la madera, así como el poeta que escribe la tragedia, inspirado por las Musas, imita la vida de los dioses en su obra. (DUSSEL, 2013, p. 39).

Desde la clase magistral *Hacia una estética de la liberación latinoamericana de cara al siglo XXI* (ofrecida, el agosto del 2017, en la Universidad de Chile⁶⁷), la *segunda vuelta de tuerca* se volvió (hasta el 2021, cuando se publica la última obra de Dussel al respecto⁶⁸) hacia el *áisthesis*:

Como hemos dicho, no es lo mismo la *poiésis* (la producción) que el *áisthesis* (la emoción). Esta última es el tono que se vive al tocar la sustancia misma de lo real. Por eso que la estética tiene que ver con el *áisthesis* y esta tiene que ver con una emoción fundamental. En otras palabras, tiene que ver con una intención fundamental fenomenológica que constituye a lo real como estético. Mientras que la obra de arte y el arte no tienen que ver de manera primera con esa emoción ante lo real, sino que tiene que ver con la producción de obras de arte. Y la obra de arte es un producto humano, mientras que el *canário da mata* que veneraba al sol no estaba produciendo un acto artístico, sino estético. Al sol no lo hizo el ser humano, estaba ya dado en la naturaleza. La emoción de la que hablamos es, primeramente, ante la *belleza natural*. (DUSSEL, 2020, p. 23).

En este nivel *prístino* de la experiencia estética, ¿cómo se puede definir la **belleza**?

La belleza genera el gusto-por, y al mismo tiempo genera el gusto mismo, como un signo sensible subjetivo que promueve la objetividad, porque indica que la cosa real es fuente en el presente y podrá causar en el futuro nueva energía y materia, de lo que muy posiblemente el niño nunca tendrá conciencia [con relación a su gusto por el chocolate], pero habrá sentido en

⁶⁷ Durante el I Coloquio sobre Filosofía de la Liberación, organizado por el CIELA (Centro de Investigación en Estéticas Latinoamericanas) del Departamento de Música (Facultad de Artes, Universidad de Chile). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=EfuVkzUsPFM> Acceso en: 29/7/2024, a las 23h08min.

⁶⁸ *18 tesis de estética; acerca de la liberación de la belleza*.

toda la estructura de la sensibilidad cerebral el efecto: la emoción estética (áisthesis). (DUSSEL, 2021, p. 113).

Habiéndose vuelto hacia una *intersección existencial* entre la *eudaimonía*⁶⁹ del *felix homo* y el *sumak kawsay*⁷⁰ de los pueblos originarios, la reflexión filosófica de Dussel con respecto de la estética (desde una perspectiva hacia el *áisthesis* mientras **emoción estética**) se ha arrimado a una ontología según la cual una *corporalidad materialmente satisfecha* – es decir, “feliz, gozosa, cumplida” (DUSSEL, 2021, p. 114) – puede dedicarse a otros aspectos **propriadamente culturales** de la existencia humana (una dimensión, conforme a Marx, en la que se comprende el trabajo como “creación artística y no como alienación y sufrimiento inmolado en beneficio del que paga un salario” [DUSSEL, 2021, p. 114]):

Es el tiempo para emprender otras acciones cotidianas, entre las cuales puede estar el trabajo; pero es un trabajo como creación y prolongación de la vida; es una satisfacción, porque es la vida que se realiza en otros menesteres creativos. (DUSSEL, 2021, p. 114)

Ahora bien, resta establecer el aspecto de la **liberación** en la estética de Enrique Dussel.

5. (Abdullah Alhazred⁷¹).

(Banda sonora: *Os alquimistas estão chegando* (composición del cantautor Jorge Ben Jor), en la voz del propio compositor [elepé *A tábua de esmeralda*, del 1974: surco 1 del lado A]).

(<https://www.youtube.com/watch?v=RZWI7CMRmMc>).

Desde el artículo *Siete hipótesis para una estética de la liberación* (2018) – el cual desarrolla los puntos que se habían tematizado en la clase magistral en la Universidad de Chile (2017)–, Enrique Dussel ya empieza a diseñar las trazas para **liberar la Belleza**⁷².

