



Horizonte de la Ciencia
ISSN: 2413-936X
horizontedelaciencia@uncp.edu.pe
Universidad Nacional del Centro del Perú
Perú

Del sujeto ético al sujeto estético, para volver a los actos de liberación Propuesta desde la Filosofía de la Liberación y la Filosofía Andina

Tancara Chambe, Juan Jacobo

Del sujeto ético al sujeto estético, para volver a los actos de liberación Propuesta desde la Filosofía de la Liberación y la Filosofía Andina

Horizonte de la Ciencia, vol. 9, núm. 17, 2019

Universidad Nacional del Centro del Perú, Perú

DOI: <https://doi.org/10.26490/uncp.horizonteciencia.2019.17.502>

Los autores otorgan el permiso a compartir y usar su trabajo manteniendo la autoría del mismo.
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.


Del sujeto ético al sujeto estético, para volver a los actos de liberación Propuesta desde la Filosofía de la Liberación y la Filosofía Andina

Allip nunakaypita tuki nuna kayman,ishpichiku lulaykunaman kutinapa Ishpichikuu yachaymunaypa lulaymunaynin hanay yachay munaywan.

From the Ethical Subject to the Aesthetic Subject, to Return to Acts of Liberation Proposal from the Philosophy of Liberation and the Andean Philosophy

Do sujeito ético ao sujeito estético, para retornar aos atos de libertação: proposta a partir da Filosofia da Libertação e a Filosofia Andina

Juan Jacobo Tancara Chambe Datos del autor
CEDEPAS-Centro, Perú
COMUNDO, Suiza
juanjacobotancara@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0003-3046-5629>

DOI: <https://doi.org/10.26490/uncp.horizonteciencia.2019.17.502>

Recepción: 20 Diciembre 2018
Aprobación: 31 Enero 2019
Recepción: 20 Diciembre 2018
Aprobación: 31 Enero 2019

RESUMEN:

El presente trabajo es un ensayo, por lo cual se postulan intuiciones para una estética de la liberación. El texto adquiere en pasajes un discurso más literario que académico. Es la forma como el autor encontró para expresar sus ideas sobre la estética en relación con los actos concretos de liberación. Basa sus argumentos en algunos textos de la Filosofía de la Liberación y la Filosofía Andina, citando a sus principales exponentes. De allí se intenta construir una teoría estética que parta del sujeto corporal y necesitado, como lo definía Marx y la sabiduría andina, aunque esta última con otros términos, más relacionales.

PALABRAS CLAVE: Liberación, Sujeto, Filosofía de la Liberación, Filosofía Andina, Estética.

ABSTRACT:

The present work is an essay, whereby intuitions are postulated for an aesthetic of liberation. The text acquires in some parts more literary than academic discourse. It is the way the author found to express his ideas about aesthetics in relation to concrete acts of liberation. His arguments are based in several texts of the Philosophy of Liberation and Andean Philosophy, citing its main exponents. From there, an attempt is made to build an aesthetic theory based on the corporal and needy subject, as it is defined by Marx and the Andean wisdom, although this last one in other terms is more relational.

KEYWORDS: Liberation, Subject, Philosophy of Liberation, Andean Philosophy, Aesthetics.

RESUMO:

O presente trabalho é um ensaio, no qual as intuições são postuladas por uma estética de libertação. O texto adquire em algumas partes um discurso mais literário do que acadêmico. É a forma como o autor encontrou para expressar suas ideias sobre estética em relação com os atos concretos de libertação. Seus argumentos baseiam-se em diversos textos da Filosofia da Libertação e da Filosofia Andina, citando seus principais expoentes. A partir daí, busca-se construir uma teoria estética baseada no sujeito corporal e necessitado, como o definia Marx e a sabedoria andina, embora essa última com outros termos mais relacionais.

PALAVRAS-CHAVE: Libertação, sujeito, Filosofia da Libertação, Filosofia Andina, estética.

PALABRAS CLAVE Ishpichina, nunakay, ishpichiy yachay munay, hanay yachaymunaytukikay

NOTAS DE AUTOR

Datos Juan Jacobo Tancara Chambe. Chilena. Docente e investigador en el área de filosofía, teología y literatura latinoamericana. PhD por la Universidad del autor de Bielefeld (Alemania); filósofo, crítico literario y teólogo.

juanjacobotancara@gmail.com

EL PROBLEMA – A MODO DE INTRODUCCIÓN

Vamos a hablar del “sujeto” desde la perspectiva de la Filosofía de la Liberación (FL) y la Filosofía Andina (FA), citaremos a determinados autores, que hemos conocido y cuyos textos hemos leído a lo largo de nuestra formación en filosofía latinoamericana: Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Rubem Alves; para la Filosofía Andina citamos a Josef Estermann quien la ha sistematizado de manera ejemplar. El problema que planteamos es ver si a partir de un “sujeto ético” que plantea la FL y FA se puede proponer a la par la idea filosófica de un sujeto estético. La búsqueda del supremo bien, como lo plantean los filósofos griegos, va acompañada de la belleza; para los filósofos o teólogos cristianos es “Dios” (von Balthasar, 2001 [1960], pp. 103-135; 1986 [1961]; 1988 [1961]).

Según la FL, idea que comparte con la Teología de la Liberación (TL), Dios se revela en el pobre, el pobre es el “rostro de Dios” como señalaba Gustavo Gutiérrez (Gutiérrez, 1986; 1987 [1983], pp. 93-121; 1980 [1979]; 1977; 1975 [1971]). Para Enrique Dussel, siguiendo a Emmanuel Levinas (Levinas, 2016 [1971]), Dios es el “absolutamente otro” y aparece en el pobre, el excluido, el marginado, el negado, el otro del ser occidental, el “no-ser”, afirma en sus primeras obras de filosofía de la liberación (Dussel, 1996 [1977]; 1988; 1987; 1985; 1977; 1973a; 1973b). Sobre todo se plantea una crítica ética: la reivindicación del otro, del expulsado, del invisibilizado, que no es parte de la polis occidental que construye sus muros contra los “bárbaros” actuales (como parece suceder hoy en día con los muros que separan a los indeseables en Estados Unidos o en Israel, por ejemplo). La referencia a la conquista y la colonización es parte de esta crítica ética. Nosotros nos vamos a detener en la propuesta del “sujeto”. Concepto importante para las décadas del sesenta y setenta (Touraine, 2000 [1992]), que fue reflexionada en las décadas siguientes hasta hoy en día, aunque con varios reparos (como veremos en el siguiente apartado). La FL y la FA presentan a un “sujeto” para postular a partir de él una crítica ética, ante todo es ética la propuesta general. Nosotros queremos ver si hay lugar en este planteamiento para resaltar la dimensión estética en esta exposición del sujeto, que, como dijimos, parte de constatación de que existen vilipendiados que son numerosos y que no se puede hacer reflexión filosófica sin tomarlos en cuenta, es decir, no puede haber un pensamiento latinoamericano que ignore esta realidad de despojo y opresión del ser humano. Esta situación ya ha sido mostrado por la Teología de la Liberación (TL), las filosofías latinoamericanas, incluyendo la andina, y por la literatura, como las novelas del “boom”. Este ser humano humillado que lucha por “hacerse sujeto” de su propia historia, dejar de ser guiado por otras fuerzas que no sean las suyas propias; su objetivo final, como tantas veces se dijo en este ámbito, es lograr su propia liberación. Es en torno a este sujeto que vamos a pensar el tema de la estética. ¿Qué elementos de estética aparece en un sujeto así planteado?

Los límites de esta propuesta es que nos basamos solamente en algunos autores y no en todos los aportes de lo que se conoce como Filosofía de la Liberación en América Latina (Cerutti-Guldberg, 1992 [1983]), pero son los autores más destacados que han fundado un pensamiento en nuestro continente, de ahí su importancia. El mismo caso se aplica para Josef Estermann. Otro límite, es que proponemos ante todo intuiciones, son unos primeros pasos para ahondar el tema en futuro trabajos. Finalmente, si bien hablamos de una situación social, aquí reflexionamos solo a partir de textos y no de la realidad propiamente. En nuestra experiencia es que es constatable la deshumanización de seres humanos en varias partes de nuestro continente, pero nuestro análisis no es sociológico, sino filosófico, literario, a nivel del estudio de una bibliografía determinada: algunos de los fundadores de la corriente: Filosofía de la Liberación Latinoamericana.

