

Christian Soazo Ahumada

Año 5, No. 33, marzo 2019

Una de las prácticas primordiales dentro de un trabajo estético de liberación, vinculado en un primer nivel con una *aesthesis de la liberación*, es el *restablecimiento, la re-versión, el retorno o “giro”* hacia la fuente de *realidad cósmica*, siempre dentro de un mundo cultural esencialmente comunitario, fundamentada sobre la lógica de la *presencia*, de la *pertenencia* y *participación* (en contraposición y tensión crítica con la “representación/inclusión” del “orden clásico del saber” (Foucault, 2002) y el *ego conquiro* previo al cogito cartesiano, en tanto fundamentos de la episteme moderno-occidental (Dussel, 2008)). Este “*vuelco*” (Umschalg o Kutuy) se *interpela* cuando el “mundo/cultura”, en este caso del orden epistémico moderno (emplazado fundamentalmente a través del sistema capitalista, el orden político-jurídico liberal y la estética moderna de lo bello y lo sublime), se *fetichiza* predominando en la *producción de sentido* de la cultura la racionalidad “medio-fin” por sobre la “vida-muerte” (Hinkelammert, 1984: 239). Ese supuesto es fundamental porque la *aesthesis* es definida por Dussel como la: “facultad subjetiva que constituye la cosa real desde el criterio de la afirmación de la vida” (Dussel, 2018: 6). Esta fetichización se fragua según la lógica identidad/diferencia, donde la identidad fetichizada es el capital, el mundo del blanco, la condición patriarcal, esto es, la constitución interseccional fundante del capitalismo/racismo/patriarcado del sistema-mundo moderno/colonial. En relación con el campo estético, corresponde a la estética eurocéntrica moderna encarnada en el fetichismo de la totalidad estética occidental, como Dussel lo expone: “desde Grecia a Europa (...) centralidad labrada lentamente desde 1492, es decir, en la modernidad” (24).

Lo que estas premisas sitúan es el sentido radical que se le puede dar a la *decolonialidad* en su fundamentación *analéctica*, conforme a no seguir únicamente con un cuestionamiento de las formas (por más de que en un contexto verdaderamente *analéctico* y *transmoderno* debe ser usado en favor del discurso crítico y de la emancipación), pues, aunque indispensable, es una controversia por antonomasia (*pos*)*moderna* (donde las formas o dispositivos encarnan los modos de agenciamiento del poder, el discurso como poder; la idea de “forma en cuanto contenido” o el “contenido de la forma”, etc.). Por tanto, la dominancia del rasgo propiamente analéctico de la decolonialidad se asienta en el orden de la *referencia*, en torno a la cosa físico-natural en el mundo, como significación primordial, asociada a la dimensión de *contenido*. Esta es su *referencia primera*, el *contenido* (concebido como analogía de atribución o de jerarquía).

Su *referencia primera*, en tanto “fuente” de todo sentido, de disponibilidad para la vida, se articula en torno al *decir* más que a lo dicho (Levinas), esto es, la denotación (referencia), el

*aquí-ahora* de la *presencia* más que su representación abstraída en el entramado del sentido (régimen epistémico moderno). En este último caso se da un proceso activo de invisibilización/nulificación llevado a cabo por el pensamiento abismal moderno-occidental, productor por antonomasia de amplias regiones de no-ser (Santos, 2013) (sujetos considerados desechables, completamente prescindibles para el sistema capitalista neoliberal). En este sentido, la crítica a este modelo pasa por el *reconocimiento ético* antes que por el conocimiento epistémico (asociado al dominio e instrumentalización occidental); por la *recreación comunitaria* antes que por la creación exnihilo del artista o “genio moderno”. Esta idea es la que Dussel, siguiendo su concepción de la política, designa como *estética obediencial* (Dussel, 2018: 21). En suma, la dominancia de la lógica de la presencia, reconocimiento y recreación comunitarios, se relaciona con el “*hay*” (existir) de Levinas más que con el *Ser* heideggeriano y con el “*estar*” (concerniente a la idea de “América profunda” de Kusch, bajo la figura analéctica del “estar-siendo”) más que con el *ser alguien* del proyecto cultural de la modernidad occidental.