Véaselo (desde el punto de vista del *giro decolonial*) en el inicio de la *hipótesis sexta*:

⁶⁹ la **felicidad ética** de Aristóteles.

⁷⁰ El **buen vivir** de la sapiencia quechua.

⁷¹ Otras versiones: Abdul Alhazred (más comúnmente mencionado), Abd-al-Hazred o Abdul Hazred. Alias el Árabe Loco. Seudónimo de Howard Phillips Lovecraft desde su infancia, a ese poeta yemení se le atribuye –en la mitología lovecraftiana– la autoría del grimoire *Necronomicón*, mencionado por primera vez en el cuento *La ciudad sin nombre* (1921).

⁷² Una *soundtrack* para oír al estratega de la liberación: *The Mexican*, según surco del lado B del LP *First Base*, álbum de estreno de la banda británica *Babe Ruth*. (<https://www.youtube.com/watch?v=jQIYBhEdPH8>).

Descolonizar encubre una negatividad (negar la colonialidad estética); liberar, en cambio, indica el momento positivo, crear la nueva obra de arte, la nueva estética. Por lo tanto, nos enfrentamos al momento poético o creador del nuevo momento estético. (DUSSEL, 2018, p. 28).

Basándose en una formulación de Walter Mignolo, el filósofo aclara en qué punto se hallan los esfuerzos por el *nuevo momento estético* (de una Belleza liberada de la sujeción al eurocentrismo cultural):

Veamos una dimensión que W. Mignolo denomina “Activar los archivos, descentralizar a las musas”. La descolonización, en uno de sus aspectos, se sirve igualmente de las fuerzas de los Estados que descubren su autonomía (aunque a veces precaria) cultural y estética (...) Ha de entenderse que, en la estética, los museos significan la autodefinition del arte de una cultura. Hay museos en Francia como Le Louvre, en Inglaterra como el Museo Británico, el Museo de Berlín en Alemania, como manifestación estético-política. Los que se originen en las naciones que han sufrido el colonialismo cultural-estético, es ya un signo de un proceso positivo de automanifestación de la dignidad de su creación estética. El ya antiguo (y no tan ordenado) Museo de El Cairo, como el de Antropología en México, son ejemplos de lo dicho. Los nuevos museos en los países más ricos del mundo árabe-musulmán, y la actual organización de cientos de museos regionales en la China, por ejemplo, nos muestran este estado de cosas. No siempre son ejemplo de inspiración que se oponen a la occidentalización o al eurocentrismo, **pero manifiestan ya un proceso de liberación evidente**. Esto es fruto de algo mucho más profundo e importante. **Es la producción artística propia de los pueblos que comienzan a descubrir sus propias áisthesis (o comprensión de la belleza) y que lentamente, con instrumentos propios o modernos (frecuentemente modificados) producen sus obras de arte** (subrayados nuestros), como, por ejemplo, en la música. Igualmente en la pintura, la literatura, la danza, la arquitectura, etcétera. (DUSSEL, 2018, p. 28-29).

Uno de los despliegues de la activación de los archivos (y la descentralización de las musas) se manifiesta en la contradicción al **genio** según Kant (pensador para el cual el aprecio a la producción del artista – recuérdese– implica el desprecio al trabajo del obrero). Si la elaboración kantiana⁷³ considera que la creación estética es propiamente la acción realizada por el genio, una estética **liberadora de la Belleza** debe tornarse una *estética obediencial* por atenerse ante todo al **sujeto colectivo**. Para tratar de una estética

⁷³ Dussel (2018, p. 29) recuerda que, en *La crítica del juicio*, el filósofo alemán distingue entre el **juicio del gusto** – que se exige al espectador para fluir la obra de arte y comulgar así de las *fuerzas espirituales* que se cultivan a partir del *modo de representación* (la obra)– y la **causa creativa** (que es la imaginación mientras facultad creativa del genio).

orientada hacia lo **obediencial**⁷⁴, Enrique Dussel lo ejemplifica con base a la directriz política del zapatismo (el “mandar obedeciendo”⁷⁵) a la luz de **su matriz cultural originario**.