“SUJETO”

El concepto de “sujeto” ha sido planteado por la FL no sin algunos inconvenientes. Podemos mencionar el debate que hubo entre filósofos y teólogos de la liberación en Costa Rica que dio lugar a una publicación titulada: Perfiles teológicos para un nuevo milenio (Duque, 1997) y en otros eventos parecidos (Encuentro

de Cientistas, 2003, pp 4-72; Encuentro de Cientistas, 2000, pp. 1-38) En economía, hacia una economía de la liberación, decimos nosotros, se usa el concepto de “sujeto necesitado y productor” que viene de fuentes marxistas, pero se lo enriquece al hablar también del medio ambiente natural. Este es un sujeto con cuerpo, “corporal”, que para vivir debe respetar el “circuito natural de la vida” (Hinkelammert y Mora Jiménez, 2005).

Sí, en efecto, hablamos de “teología” en este texto de “filosofía”, pero eso no representa ningún problema porque desde nuestro punto de vista la tarea de la teología y la filosofía de la liberación es compartida. Enrique Dussel podría ser considerado también teólogo de la liberación (Dussel, 1995 [1979]; 1990, pp. 115-144; 1988 y 1996), un historiador de la iglesia (Dussel, 1992 [1967]), de hecho estudió teología, pero su teología está inserta en un programa mayor que es filosófico (Dussel, 2000 [1998]). Lo mismo pasa con Josef Estermann quien tiene formación teológica y de hecho ha trabajado como misionero católico en Perú y en Bolivia. Franz Hinkelammert se considera a sí mismo “teólogo”, aunque su teología es más “profana”, asevera (Fernández y Silnik, 2012). Con esta aclaración proponemos hablar de filosofía de la liberación incluyendo a la teología de la misma corriente liberacionista (pero con esto no queremos decir que sean lo mismo, obviamente no lo son, parte de un interés y un público distinto: la TL se desarrolla en un ámbito más eclesial, la FL en un ámbito más académico, universitario).

Justamente es el debate sobre el concepto de “sujeto” donde se van a encontrar de manera más evidente la filosofía y la teología de la liberación. Ambas propuestas dicen interpretar en sus escritos y reflexiones al “sujeto negado”. Esto debe entenderse como la persona oprimida, pero ¿por qué hablar de “sujeto” y no solo de “persona”? “Sujeto” es un concepto más amplio que persona, implica un acto de voluntad: “Reconocerse como sujeto”, pero que viene junto a un proceso de conscientización que necesariamente es “intersubjetiva”, según señala Dussel en varios de sus libros, son varias personas quienes se reconocen como sujetos. “Protagonistas de su propia historia”, se repetía en el siglo pasado desde estas corrientes de pensamiento latinoamericano. “El pueblo oprimido toma en sus manos su destino”, se afirmaba. Con esto se sigue el concepto de “sujeto” propuesto por la Modernidad, ligado al concepto de “emancipación” (Touraine, 2000 [1992]). Pero en el “tercer mundo” de lo que se trata es de la emancipación del capitalismo global (Hinkelammert, 1999; 2017), que tiene su cuna precisamente en occidente moderno. No es solo alcanzar cierta “madurez”, como lo señala Kant (Foucault, 2009 [2008], pp. 41-56), sino de liberaciones concretas de opresiones específicas que afectan la vida cotidiana. El “sujeto” es el que toma conocimiento de su “situación”. Es un “sujeto revolucionario”, como en las décadas 60 y 70; Franz Hinkelammert (economista, filósofo de la liberación y también teólogo) rescata más bien la idea del “sujeto rebelde” de Albert Camus (Hinkelammert, 1998, p. 256). Es esa inconformidad con lo dado, es reclamar lo que todavía no es, lo que está ausente en la vida que se tiene. Esta misma idea de comprender cierta subjetividad, pero por ausencia es la que propone también otro importante filósofo y teólogo de la liberación: Rubem Alves, de Brasil, en varias de sus obras (Alves, 1981; 1990).

No es un concepto exento de las más agudas críticas: se habla, dice Hinkelammert en reiteradas veces, de la “muerte del sujeto” (Hinkelammert, 1998, p. 260); según este filósofo, se proclama la “muerte del ser humano”, porque solo “haciéndose sujeto” es como se puede asegurar la vida. A nivel de la intersubjetividad y las relaciones, el criterio es, dice este autor, “Yo vivo, si tú vives”, “Yo soy, si tú eres” (Hinkelammert, 2010a). La frase corresponde a Desmond Tutu, el obispo anglicano de Sudáfrica que luchó contra el apartheid, pero pertenece a la tradición Ubuntu del mismo continente. Estamos en el nivel práctico, en la materialidad de la vida, si se puede decir así: la vida real y material. Lo que implica necesariamente la comunidad (Dussel, 2001, pp. 111-126), estamos hablando de un sujeto obligatoriamente comunitario y en este aspecto los pueblos indígenas del continente tienen mucho que decir. La racionalidad indígena es comunitaria o simplemente no es (Carter y Albó, 1988). La comunidad muchas veces es lo que está ausente en un mundo regido por una economía monetarista, que promueve el individualismo, el “sálvese quien pueda” (Dierckxsens, 2007; 2009). Sin la comunidad nadie se salva. Hay intereses individuales, pero los mismos llevarían a cierto equilibrio (Estermann, 2006, pp. 145-148) y no a la destrucción como se aprecia en la “racionalidad” económica-social-

cultural occidental capitalista (Hinkelammert y Duchrow, 2003; Hinkelammert, 1970, 2005) Desde los Andes, pero no solo de este lugar, el concepto de comunidad se presenta como un aporte relevante (Bautista, 2014). Sin embargo, se precisa desarrollarlo y mencionar experiencias concretas. Pareciera ser una respuesta muy específica desde los pueblos indígenas, lo que superaría, en cierta medida, la noción solo teórica de sujeto. Justamente, una de las principales críticas hechas, nosotros pensamos más a la Filosofía que a la Teología de la Liberación, es su ausencia de fuentes empíricas para proponer sus conceptos. En el caso de la Teología de la Liberación, tenían el sustento en las Comunidades Eclesiales de Base o en otros grupos de cristianos que se organizaban. Varios teólogos de la liberación eran pastores de comunidades populares. Su misma vocación y trabajo como sacerdotes se los demandaba. En cierto modo hacían política al luchar junto a los feligreses, aunque era restringido, es decir, los grupos organizados de esta manera no eran extensivos a toda la sociedad y dentro de la Iglesia Católica no consistían en una mayoría. Otros grupos organizados que buscaban también justicia no funcionaban de la misma manera que las Comunidades Eclesiales, ni optaban por la fe cristiana como fuente. En efecto, parece proponerse igualmente, que cada grupo debe generar su propia organización y respuestas de acuerdo a sus propios problemas, pese a que en algún momento puedan coordinarse frente a un obstáculo que les perjudica a todos. En el caso de la TL estamos hablando de cristianos comprometidos socialmente, que apoyaban proyectos de izquierda, en el fondo abogaban por cambios profundos, que tanta falta les hacía -les hace aún- a las sociedades latinoamericanas (Richard, 1985; 1981; Lois, 1986; Pixley y Boff, 1986; Ellacuría y Sobrino, 1990; Susin, 2001 [2000]; Tamayo y Bosch, 2000; Berryman, 1989 [1987]). ¿Qué se propone entonces desde los críticos del “sujeto”, su superación por el sencillo concepto de “ser humano”, sin esa carga mesiánica, ¿como la de un superhéroe? Pero justamente al usar el concepto, como nosotros lo hemos entendido al leer textos de Filosofía y Teología de la Liberación y asistir a algunos eventos sobre estos temas y conversar con algunos autores, es una manera de hacer énfasis en la problemática humana, es pensar con insistencia, con pasión, en las personas y querer proponer, desde pensamiento sistemático, una reflexión y respuestas, las cuales, se dice, siempre son parciales. Esto último, en todo momento se ha reconocido por los filósofos de la liberación. Ciertamente, los conceptos tienden a fetichizarse, pero el concepto de “sujeto” se lo presenta como “antifetiché”, especialmente -a nuestro entender- cuando se lo concibe como una ausencia o, en otras palabras, como “presencia ausente”. Como lo vemos en esta cita de Franz Hinkelammert:

El llamado a ser sujeto se revela en el curso de un proceso. Por eso, el ser sujeto no es un a priori del proceso, sino resulta como su a posteriori. El ser humano como sujeto no es ninguna sustancia y tampoco un sujeto trascendental a priori. Se revela como necesidad en cuanto resulta que la inercia del sistema es autodestructiva. Se revela, entonces, que el ser sujeto es una potencialidad humana y no una presencia positiva. Se revela como una ausencia que grita y que está presente, pero lo es como ausencia. Como tal la ausencia solicita. Hacerse sujeto es responder a esta ausencia positivamente, porque esa ausencia es a la vez una solicitud. Se trata de una respuesta positiva a la ausencia, sin eliminarla como ausencia. Responde. En este sentido, el ser humano es parte del sistema en cuanto actor o individuo calculante. En cuanto sujeto está enfrentado al sistema, lo trasciende. (Hinkelammert, 2003a, pp. 495-496)

A partir de esta cita, el teólogo de la liberación y economista del Brasil Jung Mo Sung intenta dar unas ideas de qué entiende Hinkelammert por sujeto: el sujeto no es una substancia, el ser humano se revela como sujeto cuando enfrenta la inercia del sistema que lo aplasta, se revela mediante un grito. El ser humano es convocado a responder a ese grito como actor social o, caso contrario, como individuo calculante en el interior del sistema, en este último caso no resistiría, sino se conformaría con la deshumanización del sistema (Mo Sung, 2002, pp. 73-74).

Apreciamos que la FL no está pensando en un “fetiché” con el nombre de “sujeto”. Los filósofos presentan una verdadera preocupación por el “pueblo oprimido”, por las “personas vulnerables”; así, están pensando al nivel de la cultura, de las artes (este en menor grado), de la economía, la política, una salida a la situación de “postergación”, finalmente, de “deshumanización”. Hay, de fondo, un compromiso ético, del cual, nos parece no se duda. La discusión entra al plano netamente conceptual, pero justamente aquí radica el problema, pues la FL no es meramente/únicamente conceptual, implica cierta ética en la metodología (Dussel, 2001, pp.

303-318). El intelectual se presenta necesariamente comprometido, y por ello, se podría decir, apasionado en su quehacer. Sin ética del teólogo, compromiso, no puede haber una filosofía liberadora. De modo que creemos que la referencia al “sujeto” tiene una fuerte carga de realidad: es una apelación a la deshumanización que se puede constatar en América Latina y el Caribe, más allá, incluso, de los conceptos. El filósofo pondría allí su persona íntegra, al hacerlo se haría sujeto. Pero por todo ello lo que hace ¿dejaría de ser ciencia? Los filósofos de la liberación postulan una revolución epistemológica y transformar lo que se entiende por “ciencia”; ahora está implicada la ética, y hay que trabajar con este presupuesto, que no es nuevo, pues ya lo proponía Marx, de acuerdo al estudio de Dussel (2001, pp. 279-301). Es innegable la necesidad de trabajos empíricos, los filósofos de la liberación nunca lo han negado, pero creyeron en lo que habían visto con sus propios ojos. Estudiaban datos y estadísticas sobre la sociedad, no fueron sus aseveraciones sobre las personas postergadas afirmaciones antojadizas, como se pudiera suponer. Se habrían comprometido con la realidad que vieron, esa realidad donde reinaba la muerte, pero donde también se apetecía la vida, la “vida en abundancia”, como decía el Nazareno en los Evangelios (Juan 10: 10). Enrique Dussel se exilió en México después de sufrir un atentado de bomba en su domicilio, hecho que siempre menciona en sus conferencias para legitimizar la ética de su discurso. Hinkelammert tuvo que huir de Chile debido al golpe (1973), más antes por su postura filosófica fue echado del centro de investigación donde trabajaba en la Universidad Católica. Rubem Alves salió exiliado a Estados Unidos después que miembros de su iglesia lo denunciaran ante las autoridades de la dictadura en Brasil, que comenzó en 1964. Se trataba de las décadas de los 60 hasta los 80, desde los 70 se suceden golpes militares en varios países de la región, resistencias armadas y más represión y masacres, como ya es sabido.

Los filósofos estarían hablando desde intereses específicos; actuando en un determinado campo: académico, político, religioso (seguimos en parte la teoría de Pierre Bourdieu: Bourdieu y Wacquant, 2008 [1992]; Bourdieu, 2008 [1984]) y allí lucharían y competirían con otros que persiguen intereses parecidos: todos lucharían por lograr cierta legitimidad en ese campo, lo que puede hacer que su palabra sea una palabra legítima. Defenderían de este modo sus posiciones éticas, políticas, filosóficas, ellas tienen que ser razonables y discursables. Se puede pensar en un campo más grande, a nivel de un continente con países tan parecidos como Sudamérica, aunque la geografía es muy diversa y casi inabarcable; pero uno podría imaginar un campo de lucha y de fuerzas, conformados, con diversos matices, claro está, por los pensadores críticos y los que defienden el sistema que de algún modo les favorece, ya sea económicamente, o en cuanto al prestigio; les es rentable para sus intereses “de clase” y académicos, y por otros motivos más. Los filósofos de la liberación se les ve con la necesidad de transformar ese campo, para darle otro estatuto a las ciencias humanas, para identificarse con los “excluidos” y “excluidas” que, de hecho, abundan en el continente, porque así piensan que sirven con sus conocimientos a una causa justa; sus mismas posiciones como intelectuales marginales les obliga a generar un otro discurso, desde sus propios intereses, podríamos decir, también de “clase”, por identificación con determinado sector social: el “oprimido”. Pero no hay que confundir esto con una simple “lucha de clases” entre “opresores y oprimidos” en el campo de la academia o en el campo de la filosofía latinoamericana, pues los intelectuales pertenecen muchas veces al sector “dominado” económicamente hablando, aunque es de otra naturaleza, pues tienen capital simbólico-escolar. Las relaciones son más dinámicas, se pueden, como decíamos a propósito de los grupos políticos organizados, coordinar intereses, pero esto es un trabajo mayor, de generar, como de hecho estuvo pasando, una corriente filosófica que acompañe los procesos de liberación y la reivindicación del mismo filósofo, su tarea como algo valedero para la sociedad y la academia.

Dentro de la academia el filósofo también tenía que buscar su espacio, aunque eso tampoco le preocupaba tanto, para su sustento, de todas maneras. Un discurso sobre la “vida” interpelaba cualquier pose académica. En efecto, el “compromiso ético” era lo que al final marcaba la diferencia.

Hay que hablar de un campo de intelectuales y filósofos en el contexto de las represiones militares y de “seguridad nacional”, de conflictos armados, de dictadura, que caracterizó ese momento histórico y que hoy en día se quiere evitar repetirla; y otro contexto, más actual, donde se busca generar un cambio político

y económico que supere el fracaso del neoliberalismo implantado precisamente en base a la violencia o por intervenciones extranjeras, concretamente del “imperialismo estadounidense”. Toca generar nuevos paradigmas de sociedad, en una fase donde se dice que se vuelve a rearmar las posiciones conservadoras. Además, la derecha pro-estadounidense quiere, otra vez, “asaltar” el Estado para beneficios de sus propios negocios y de las transnacionales (Hinkelammert, 2003b). Son décadas diferentes, donde la sociedad civil toma consciencia, aunque también olvida los errores del pasado y sigue apostando por políticos de “ultraderecha”, como en Argentina y Brasil ahora último, que insisten en patrones fracasados de economía. Es un con-texto que hay que configurar desde los diferentes ámbitos y experiencia, ahora que hay más medios de comunicación, aunque también mayor “manipulación” de la opinión pública, existe una “guerra mediática” feroz, en contra de cualquier proyecto alternativo, se demonizan las posiciones de la “izquierda”. A ratos parece ser un callejón sin salida, mientras continúa el “intervencionismo estadounidense”, intentos para convencer que hemos vuelto a la “guerra fría”, a la cabeza del “eje del mal” sigue estando Rusia y se redibuja este “eje” y se demoniza a Siria, Irán, Rusia, China. Aquí hay que concebir un campo intelectual y de filósofos, y ver en qué medida una FL o TL sigue teniendo cierta vigencia, obviamente que las cosas han cambiado, o cual podría ser su “objeto” de estudio. Cuáles son los “nuevos sujetos” que buscan ser reconocidos. Esa es la tarea, que para estos filósofos y teólogos siempre debe comenzar otra vez.