Ahora bien, el punto de fondo es que el *contenido* concierne justamente con la *dimensión referencial*, que es la afirmación de la *vida* (Dussel, 2006). Esto es lo *semejante* por antonomasia, lo que se expresa en la *racionalidad vida-muerte*. Aquí se juega, por tanto, *analécticamente*, la lógica de la *presencia* -donde la referencia arquetípica es la dimensión de “*realidad/naturaleza*”, o sea, la *cosa real* constituida desde la dimensión *aesthetica*, en la medida en que se concibe a la *aesthesis* como un: “un modo de *presencia* de la cosa real ligada a la posibilidad del sujeto de seguir viviendo plenamente” (2018: 6; énfasis del original)- en contraposición con la lógica de la representación fetichizada (sentido del “mundo/cultura” moderno, escenificado instrumentalmente en la sociedad del espectáculo). A partir de este horizonte categorial, las representaciones *cultuales* (auráticas), por ejemplo de las culturas originarias y de la cultura popular, la dimensión del *mito/rito*, se “vuelcan” (giro/vuelco) lo más *próximamente* sobre el *sensorium* o apertura sensible de “realidad/naturaleza” (obviamente dentro del horizonte cultural de su representación simbólica), sobre la dimensión cosmológica, e igualmente, en torno a la lógica de la presencia/pertenencia/participación, donde lo significativo es que el contenido se hace *indistinto* de su forma o ésta se *religa* con el contenido en un proceso de *autocreación comunitario* (a diferencia de las máximas fundantes de la autonomía del arte moderno).

En este mismo horizonte hermenéutico decolonial se lee la resonancia política de la categoría de *experiencia religiosa* -que es donde opera la lógica fetichista en el sentido expuesto por Marx en tanto que toda crítica de la política pasa, en primer término, por una crítica de la religión, en cuanto fetichización de los ídolos, en este caso de los dioses terrestres modernos, como el capital, el dinero y el mercado- entendida como *forma de*

*espiritualidad* o modo de *vida* y en cuanto manifestación de la *lógica de la presencia*, caracterizada por una *intensificación* de la *experiencia vital*, por estar *habitando* con toda la afectividad de la apertura sensible humana en el ámbito de la racionalidad vida-muerte. En este sentido, la *fe* no se entiende como un ejercicio individual (meramente mental o espiritual), pues no es sólo una creencia, ya que en tanto *emunah* o *pistis* (Dussel, 2010) da cuenta de una *praxis* (relación sujeto-sujeto) y de un *hacer* (o “*poiesis*”, relación sujeto-objeto) completamente *semejantes*. Su rasgo más relevante remite a dar *cohesión* y *unidad* a la existencia, al acontecer diario, dada la indigencia y desnudez de la existencia humana frente a lo inefable e indeterminable de la vida, su dimensión cosmológica profunda, la penetración de la “*realidad/naturaleza*” en el horizonte *simbólico* del mundo (Dussel, 2011), bajo la más radical de todas sus manifestaciones posibles como es la “*conjuración/salvación*” entre vida o muerte, o entre una cosecha que alimenta a la comunidad y una sequía o tormenta que destruye las posibilidades de su sobrevivencia.

Una categoría crítica esencial vinculada a esta experiencia vital, presente en la obra de Dussel, y asociada a una estética de los dominados y excluidos (2018: 22) es la de *mesianismo*, en tanto “*dimensión comunitaria de la vida*” o “*condición comunitaria de lo político*”. En efecto, esta es la *categoría crítica* que confronta el *fetichismo de la dialéctica de la modernidad* (Bautista, 2015), pues es aquella fuerza que *rompe (desobra)* con cualquier intento de *fetichización de las formas* (lo que Benjamin (1991) designa en el ámbito jurídico-político como “*violencia mítica*”, la vida en función de la hipertrofia de la ley; también presente en el campo estético en las prácticas del “*arte por el arte*”). Esta fetichización de las formas tiene su correlato más incisivo en la fetichización del valor de cambio (lógica medio-fin) sobre el valor de uso (lógica vida-muerte), de la ley/regla por sobre la vida, de la lógica del espectáculo sobre la experiencia vital (Debord, 2008).