Una Estética de la Liberación, en cambio, debe recordar el testimonio de la comunidad maya zapatista. En primer lugar, nos hablan de “ciertos artistas extranjeros” que llegan a la comunidad maya (para ellos exótica por la arquitectura, el color de sus vestidos y de su piel, por la naturaleza tropical bellísima y abundante) para realizar la tarea de cada artista: producir una obra de arte⁷⁶ acorde con este contexto. (DUSSEL, 2018, p. 30).

Hasta aquí los artistas en cuestión no se señalan – no obstante su *buena voluntad* en relación con la *cultura* de la comunidad anfitriona– del arquetipo kantiano del *genio*, pues no advierte que:

(...) su individualismo metafísico moderno (igual al de Kant) está determinando su creatividad. Claro que preguntará a la comunidad sobre su historia, costumbres, etcétera, para plasmar todo ello en su obra de arte que ofrecerá a la comunidad como objeto de lujo cultural. (DUSSEL, 2018, p. 30).

La comunidad, entonces, atrayéndose a sí el cargo ontológico de **sujeto colectivo de la creación artística**, interpela al artista “extranjero” (cuestionándole tanto el supuesto cuanto el origen mismo de su creatividad). Cuando este (disponiéndose a integrar *pictóricamente* el arte de la comunidad) asume una *estética obediencial*, se puede constatar **fenomenológicamente** la *potentia aesthetica*, pues una comunidad estética:

(...) no es la que obedece las reglas de los genios (kantianos), sino que son los miembros de la comunidad como el sujeto de la *potentia* que manda (quienes obedecen ahora son los genios transformados en artistas obedienciales). (DUSSEL, 2018, p. 31).

Ahora bien, subráyeselo: – En esta hipótesis, Enrique Dussel vincula su *polémica estética* con el **genio kantiano** al desarrollo conceptual del *áisthesis*:

El mismo pueblo lo consagra [al artista en su perspectiva hacia lo obediencial] como el mejor y más coherente miembro en la comprensión y sensibilidad de la estética de la comunidad. De esta manera nace el genio artístico singular, expresión obediencial ante un pueblo, por llevar al *áisthesis* y a la obra de arte comunitaria a su pleno desarrollo. Un F. Chopin,

⁷⁴ Una perspectiva hacia lo **obediencial** también orientó la filosofía política de la liberación, pues al *Eved-Yahweh* del humanismo semita Enrique Dussel le añadió el *mandar obedeciendo* de los originarios zapatistas. Véase en la entrevista del filósofo al equipo de La Célula (cooperativa audiovisual venezolana). Disponible en: <https://www.comunalizarelpoder.com.ve/sentidos-comunes/decolonialidad-del-poder/modulo-1> Acceso en: 1.º/8/2024, a las 18h13min

⁷⁵ Léase en el *Discurso del Subcomandante Marcos*, del 1994 (en rigor, una **carta-manifiesto** al pueblo mexicano). Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/02/26/al-pueblo-de-mexico-hablaron-los-hombres-verdaderos-los-sin-rostro-mandar-obedeciendo/> Acceso en: 1.º/8/2024, a las 16h29min.

⁷⁶ En esta anécdota, trata del insigne muralismo mexicano.

en su Polonesa heroica (un ejemplo eurocéntrico), expresa al pueblo polaco en una coyuntura política crítica donde el genio celebra la percepción estética de la comunidad, y la obra de arte nutre a la comunidad para vitalizar (como *hiperpotentia aesthetica*) el patriotismo en estado de rebelión, de aspiración hacia la liberación. El genio nace desde el presupuesto de la estética comunitaria y es su consagración; es siempre la sede ontológica y el actor protagónico el pueblo mismo como *potentia aesthetica*. (DUSSEL, 2018, p. 33).