Al mismo tiempo, el campo filosófico académico es muy reducido en el continente. No es una carrera profesional que prefiera los jóvenes. Hacer filosofía crítica y comprometida, lo es aún más. Pero no es por la cantidad de facultades de filosofía o por cantidad de filósofos que se mide la importancia de una corriente de pensamiento, sino por la pertinencia que tiene en la interpretación de la sociedad y en dar propuestas de alternativas. Finalmente, se lo reconocería por proponer un discurso nuevo, cuya novedad es ciertamente el regreso al pueblo, a las personas, de donde emerge los problemas y los temas que a ellos les parece necesario desplegar sistemáticamente. Evidentemente, estamos aquí ante un campo de intelectuales con la opción de pensar la sociedad y ponerse en el lado de los “aplastados”, como ya se dijo.

Esta sería la lucha emprendida en el camino de “reconocerse como sujeto”, intentar una filosofía propia, por lo tanto, más original (aunque nunca se parte de cero, pues hay una herencia de pensamiento crítico que viene incluso de Europa, que en Europa misma quedó marginado en su momento). Se pone los conocimientos al servicio de una causa que se considera justa y necesaria, sin por ello sacrificar la tarea filosófica, el “quehacer” filosófico, a un programa o interés político de un determinado sector, de esto ya se habló bastante en relación a la “literatura comprometida” a propósito del arte en la Unión Soviética. Los teólogos de la liberación en lenguaje religioso hablaban de una “conversión” a la “causa de los pobres”. Pero igualmente podría ser visto como una liberación personal: nos hace bien como intelectuales jugárnoslas por los más desfavorecidos, vemos en ellos algo de nosotros, algo que nos amenaza a todos. Franz Hinkelammert escribe:

Dios no puede ser el Dios de todos a no ser que tenga en sí la opción por los pobres. De hecho no se trata realmente de una opción, a no ser una opción sin opción. Se trata de una especificación de la propia esencia de Dios. Para ser el Dios de todos, tiene que estar del lado de los pobres. Un Dios que no es esta opción por los pobres, es un Dios de los ricos. (Hinkelammert, 2010b, p. 218)

Lo mismo se podría decir del filósofo, la “imparcialidad” científica puede llevar a estar del lado de los que oprimen; puede volverse una indiferencia o insensibilidad. Se reconoce, especialmente al “pobre”, su calidad de sujeto y, al hacerlo, nos reconoceríamos nosotros mismos como “sujetos”; esto como un punto de partida de un quehacer humano y filosófico. Nos volveríamos entonces sujetos estéticos o sensibles. Nuestra filosofía tendría pasión y sensibilidad. El discurso de esta manera ya no sería el discurso seco de la ciencia, sino humanista, incluso espiritual; tendría un contenido; nada se rechazaría; se pensaría, como se dice, al mismo tiempo con la cabeza y el corazón (“sentipensante”). Y a veces el cuerpo sabe más que la cabeza, como gustaba decir a Rubem Alves.

EL “DISCURSO”

Hacerse presente en el campo de la academia con un “nuevo discurso filosófico” o, quizás, descubrir una vertiente del pensar que, viniendo desde los “oprimidos”, genere una completa transformación del pensar y del pensamiento crítico. Se apuesta por el cuestionamiento de las instituciones y se privilegian las historias locales que rompen con la ficción de las megahistorias (“metarrelatos”), escritas, como se sabe, por los “vencedores”. Se pretende el regreso a “fuentes originales”. La FL abrió este camino, he ahí su aporte; asimismo para el tema de la “descolonización” que hoy en día parece ser importante (Mignolo, 2016).

Es en este sentido donde aparece la ética del filósofo, no se llega a formular ciertas ideas y cierto compromiso sino gracias a una opción moral. Las víctimas son importantes a la hora de hacer ciencia, como ya dijimos, para no terminar en la insensibilidad. Aquí surge otro aporte: se avanza en el dialogo crítico con la filosofía occidental. Aunque no se recibe casi respuesta de ella, a no ser por algunas excepciones, pues occidente tiene otros afanes, a no ser el sector igualmente marginado de las academias occidentales, que piensan desde las personas invisibilizadas o vulnerables (hoy en día los migrantes); y de ese dialogo, muchas veces sin respuesta, se estaría pasando a un proyecto propio, filosófico, político, con un sustento ético; eso es lo que se espera: la construcción de un pensamiento latinoamericano, con sus vertientes irreductibles que viene del mundo indígena, de los movimientos sociales, desde los jóvenes, las identidades en construcción; pensarnos y pensar nuestra relación con el mundo, no solo con occidente, sino con los otros en África, Asia, el proyecto de una filosofía intercultural mundial (Fornet-Betancourt, 2007), con el proceso desconolonizador de por medio. Aquí señalamos solo la idea central, faltan los ejemplos que amerita un otro trabajo, pero que, por ejemplo, un Walter Mignolo se dedica hacer, aunque no identificado a un movimiento filosófico explícito de “liberación”, pero sí con el pensamiento desde América Latina o del “Sur”, más allá de si se sospecha de un producto comercializable hoy en día, lo que “se vende” al nivel de las academias del primer mundo: porque la “opción por el pobres” y los “discursos otros” también puede ser una moda; por ello los filósofos de la liberación insisten en el asunto ético, del compromiso, así como lo hacían los teólogos de la liberación de las décadas pasadas, que les llevó incluso al martirio (y con esta afirmación no se exagera) (Sobrino, 1993, pp. 101-121). En este sentido, se piensa en cierta mística del intelectual, cierta convicción en un proyecto, para no caer en lo que se conoce como un postmodernismo de los colonizados, o se podría acabar en último caso en una poética de la diversidad, la alteridad, pero sin compromiso político concreto, sin actos de liberación. De ahí que se postule, desde nuestra interpretación, una estética, pero que viene de esa ética del compromiso, del testimonio de vida como una fuente importante del pensamiento; de la denuncia desde nuestros sufrimientos más profundos, no solo de nosotros, sino de nuestros pueblos. De ahí surge otra poética, es el pozo desde donde debemos/deseamos beber (así lo sugiere Gustavo Gutiérrez en una de sus Obras clásicas: Gutiérrez, 1983).

Tal vez un escrito, un texto, pueda ser un acto de liberación, del propio filósofo o intelectual, después, de sus lectores y lectoras; en esta misma línea entraría la poesía, guardando las diferencias. En este sentido, pueden haber filosofías tremendamente interpeladoras, desafiantes, que analicen la realidad social y se atrevan a pensar poniéndose en lugar de la víctima que toda sociedad produce mediante efectos directos e indirectos. Actos de liberación en el campo de la propia academia o del campo filosófico latinoamericano.

De aquí podría generarse un discurso filosófico, urgente, actual, propositivo, realista, crítico, sensible, que implica a la persona del filósofo; un discurso hecho de piel, como se dice. Se proclamaría la liberación y se denunciaría las injusticias; fundamentado, con un metodología que consiste en partir de las historias de las personas marginadas, las perjudicadas, las invisibilizadas, los considerados “no-personas”; esta es la idea de fondo. La realidad última es el hecho de la deshumanización, frente a la cual se propone la humanización, lo que se consigue en una cultura dialógica, con la búsqueda de alternativas desde distintas fuentes y diversos pueblos de nuestro continente, las sabidurías existentes, que han sostenido a los pueblos por siglos y las que se van originando en la actualidad, al fragor de la lucha por significar y la subsistencia. Esto pareciera sugerirse

con la propuesta de un pensamiento liberador actual. Al menos es la conclusión que sacamos del discurso de la FL, TL y la FA. A continuación presentamos esta última, más bien su propuesta de “sujeto” que es el tema que desarrollamos en este ensayo.