Ante esta fetichización opresora, el mesianismo recurre a la imagen del *esclavo*, pues esta encarna la *figura de mayor opresión y exclusión posible* dentro del imaginario occidental. Después tendrá su agravante con la instalación del capitalismo mundial y la presencia del comercio de esclavos africanos. Desde el *esclavo* (aunque igualmente desde el *pobre* o *víctima*) se puede establecer el “*lugar que da verdad*” (Ellacurría, 2007), que es el “*lugar*” de la “*experiencia histórica situada*”, instituyente del sitio desde donde se puede hacer la “*mejor radiografía de la patología del sistema*”. Este dictamen tiene la particularidad (y esto es lo que “*da verdad*”) de no estar restringido a un caso excepcional, como es la víctima en particular, sino desde *ahí* (en tanto *lugar* como categoría crítica) examinar la *patología global del sistema*, caracterizada, en el caso de la modernidad capitalista, por una suerte de “*dialéctica de la embriaguez*” (Benjamin, 1980) (marcada fuertemente por el fetichismo capitalista), esto es, algunos, los del Norte global, gozan de los privilegios, del lujo, de la

embriaguez del exceso y del confort social, mientras coexisten otros, los del Sur, que viven una *sobriedad humillante*, dada la pobreza estructural que los violenta y agobia.

La máxima *mesiánica* sentencia a: “*permanecer en el mismo lugar y bajo la misma forma*”, esto es, “*dejar pasar el final del mundo*” (las formas “falsas” de este mundo, el “orden” de este mundo fetichizado), pues el *tiempo mesiánico*, que es el tiempo del “*aquí y ahora*” (el *tiempo cairológico* a diferencia del tiempo cronológico); el tiempo del *acontecimiento*, de la *ruptura/creación*, desmonta cualquier intento de fetichización del mundo. En este sentido, no es el tiempo escatológico del “fin de los tiempos”, sino una cualidad crítica muy distinta como es el “*tiempo del fin*”; es decir, la categoría destinada para referir al fin de *un* mundo, en el expreso sentido de un sistema de dominación (“Egipto” bajo la figura del *paradigma de la liberación* desarrollado por la teología de la liberación). El punto de fondo aquí es “*permanecer en el mismo lugar y bajo la misma forma*”, como muy bien lo sabía Pablo de Tarso, al mencionar que el *esclavo* más que aspirar a la figura del *liberto*, bajo la forma del “*como si*” (“como si fuese libre”), se *repliega* (*re-vierte, vuelca, retorna*) sobre su misma condición de *esclavo*, bajo la función mesiánica del “*como no*” (“como no haciéndolo”) en la figura del *hyperdoulon* o “el esclavo elevado a la segunda potencia”, en el sentido de *aprehender aesthesisicamente* su subjetividad mesiánica *comunitaria*, centrada en la *vida común*.

Así, se *repliega* el esclavo en su condición *factual*, contingente, histórico-política por antonomasia; rompiendo con todo historicismo y cuyo efecto es la *reversión* (o retrotracción) en torno a su misma condición referencial, histórico-cultural, *excluida, sojuzgada y humillada*. Desde aquí, a partir de las entrañas de un universo regido completamente por la *racionalidad vida-muerte*, se observa cómo el *mesianismo*, en tanto figura crítica del *pueblo*, es decir, analogado crítico (“resto”), como hiperpotencia en la política y como *potencia aesthesica* en el campo estético (Dussel, 2018: 23), se conecta con el *contenido de vida semejante* que existe en cada *subjetividad*, despertando el *dispositivo mesiánico de afirmación de vida comunitaria*, aunque pudiendo atravesar igualmente en este contexto global (colonial) por la experiencia individual, en consecuencia, como dice Dussel (2010), el *dispositivo mesiánico se encuentra en cada uno de nosotros* en la medida en que se activa la interpelación (klesis) por el otro y por la naturaleza igualmente en tanto otro, en suma, expresiones radicales de *exterioridad crítica*. Por tanto, “*quedarse bajo la misma forma y en el mismo lugar*”, es hacer del esclavo un “*hiperesclavo*” (donde el “hyper” no tiene nada que ver con una mirada servil o condescendiente del estado del servidumbre, sino con un indicador de *intensificación vital* (vinculada a la aesthesis) en el sentido de *enraizamiento, arraigo, situacionalidad* y, por sobre todo, de *concientización/organización político-comunitaria*); un *hyperdoulon* (del “resto” del pueblo, de lo popular, la

hiperpotencia), que busca romper con todo tipo de *formación fetichista*, para afirmar en definitiva un *contenido* vital, referencial, corporal, mítico-comunitario.