Con todo eso el filósofo, en su razonamiento de mayor aliento en la *segunda vuelta de tuerca* de sus formulaciones estéticas (el manuscrito *18 tesis sobre estética*, del 2021), Enrique Dussel – en la quinta tesis (párrafo 5.64)– enmarca la mayor consistencia del sujeto colectivo (la comunidad) ante el *genio individual* de Kant. El artista (mediante su abertura a lo *obediencial*) ejerce un rol importante en la relación entre gusto y la belleza, porque – integrándose artísticamente a la comunidad – él puede ser considerado el creador que:

(...) parte del *statu quo* estético que gracias a la comprensión profunda del estilo de belleza del pueblo en el que ha vivido, y por una peculiar capacidad creativa de la *imaginación* de la persona singular (...) da existencia a la producción de obras de arte innovadoras que descubren nuevos aspectos que se expresan en la obra, que lejos de ser mera mimesis (...) manifiestan una interpretación de mera realidad que ha sugerido como belleza artística agregada por el artífice y creador(...) El juicio de gusto del artista no se atiene a lo dado sino que da paso en el futuro y anuncia lo que vendrá, que en realidad descubre como ya dado frecuentemente en el mundo popular pero por desconocido juzgado como “nada”. Desde esa “nada” (*ex nihilo*) el artista crea lo inesperado que frecuentemente en lo más antiguo. La Exterioridad olvidada de lo propio popular, el no-Ser (no el Ser de Heidegger) es lo que yacía desconocido debajo de las ruinas, y era sin embargo lo más originario y auténtico. El artista con sus nuevos ojos desempolva la historia de los oprimidos, rastrillándola en contrapelo (como escribe W. Benjamin) para mostrar la belleza vanguardista, la nueva, la provocadora, que se adelanta a sí misma (...) (DUSSEL, 2021b, p. 90).

(Váyase al párrafo 5.79): – Se opera una como *alquimia* en el artista cuando adhiere (dejándose del paradigma kantiano del *genio*) al principio **obediencial** de la *comunidad estética*. Sin embargo, para que se consolide semejante *transustanciación*, una estética de la liberación debe estribar en una **crítica**.

Sin crítica alguna la obra de arte se disuelve en el no-ser (...) Es necesario inaugurar escuelas de críticos de las obras del arte para que las obras de arte “entren” en el reconocimiento de la creatividad artística milenaria y actual del indicado Sur global. (DUSSEL, 2021b, p. 97).

La alegoría de la *alquimia* se la tomó a una cita de Walter Benjamin, de que se vale Enrique Dussel. En ella, Benjamin establece un símil entre un *químico* y un *alquimista*: para el primero, el análisis se concentra en el aspecto patente de la transformación de la materia

(del leño hacia las cenizas); al segundo, no obstante, solo le interesa la llama misma (*el de lo vivo*, según el propio Benjamin).

Luego al crítico (en el símil, representado por el *alquimista*) le toca preguntar por la **verdad**, cuya *llama* “sigue ardiendo debajo de los pesados leños de lo sido y la liviana ceniza de lo *vivido*” (DUSSEL, 2021b, p. 97).

La liberación de la belleza (mientras una praxis: una perspectiva hacia lo comunitario y sus implicaciones subyacentes – tales cual la superación de un paradigma ontológico que desprecia el trabajo cotidiano y se arrima a un supuesto *genio* puro, elevado) exige una suerte de **pedagogía social** que se constituye a partir de un arco trasversal desde lo meramente subjetivo hacia lo substancialmente colectivo (históricamente social) pasando por la criba de una **crítica estética de la liberación**.

(Tómesela otra vez): – Quizás semejante crítica liberadora (otra vez, la alegoría de Benjamin) pueda hacer ver, bajo el polvo de la historia (que se asienta sobre el canónicamente establecido), las arenas de las rapsodias (que se mueven arquetípicamente según las utopías liberadoras y sus símbolos).

YOY.

REFERÊNCIAS

(De donde vienen unos como murmullos).

ACTIS DI PASQUALE, Eugenio. *¿Qué es la economía?* Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2023.