EL ¿“SUJETO”? DE LA FILOSOFÍA ANDINA

En la FA (Estermann, 2006; 2008) tenemos que hablar de la persona (“runa/jaqi”, dice Estermann en quechua y aymara) que siempre está en relación con la naturaleza, pero igualmente con la comunidad. Es imposible pensar en un individuo aislado. Todo está conectado, se con-vive íntimamente, constantemente. De ahí que la FA habla de los principios de relacionalidad, correspondencia, complementariedad, reciprocidad, ciclicidad que ocurre tanto en las relaciones humanas como en los seres vivos más allá de las sociedades humanas. En el principio de relacionalidad se postula que nada vive por sí solo y que somos todos interdependientes, principalmente de la Madre Tierra (o Pachamama). En el principio de correspondencia se propone que todo tiene su par: arriba-abajo; muerte-vida; varón-mujer; divino-humano; bueno-malo; nada existe sin su opuesto que lo complementa. En el principio de complementariedad se incluye a los “opuestos”. No se destruye uno para que el otro salga victorioso, sino es necesario para la vida que ambos existan, por más que vivan en tensión, justamente de lo que se trata es de encontrar una armonía entre ambos. El principio de reciprocidad nos habla que todo lo que hacemos nos será devuelto, toda acción tiene una reacción, aunque se trate más bien de una “justicia ética”. Lo que hacemos a la Madre Tierra, por ejemplo, nos los hacemos a nosotros mismos. Finalmente, el principio de la ciclicidad nos dice que todo retorna de una manera nueva. De modo que el tiempo no es lineal, sino está en espiral, el pasado puede volver. Más aún puede convivir con el presente, está volviendo ahora mismo. Hay un cuestionamiento del tiempo y se percibe lo que los griegos llaman el “kairos”, el tiempo propicio, lo que en aymara es justamente el “pacha kuti”, el tiempo especial o el tiempo de re-evolución.

Como un “ser humano de la tierra” el runa/jaqi está en contacto permanente con el pacha, que igualmente puede traducirse como cosmos, logos en griego, el Ser de la filosofía occidental, pero en la FA tiene un sentido más concreto y no abstracto. De modo que no se habla necesariamente de “sujeto”, sino de “runa/jaqi” en convivencia (relacionalidad, correspondencia, complementariedad, reciprocidad, ciclicidad), a la vez, con la Pachamama y con la sociedad. La Pachamama cobija toda la realidad humana.

No obstante Josef Estermann habla del runa/jaqi como de una chakana (puente), con el que se media, a través de los ritos y ceremonias, buscando equilibrar las fuerzas contrarias, procurando la armonía de todas las cosas que existen, así de la sociedad como de la relación ser humano-medio ambiente natural. Es el puente por el que se da el equilibrio en general. Tiene esa misión, esa función, de restablecer los desequilibrios. Pero el hombre y la mujer andinos no tienen ellos mismos un tal poder, o la chakana, en sí mismo, sino se implora al poder de la naturaleza. Y aquí hay una enorme responsabilidad ética. En este sentido, se puede hablar del runa/jaqi como de un “sujeto” que es tal gracias a su armoniosa convivencia con la Madre Tierra. Es un “sujeto” de la Vida, ligado íntimamente al medio ambiente natural, y quiere estarlo porque de ello depende su subsistencia. Vendría a ser como un grado de consciencia sobre esta determinación. Deseamos el infinito, pero estamos determinados.

Al comprender su función del runa/jaqi uno puede identificar elementos de una estética, aunque en un sentido más tradicional. Está presente en sus ritos, en el mundo simbólico que las personas recrean. Estermann dice que la persona de los Andes tiene el poder para presentar el cosmos, nosotros diríamos, representar. Ahí hay un tipo de arte que se puede destacar. Luego, está esa relación corporal con la Madre Tierra y la comunidad; no se trata de relaciones abstractas, de meros enunciados éticos, sino de relaciones corporales, concretas, por tanto, donde está implicado el ser integral y no solo las ideas; las ideas más bien surgen de esa relación corporal. El ser andino es corporal o no es. Es así como logra cumplir todos los principios arriba señalados.

DE LA ÉTICA A LA ESTÉTICA

La rama de la estética no se la toma muy en cuenta en los escritos de FL. Enrique Dussel lo plantea de manera dispersa en sus textos, aunque tiene consciencia que se va convirtiendo al final en una postulación más sistemática de sus sistema filosófico y ve la necesidad de ordenarla más (Dussel, 2013). Pero su trabajo es sobre todo desde la ética, como ya vimos.

Fue Rubem Alves quien lo pensó un poco más, desde sus primeros ensayos filosófico-teológicos. Aparece con mayor reflexión en sus escritos como: *The poet, the warrior, the prophet* (Alves, 1990), y otros (Alves, 1975 [1972]; 1981; 1982; 2005 [1981])[1]. Con Alves hasta cierto punto se puede proponer una reflexión estética dentro de la FL.

A Teologia da Libertação, eu penso, é uma teologia de meio-dia, quando há muita coisa a ser feita.

A teologia que estou fazendo é uma teologia da hora do Angelus, crepuscular, quando se compreende que as mãos não podem fazer muito mais que plantar jardins, cozinhar, e escrever... ISSO TAMBÉM É PARTE DA VIDA!

[...]

Quero uma teologia não de caminhada mas de chegada!

[...]

Não, não pense que me tornei insensível para os sofrimentos do mundo. Só que eu acho que o que posso fazer, como teólogo e artista, para aliviar o sofrimento, é tentar transfigurá-lo pela beleza. Há sofrimento que nenhuma revolução socialista será capaz de eliminar. Também no paraíso da sociedade sem classes os filhos morrem antes da hora. E para isso nenhum manual de política oferece consolo. Somente os poetas nos ajudam a chorar para não sermos destruídos pelo sofrimento. Se eu fosse músico comporia sinfonias, como o fizeram Beethoven e Mahler. Se fosse pintor, pintaria quadros como os de Monet. Se fosse a Babette, ofereceria um jantar eucarístico. Como não sou nada disso, como a coisa que sei fazer é brincar com símbolos, brinco com eles, como se fosse uma aranha, e assim teço minhas teias sobre o abismo, essas teias que têm o nome de teologia. (Alves, 1994, p. 12).

Tenemos que hablar de la vuelta a lo cotidiano, a los problemas que le afectan a las personas. Pensar que muchas veces la teoría filosófica no dice gran cosa ante el sufrimiento real y sentido de las personas. En lugar de la filosofía quizás tenga más fortuna unas palabras, que pueden ser orales y no necesariamente escritas; quizás hablamos de la poesía antes que de una filosofía/teología sistemática.

En la poesía las palabras son instrumentos, la poesía busca una manera de expresión que no se limita a un texto escrito; el lenguaje ayuda, pero no es la finalidad, aunque hay poetas que buscan en el lenguaje la finalidad, nosotros pensamos que la poesía es más que el lenguaje, lo trasciende. Eso pasa con el cuerpo humano, el cuerpo-sujeto, trasciende los lenguajes. Es la vida lo que da formas y rompe toda forma cuando ellas ya no la expresan (Lukács, 1985), pero no la vida en abstracta, como un concepto filosófico más, sino la vida real y material, donde se sufre, la piel.

Aunque hablar de ella es imposible sin usar las metáforas, pero las metáforas, como se sabe, supera a las palabras y el hablar. Apunta más allá, puede ser un gesto y dice un sentido que de otra manera parece difícil de configurar. Nos ayuda a sumergirnos en las aguas profundas/profusas del sentido; en el caso que queremos presentar: el significado de la Vida, que se quiere que abunde.