El mesianismo, por tanto, es una categoría crítica que nos permite, desde la vinculación epistémica crucial entre *lugar/espacio* (*dimensión aesthetica*, contingencia, factualidad) y *contenido* en tanto afirmación de la *vida* y desarticulación de todas las formas impuestas como dominación, *afirmar una referencia vital* (*ética o transontológica*), teniendo que romper (momento anárquico del “tiempo del fin”) con las fuerzas fetichizadas del sistema dominante y opresor. Esta interpelación mesiánica (vocación, llamada), tanto política como estéticamente, en tanto categoría crítica, intenta desgarrar el imperio de las formas, donde su tendencia a la fetichización lleva a implementar la lógica típica moderna, como es la lógica de *sustitución/compensación*. En el caso del imaginario moderno, *lo estético* siempre ha sido una “sustitución” o “compensación” de *lo político*; ejemplo de esto es el imaginario del romanticismo frente a la revolución francesa, las vanguardias frente al fracaso político implicado en la primera guerra mundial o el denominado “boom latinoamericano” frente a la carencia estructural de este continente (Idelver Avelar, 2000). El asunto capital aquí es que la lógica de *sustitución/compensación* es tributaria últimamente de la totalidad, de la lógica *identidad/diferencia* moderna (ya sea por *positividad* como por *negación o negatividad*), es decir, no puede salir de la dialéctica de la dominación.

Para terminar, sólo dos menciones de la operatividad de esta lógica. Efectivamente, esta premisa se visualiza elocuentemente en las investigaciones de Fanon (2009), pues en “Piel negra, máscaras blancas” se hace un diagnóstico de la categoría crítica “*experiencia vivida del negro*” (Soazo, 2018) según la cual éste experimenta una “*nula resistencia ontológica*” frente al blanco, por tanto, siempre desea su *lugar*, convertirse en blanco, pues en el *espacio colonial* el negro sólo se reconoce en “los ojos del blanco” (Wynter, 2009). Aquí las fuerzas de ruptura si no son decoloniales y no despliegan las energías transformadoras corporizadas en la *función mesiánica*, tienen el problema de ceñirse únicamente a la *lógica de sustitución/compensación*, reproduciendo la lógica moderna de dominación, al existir sólo un cambio de jugadores (un cambio óptico) y no de las “*reglas del juego*” que es realmente un viraje (giro/reversión) de orden *trans-ontológico*. Sin embargo, en “Los condenados de la tierra” se aprecia una variación de esta premisa, mediada por la acción de la violencia (no solo explícita sino también implícita, es decir, sistémica, objetiva y simbólica (Zizek, 2009)), buscando ahora romper ya no sólo con el punto de vista y mundo cultural del blanco, sino con el *espacio colonial* en su conjunto (que afecta, aunque con una asimetría brutal, tanto a colonizadores como a colonizados). Para esto “sirve” la categoría política de mesianismo, para *analécticamente* -poniendo énfasis en la *referencia vital*, de la *vida*, de los *cuerpos*, de los *antepasados*, de la *naturaleza*, de los *sueños*, de la *comunidad*- situar una



suerte de “jerarquía” que dé arraigo, *territorialidad, comunalidad, respeto, deber*, como lo hacen los zapotecas en relación con idea de “comunalidad” (Luna, 2010), frente a la hipertrófica lógica del sentido moderno, de la representación/interpretación, de la abstracción, de la medida (mátesis), de la ley y del valor de cambio.