ARANTES. Paulo Eduardo. *Benjamin a(?) um minuto do fim*. II Colóquio Internacional: Walter Benjamin – memória e atualidade. Fecha de estreno: 17/10/2023. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-FJXkQcdfio>.

_____ *Fascismo e natureza*. Forum Popular da Natureza. Fecha de estreno: 29/5/2021. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=ttv4oAwovrA&t=4444s>.

DI CAMILLO, Silvana; TONELLI, Malena. *Filósofos griegos antiguos*. La Plata: EDULP, 2019. Serie Libros de cátedra; sociales. Volumen 1.

DUSSEL, Enrique. *El humanismo helénico - el humanismo semita*. Buenos Aires: Docencia, 2012. Obras Selectas, volumen 4.

_____ *El humanismo semita*. Buenos Aires: EUDEBA, 1969. Temas de EUDEBA.

_____ *Hacia una estética de la liberación*. Buenos Aires: Docencia, 2013. Colección Obras Selectas, volumen 10.

_____ *Hacia una estética de la liberación; ¿qué es la belleza?* In: **Revista de la Universidad de México**; dossier Descolonización; p. 110-114; abril de 2021. Disponible: <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/c121a620-b47a-46c7-a4dc-9bd111e2736f/hacia-una-estetica-de-la-liberacion>

_____ *La belleza estética en la totalidad cultural y el juicio del gusto*. In: **Revista Papel Máquina**, número 15; p. 69-97; mayo de 2021.

_____ *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: EVD, 1993.

_____ *La "vida humana" como "criterio de verdad"*. In: **Revista Devenires**. Año II, número 4; p. 223-232; julio de 2001. Disponible en: <https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/issue/view/4/4completo>

_____ *Lecciones de Estética de La Liberación*. In: **Revista Hermeneutic**. Número 18, p. 13-30. Fecha de publicación: 11/08/2020. Disponible en:

<https://publicaciones.unpa.edu.ar/index.php/1/issue/view/140>

_____ *Siete hipótesis para una “estética de la liberación”*. In: **Cuadernos Filosóficos**. Segunda Época, XIV, 2017, p. 30-65. Rosario, Argentina. Disponible en: <https://rehip.unr.edu.ar/bitstream/handle/2133/13798/DUSSEL-E.-Siete-hip%C3%B3tesis.pdf?sequence=3&isAllowed=y>.

_____ *Transmodernidad*. Conferencia *online* en la Universidad Cundinamarca. Fecha de la emisión en directo: 22/8/2019. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=h71YcSmeDjY>

_____ *1492, el encubrimiento del otro; hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Buenos Aires: Docencia, 2012. Colección Obras Selectas XIX.

_____ *18 tesis de estética; acerca de la liberación de la belleza*. Mimeo, 2021. Disponible en: <https://pt.scribd.com/document/514219956/18-tesis-estetica-Dussel>

ELIADE, Mircea. *Historia de las ideas y de las creencias religiosas I; de la edad de piedra a los misterios de Eleusis*. España: Paidós, 1999.

GRECO, Giuseppe. *Foucault y la epimeleia heautou como forma de relación en Platón*. In: AGESTA, Daiana *et al.* **VI Jornadas de Investigación en Humanidades: homenaje a Cecilia Borel**. Bahía Blanca: Ediuns, 2019.

POLAR, Antonio Cornejo. *Mestizaje e Hibridez: Los Riesgos de Las Metáforas; apuntes*. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, vol. 24, no. 47, 1998, pp. 7–11. JSTOR, Disponible en: <https://doi.org/10.2307/4530960>.

SAFATLE, Vladimir. *Em um com o impulso; experiência estética e emancipação social*. Fecha de la emisión en directo: 17/8/2022. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=UUKBHgpAwZ4>.

_____ *Outra destruição da natureza é possível*. Ciclo das mutações: Fundação Casa de Rui Barbosa. Fecha de la emisión en directo: 02/10/2023. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-wLBUB6623A&t=177s>.

SANTOS, Milton. *Técnica espaço tempo; globalização e meio técnico científico-informacional*. São Paulo: Edusp. 2008.