El “cara a cara” del que habla la Biblia en la relación con el otro y con Dios mismo, cuando le veamos “cara a cara” (Levinas, 2016 [1971]); nosotros podríamos decir “piel a piel”, es una relación estética. El “abrazo”, que es imprescindible para el “Yo vivo, si tú vives”, es la reunión sensual/sensible/estética de las personas, como la manera de entenderse como “sujetos”.

Se puede usar otro apelativo en lugar de “sujeto”, eso no cambia la relación que se establece: el “llorar juntos”, el “reír juntos”, el “caminar de la mano” solidariamente, en fin, todas estas imágenes de reunión, compasión, de amor, acompañan el discurso filosófico.

No parece tan importante en el ámbito/campo académico, hasta puede verse como trivial, pero no lo es, es lo que al fin y al cabo nos hace cada día más humanos, más cercanos, de ahí surgiría un filosofar, que es un poetizar, la poética de los cuerpos que se encuentran, que enfrentan “juntos” los males (Zambrano,

1996); la mejor forma de afrontarlos, es con este apego de los corazones, con esas palabras que confortan, que iluminan de esperanza el camino; se está bajos las sombras, aguardando el renacimiento de ese “nuevo ser”, el “hombre nuevo”, la “mujer nueva” que no se cesa de esperar. Esto es volver a un origen perdido, pero que siempre está presente, por “ausencia”. Son las sombras de la razón, donde, creemos, la filosofía debe también ver (Zambrano, 1997 [1977]), pero es una mirada que no le molesta entrever, a veces, en el claroscuro; aceptar también el dominio de las sombras, de donde emerge el sujeto negado, el “invisibilizado”, que la “razón moderna” no ha podido ver ni figurar-se; el “no-ser” de occidente, las culturas que no significan nada, que para los hombres y mujeres andinos (aymaras), por ejemplo, y para muchas otras personas, están llenos de significados que hay que desentrañar, mas no por moda ni por buscar un espacio en la academia, mucho menos para “domesticarlos” o “cercenarlos”, sino más bien por la necesidad de humanización, por el derecho a tejer la propia historia y discursos, las propias ficciones, con los olores propios, al margen que la ciencia oficial pareciera más imponer el silencio metodológico.

El método sería el camino de retorno al origen, donde están las historias de los antepasados, donde están el orden del mundo propio, organizaciones sociales, relaciones inéditas, el respeto a la Madre Tierra, la identificación con ella. El regreso al ayllu, como una manera distinta de organización, sin aplastar la vida, sin totalizar la “racionalidad medio-fin”; una economía de lo necesario y la afirmación del ser humano en tanto corporal y necesitado; sujetos en comunidad. Esto daría lugar, con mayor sentido/razón, a la fiesta del pueblo, a la celebración, que se hace como manera de compartir los frutos del trabajo y lo que generosamente da la Pachamama (Irarrázabal, 1999) (en otro contexto, pero por el mismo camino de reivindicación de los pueblos ver: López, 2000).

La experiencia estética, esa con-frontación que se establece entre el espectador/lector y la obra de arte produce la apertura de horizontes, la persona que lo experimenta ya no permanece igual, alguna transformación se ha operado en ella, su vida ha logrado trascender de alguna manera y en algún grado (Adorno, 1980 [1970]). Se requiere, en efecto, como dice Bourdieu, de cierto capital escolar para “entender” una obra de arte determinada, lo cual ocasiona que el “disfrute” sea para quienes estén preparado para ello, capacitados escolarmente, a quien esa obra le parezca, de alguna forma, parte de su mundo, a su alcance, familiar (Bourdieu, 1971 [1968], pp. 43-80; 2000 [1979]), por eso aquí nos queremos referir no a las obras canonizadas, que pertenecen al “sector dominante”, a la “cultura legítima”, sino a las obras que los seres humanos realizan desde sus propias realidades y que son para ser disfrutadas, para con-mover, sentir, despertar la inquietud espiritual; para plantear su subjetividad, donde aparece necesariamente sus intereses de clase social; el arte de la clase, de la etnia; son obras que el ser humano pueda hacer porque eso lo hace más humano: la posibilidad de crear cosas que hablan a su espíritu.

Obra de arte como creación, como la búsqueda de la identidad, como el retorno al origen (Paz, 1999 [1956]); sería como un lenguaje alternativo al de la filosofía elitista que, al final, no nos diría mucho o casi nada; la poesía del pueblo, los cantos, las obras espontáneas, la literatura no oficial. Aquellas obras no domesticadas, no recuperadas por el poder colonizador de los estudiosos de arte, por la “crítica”; aquellas obras donde cada persona y grupo se lea más humano desde su propia cotidianidad, donde se plasme sus vivencias, a pesar que para otros no parezcan tener “ningún valor”.

La “descolonización” de la filosofía está presente igualmente en el “arte”: desconolonizar el arte, la manera de concebir y entender el arte, más allá del capitalismo: las industrias culturales. Walter Benjamin señaló que en la reproducción masiva de una obra su “aura” se pierde (Benjamin, 1963, pp. 11-27). Se podría afirmar que el “aura” está en las obras inéditas del pueblo. Se hace necesario un compartir intercultural del arte.

El arte occidental, como su filosofía y su economía se impone en el globo, sin quitarle méritos a este trabajo, no obstante se han vuelto como fetiches. Determinada concepción de arte, determinada manera de trabajar, de usar los medios.

Pero, a la vez, el arte es lo más libre, cada vez se puede inventar nuevos géneros y especies. El arte no muere, el arte se hace una y otra vez, por todos lados surge (Negri, 2000 [1988]). Es necesario categorías filosóficas

para hablar de él. Aquí solamente pretendemos señalar esas presencias, más que el medio como se presentan, la interpretación que la gente le da: el hecho de poder leerse también en la obra, o propósito de la obra leer su propia vida, hacia dónde va, que le ha faltado para ser más humano.

El arte entrega una renovación espiritual, una conversión a una vida trascendente, impulsa a las personas a analizar qué han hecho con sus vidas, amen las cosas infinitas, se den cuenta de lo fundamental, de lo que es sustancial en su “corta existencia”, a sobrellevar la muerte que amenaza en cualquier momento; enseña que valemos más, que no somos meros números, que no somos nuestros roles asignados, los papeles; que esta vida es una farsa o un teatro, el “teatro del mundo”: en algún momento tendremos que dejar de actuar, entonces viene la muerte, todo acto se acaba, se baja el telón; al final, reclamamos lo que todavía no somos, verificamos lo que está ausente, nos hace presente aquello que está ausente; la gente se redescubre como “sujetos” frente a la obra de arte, si se quiere, como humanos, el arte se lo vive en el cuerpo y se tiene necesidad de él. La obra causa placer y, por tanto, la voluntad de ser. He ahí podría hallarse un acto profundo de liberación.

Hacer arte es liberador, apreciar el arte es liberador, muchas veces la “libre interpretación”. No que se manifieste el Ser o la Idea (Hegel), sino que se manifiesta la subjetividad, la sujetividad (Jung Mo Sung) de quienes se sienten oprimidos, el sentirse, es ya un paso para una liberación, personal, luego, comunitario, cuando se hace intersubjetividad. No solamente, como señala Bourdieu, como medio de “distinción social” (Bourdieu, 2000 [1979]), sino como un recurso de humanización.

CONVERGENCIAS

La práctica/vivencia estética (aisthesis) implica ya una ética de la vida. Si hablamos, siguiendo a Hinkelammert y Dussel, de una ética de la vida: la condición de posibilidad de que la vida sea afirmada, se produzca y reproduzca en comunidad, la estética ya la incluye. Una práctica estética es también ética, no se los puede separar.

Hablamos desde el deseo. Son los deseos que tienen las personas lo que al capitalismo le interesa explotar: los productos que ofrecen son para hablarles a sus deseos. Es la necesidad, pero también lo que se apetece. Esto está en íntima relación con el tema de las utopías, los mitos, la religión. Satisfacer los deseos. “Ser Alguien”, se “importante”, “figurar”, “legitimar” la palabra, aquello que uno hace y, finalmente, lo que es, pero ¿quiénes somos? Deseamos asimismo trascender nuestros papeles. El identificar “ausencias” igualmente tiene que ver con aquello que se desea y no podemos colmar de ninguna manera. Rubem Alves decía que anhelamos lo que no existe, lo que todavía no es.

Un acto de liberación es también elegir el estilo en el que se escribe, se exprese los sentimientos/los deseos en alguna medida. Los estilos encarcelan, de ahí la importancia de la literatura, la poesía, no como el confinamiento a determinado género, sino como la liberación de los géneros, el buscar nuevos géneros y estilos de acuerdo a lo que se es, a lo que se desea ser (Michael y Schäffauer, 2006, pp. 473-515). De este modo, se evita el imperio de las formas reconocidas y se practica una apertura a nuevas configuraciones. El fin a cierta dictadura académica. La libertad de escribir, exponer ideas. Lo importante que ellas sean reflejos de lo que realmente se vive y se siente. Un lenguaje con carne. Nosotros somos primero carne, esa es la realidad primera, innegable, sentimos, nos apasionamos, no solamente razonamos (Alves, 1990; 1981).

Considerar estas cosas debe/debería ser importante para una filosofía que se considere liberadora. Poner en el lugar del otro velipendiando, implicaría, en este sentido, conocerse a sí mismo en “cuerpo y alma”, pero no separados, sino como una misma realidad. El sentido de la vida es vivirla, y cuando está es negada, el sentido de la vida es luchar por más vida. La filosofía entonces echa mano de explicaciones, de diálogos con otras filosofías y sabidurías populares, originarias del continente, para generar reflexiones alternativas; así no se trata de idolatrar ciertas tesis (las marxistas, las existencialistas), sino de buscar repuestas y procurar pensamientos. Las amenazas se ven en los que más sufren las injusticias, ahí debemos aprendernos todos; no le hace bien a nuestro mundo que existan personas en permanente deshumanización.

Los actos de liberación pueden acaecer en lo que cada persona puede hacer por sí misma, apelando a experiencias religiosas o estéticas. Aunque para ser una acción más sostenida, sistemática, es necesaria la organización, eso es lo que dice la experiencia de los pueblos en lucha. También parece relevante, cuando se piensa en todo esto, la capacidad de convertir esas experiencias personales en expresiones políticas: el no confinamiento solo a la esfera privada, sino trascenderla de algún modo (Arendt, 1993 [1958], ver especialmente el Capítulo II: “La esfera pública y privada”, pp. 37-95). Sin embargo no hay que olvidar o relegar el disfrute de la intimidad. Del mismo modo no perder de vista lo social.

Pero no hemos querido predicar aquí, sino, plantear de esta forma, el sueño subjetivo de una filosofía o teología en perspectiva liberadora. Las utopías a veces adquieren este tipo de lenguaje, poético. Sin literatura, poesía, no hay utopías.

CONCLUSIÓN

Tanto la FL como la FA se centran en la reivindicación/emancipación del ser humano considerado como “sujeto”. En la FA no se usa el término, pero se alude a un ser humano más en armonía con el medio ambiente natural, en este sentido, “hacerse sujeto” implicaría el respeto mutuo con la “Madre Tierra”: el “yo vivo, si tú vives” se llevaría a una experiencia más concreta.

Desde la FA se enriquece el concepto (se prefiere hablar de “runa/jaqe”. Con todo esto se apunta a una “ética”. ¿Dónde queda la estética? ¿Cómo se la puede proponer?

En esa relación que desprende del contacto con el otro, que puede ser igualmente la Pachamama; en el sentido corporal que aquello tiene. Y todo lo que subjetivamente aporte a esta concepción de la vida, donde se hacen presentes las “obras de arte”, cuya experimentación (al contemplarlas o disfrutarlas) permite un mayor grado de humanización y conscientización.

No obstante, aquí hay elementos que no pueden reducirse solamente a una experiencia intelectual; hay emociones, pasiones, afectividades, utopías, miradas otras; se pueden hallar incluso impulsos para pensar otros paradigmas. No nos referimos únicamente a las obras de arte “oficiales”, sino a aquellas que son inéditas, “creadas” por el pueblo: la estética popular.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, T. (1980 [1970]). *Teoría estética*. Madrid: Taurus [trad. del alemán por Fernando Riaza].
- Alves, R. (2005 [1981]). *Filosofia da ciência: introdução ao jogo e a suas regras*. São Paulo: Edições Loyola, 10ª ed.
- Alves, R. (1994). “Teología crepuscular. Entrevista com Rubem Alves”. *Notas, jornal de ciências da religião*, 1(2), 10-12.
- Alves, R. (1990). *The poet, the warrior, the prophet*. London – Philadelphia: SCM Press – Trinity Press International.
- Alves, R. (1981). *Variações sobre a vida e a morte: a teologia e a sua fala*, São Paulo: Paulinas.
- Alves, R. (1982). *Creio na ressurreição do corpo: meditações*. Rio de Janeiro: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI).
- Alves, R. (1975 [1972]). *Hijos del mañana: imaginación, creatividad y renacimiento cultural*. Salamanca: Sígueme, 2ª ed. [trad. del inglés por Juan José Coy].
- Arendt, H. (1993 [1958]). *La condición humana*. Barcelona: Paidós [trad. del inglés por Ramón Gil Novales].
- Bautista, R. (2014). *La descolonización de la política Introducción a una política comunitaria*. La Paz: Plural editores.
- Benjamin, W. (1963). *Das Kunstwerk mit Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Berryman, P. (1989 [1987]). *Teología de la liberación: los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América Latina y otros lugares*, México D.F.: siglo XXI [trad. del inglés por Pantheon Book].

- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2008 [1992]). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2a ed. [trad. del inglés por Ariel Dillon].
- Bourdieu, P. (2008 [1984]). *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI [trad. del francés por Ariel Dillon].
- Bourdieu, P. (2000 [1979]). *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*, Madrid / Buenos Aires / Bogotá: Taurus, 2a ed. [trad. del francés por M^a del Carmen Ruiz de Elvira].
- Bourdieu, P. (1971 [1968]). “Elementos de una teoría sociológica de la percepción artística”. En A. Silbermann, P. Bourdieu, R. L. Brown, R. Clause, V. Karbusicky, H. O. Luthe y B. Watsonpp, *Sociología del arte* (pp. 43-80). Buenos Aires: Nueva Visión [trad. del francés por Violeta Guyot].
- Carter, W. y Albó, X. (1988). “La comunidad Aymara: un mini-estado en conflicto”. En W. Carter y X. Albó, *Raíces de América. El mundo aymara*. Madrid: UNESCO-Alianza Editorial-Quinto Centenario.
- Cerutti Guldberg, H. (1992 [1983]). *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Dierckxsens, W. (2009). *La crisis mundial del siglo XXI: oportunidad de transición al postcapitalismo*. La Paz: Grito del Sujeto - Palabra Comprometida.
- Dierckxsens, W. (2007). *El ocaso del capitalismo y la utopía reencontrada*. La Paz: Palabra comprometida – Grito del sujeto.
- Duque, J. (Ed.) (1997). *Perfiles teológicos para un nuevo milenio*. San Jose#: CETELA – DEI.
- Dussel, E. (2013). *Hacia una estética de la liberación -Obras selectas X-*. Buenos Aires: Docencia, 1a ed.
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Declée de Brouwer.
- Dussel, E. (2000 [1998]). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 3a ed.
- Dussel, E. (1996 [1977]). *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 4a ed. corregida.
- Dussel, E. (1995 [1979]). *Teología de la liberación. Un panorama de su desarrollo*. México D. F.: Potrillos editores.
- Dussel, E. (1992 [1967]). *Historia de la iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo Negro-Esquila Misional, 6a ed.
- Dussel, E. (1990). “Teología de la liberación y marxismo”. En I. Ellacuría y J. Sobrino (Eds.), *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación I* (pp. 115-144). Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (1988). *Filosofía ética de la liberación*, tomo III. Buenos Aires: La Aurora.
- Dussel, E. (1987). *Filosofía de la liberación*, tomo II. Buenos Aires: La Aurora.
- Dussel, E. (1985). *Filosofía ética de la liberación*, tomo I. Buenos Aires: La Aurora.
- Dussel, E. (1977). *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. México D. F.: Extemporáneos.
- Dussel, E. (1973a). *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo I. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1973b). *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomo II. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ellacuría, I. y Sobrino, J. (Eds.) (1990). *Mysterium Liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. Tomo I y Tomo II. Madrid: Trotta.
- Encuentro de Cientistas (2003). “La negación del sujeto en los fundamentalismos y la raíz subjetiva de la interculturalidad”. En *Pasos Segunda Época* (106), 4-72 [Esta publicación fue una síntesis (elaborada por Germán Gutiérrez) del Cuarto Encuentro de Cientistas Sociales y Teólogos/as realizado en el DEI, San José, Costa Rica, diciembre 5-9 del 2002].
- Encuentro de Cientistas (2000). “La problemática del sujeto en el contexto de la globalización”, en *Pasos Segunda Época* (87), 1-38 [Síntesis del Encuentro de Cientistas Sociales, Teólogos/as, realizado en el DEI, San José, Costa Rica, del 6 al 9 de diciembre de 1999].
- Estermann, J. (2008). *Si el sur fuera el norte: chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. La Paz: ISEAT.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina*. La Paz: ISEAT.
- Fernández, E. y Silnik, G. (2012). *Teología profana y pensamiento crítico: conversaciones con Franz Hinkelammert*. Buenos Aires: CICCUS – CLACSO.

- Fornet-Betancourt, R. (2007). *Interkulturalität in der Auseinandersetzung*. Frankfurt am Main – London: IKO.
- Foucault, M. (2009 [2008]). “Clase del 5 de enero de 1983. Segunda hora”. En M. Foucault, *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France (1982-1983)* (pp. 41-56). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica [trad. del francés por Horacio Pons].
- Gutiérrez, Gustavo (1987 [1983]). “Die Armen brechen in die Geschichte ein”. En F. Castillo (Hrsg.), *Die Kirche der Armen in Lateinamerika. Eine theologische Hinführung*. Aus dem Spanischen übersetzt von Florian Flohr und Victoria M. Drasen- Segbers. Freiburg: Edition Exodus.
- Gutiérrez, G. (1986). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión del libro de Job*. Salamanca: Pedal – Sígueme.
- Gutiérrez, G. (1983). *Beber en su propio pozo: en el itinerario espiritual de un pueblo*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 2a ed. revisada y aumentada.
- Gutiérrez, Gustavo (1980 [1979]). *La fuerza histórica de los pobres. Selección de trabajos*. Lima: CEP, 2a Ed.
- Gutiérrez, G. (1977). *Teología desde el reverso de la historia*. Lima: CEP.
- Gutiérrez, G. (1975 [1971]). *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 7a ed.
- Hinkelammert, F. (Ed.) (2017). *La religión neoliberal del mercado y los derechos humanos*, San José, Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2010a). “Yo vivo, si tú vives”: *el sujeto de los derechos humanos*. La Paz: Palabra Comprometida – ISEAT.
- Hinkelammert, F. (2010b). *La maldición que pesa sobre la ley: las raíces del pensamiento crítico en Paulo de Tarso*. San José: Arlekin.
- Hinkelammert, F. (2005). *Solidaridad o suicidio colectivo*, Granada, Universidad de Granada.
- Hinkelammert, Franz (2003a). *El sujeto y la ley: el retorno del sujeto reprimido*. Heredia: EUNA.
- Hinkelammert, Franz (2003b). *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José: DEI.
- Hinkelammert, F. (Comp.) (1999). *El huracán de la globalización*. San José: DEI.
- Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José: DEI.
- Hinkelammert, Franz (1970). *Ideologías del desarrollo y dialéctica de la historia*. Buenos Aires: Paidós.
- Hinkelammert, F. y Duchrow, U. (2003). *La vida o el capital: alternativas a la dictadura global de la propiedad*. San José: DEI.
- Hinkelammert, F. y Mora Jiménez, H. (2005). *Hacia una economía para la vida*, San José: DEI.
- Irarrázabal, D. (1999). *Teología desde la fe del pueblo*. San José: DEI.
- Levinas, E. (2016 [1971]). *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme [trad. del francés por Miguel García-Baró].
- Lois Fernández, J. (1986). *Teología de la liberación: opción por los pobres*. Madrid: IEPALA – Fundamentos.
- López Hernández, E. (2000). *Teología india. Antología*. Cochabamba: UCB – Editoria Guadalupe – Verbo Divino.
- Lukács, G. (1985). *El alma y las formas / Teoría de la novela*. México D. F.: Grijalbo [trad. del alemán por Manuel Sacristán].
- Michael, J. y Schäffauer, M. K. (2006). “El pasaje intermedial de los géneros”. En A. del Toro (Ed.), *Cartografías y estrategias de la “postmodernidad” y la “postcolonialidad” en Latinoamérica: “Hibridez” y “Globalización”* (pp. 473-515). Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert.
- Mignolo, W. D. (2016). *Hacer, pensar y vivir la decolonialidad. Textos reunidos y presentados por comunidad psicoanálisis / pensamiento decolonial*. Ciudad de México: Navarra – Borde Sur.
- Mo Sung, J. (2002). *Sujeito e sociedades complexas: para repensar os horizontes utópicos*. Petrópiles RJ: Vozes.
- Negri, T. (2000 [1988]). *Arte y multitud. Ocho Cartas*, Madrid, Trotta [trad. del italiano por Raúl Sánchez].
- Richard, P. (Ed.) (1985). *Raíces de la teología latinoamericana*. Nuevos materiales para la historia de la teología. San José: DEI – CEHILA.

- Richard, P. (Ed.) (1981). *Materiales para una historia de la teología en América Latina*. VIII Encuentro Latinoamericano de CEHILA, Lima (1980). San José: CEHILA – DEI.
- Paz, O. (1999 [1956]). *La casa de la presencia: poesía e historia*. Tomo I. Barcelona: Círculo de Lectores-Galaxia Gutenberg.
- Pixley, J. y Boff, C. (1986). *Opción por los pobres*. São Paulo: Paulinas, 2a ed. [trad. del portugués por Alfonso Ortíz García].
- Sobrino, J. (1993). “De una teología solo de la liberación a una teología del martirio”. En J. Comblin, J. I. González Faus, y J. Sobrino (eds.). *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina* (pp. 101-121). Madrid: Trotta.
- Susin, L. C. (Ed.) (2001 [2000]). *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae [trad. del portugués por Jesús García-Abril].
- Tamayo, J. J. y Bosch, J. (Eds.) (2000). *Panorama de la teología latinoamericana*. Estella (Navarra): Verbo Divino.
- Touraine, A. (2000 [1992]). *Crítica a la modernidad*. México: FCE [trad. del francés por Alberto Luis Bixio].
- von Balthasar, H. U. (2001 [1960]). “Revelación y belleza”. En H. U. von Balthasar, *Verbum Caro. Ensayos Teológicos* (pp. 103-135). Madrid: Encuentro – Cristiandad [trad. del alemán por Andrés Pedro Sánchez Pascual].
- von Balthasar, H. U. (1986 [1961]). *Gloria: 4 Metafísica. Edad Antigua*. Madrid: Encuentro [trad. del alemán por Gonzalo Gironés, revisión: Vicente Martín Pindado].
- von Balthasar, H. U. (1988 [1961]). *Gloria: 5 Metafísica. Edad Moderna*. Madrid: Encuentro [trad. del alemán por Vicente Martín /Felipe Hernández].
- Zambrano, M. (1996). *Filosofía y poesía*. México D. F.: FCE, 4a ed.
- Zambrano, M. (1997 [1977]). *Claros del bosque*. Barcelona: Seix Barral, 3a ed.

NOTAS

[1]

Alves es un filósofo y teólogo que todavía amerita ser estudiado en el ámbito filosófico latinoamericano, además, sus aportes al tema de la educación es muy sugerente para una pedagogía liberadora.

Los autores otorgan el permiso a compartir y usar su trabajo manteniendo la autoría del mismo.

CC BY-NC