En consecuencia, el contenido mesiánico del “*umschlag/pachakuti*” es “*invertir la inversión*”, donde la inversión es la figura fetichista por antonomasia, pues lo que se invierte, en último término, es la vida por la muerte, la vida por el capital, la vida por la ley; la vida por las formas dominantes de la estética occidental, especialmente en su ominoso maridaje con la mercancía, la moda y la lógica de acumulación capitalista; quedando simbólicamente el “cuerpo patas para arriba”. En este sentido, una *aesthesis* de la liberación debe situar, en primer lugar sensiblemente (materialmente/epistémicamente), el fetichismo del horizonte epistémico moderno, para así dar el marco *sensible vital* (*aesthesis*) para *poner en pie* (últimamente la referencia basal o cuerpo comunitario) lo que ha quedado de cabezas (fetiche) por siglos, reflejando con esta concepción del imaginario aymara desarrollado por Silvia Rivera Cusicanqui (2010b), cómo el *cuerpo de la comunidad política* (resto-hiperpotencia) tiene que volver (*pachacuty, vuelco*) a articularse en su *unidad cohesiva, aesthesica, fundamental*, como fue desmembrado históricamente en 1789, en la figura de Tomás Katari, para así reactivarse siempre políticamente, en la presentización cosmológica del pasado, en la vivencia mítica del mundo de los ancestros, en suma, y parafraseando la idea fenomenológica del “mundo de la vida”, en la liberación de la vida del mundo moderno.

## Referencias

Agamben, Giorgio (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Editorial Trotta.

Agamben, Giorgio (2017). *El uso de los cuerpos*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Avelar, Idelver (2000). *Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo*. Santiago: Editorial Cuarto Propio.

Bautista, Juan José (2015). *Dialéctica del fetichismo de la modernidad*. La Paz: Ed. Autodeterminación.

Beuchot, Mauricio (2006). *Lineamientos de hermenéutica analógica*. Monterrey: Ideas Mexicanas.

Benjamin, Walter (1980). *El Surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea en: Imaginación y Sociedad. Iluminaciones I.* Madrid: Taurus.

Benjamin, Walter (1991). “Para una crítica de la violencia” en: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV.* México: Taurus.

Debord, Guy (2008). *La sociedad del espectáculo.* Valencia: Pre-textos.

Dussel, Enrique (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana II.* Buenos Aires: Siglo XXI Argentina Editores.

Dussel, Enrique (1974). *Método para una filosofía de la liberación.* Salamanca: Ediciones Sígueme.

Dussel, Enrique (2006). *20 tesis de política.* México: Siglo XXI editores.

Dussel, Enrique (2008). “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad” en: *Tabula rasa.* Bogotá-Colombia. N°9 153-197, julio-diciembre.

Dussel, Enrique (2010). “Pablo de Tarso en la filosofía política actual” en: *El títere y el enano. Revista de teología crítica.* Vol I.

Dussel, Enrique (2011). *Filosofía de la liberación.* México: Fondo de Cultura Económica.

Dussel, Enrique (2018). “Siete hipótesis para una estética de la liberación” en: *Praxis. Revista de Filosofía* Número 77, enero-junio.

Ellacuría, Ignacio (2007). *Filosofía de la realidad histórica.* San Salvador: UCA Editores.

Fanon, Frantz (2009). *Piel negra, máscaras blancas.* Madrid: Editorial Akal.

Foucault, Michel (2002). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* Buenos Aires: Siglo XXI editores Argentina.

Hinkelammert, Franz (1984). *Crítica a la razón utópica.* San José de Costa Rica: Editorial Departamento ecuménico de investigaciones (DEI).

Hinkelammert, Franz (2012). *Teología profana y pensamiento crítico.* Entrevista con Estela Fernández Nadal. Buenos Aires: CICUSS-CLACSO.

Luna, Jaime (2010). *Eso que llaman comunalidad*. Oaxaca-México: Colección diálogos pueblos originarios.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010a). *Oprimidos pero no vencidos. Las luchas del campesinado Aymara y Quechwa 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje.

Rivera Cusicanqui, Silvia (2010b). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Santos, Boaventura de Sousa (2013). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago: Lom.

Santos, Boaventura de Sousa (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta.

Soazo, Christian (2018). “Espacio colonial y *aesthesis soberana: praxis decolonial desde la experiencia vivida del negro según Fanon*”. *Revista Pléyade* (próxima aparición).

Wynter, Sylvia (2009). “En torno al principio sociogénico: Fanon, la identidad y el rompecabezas de la experiencia consciente y cómo es ser ‘negro’” en: Fanon, Frantz: *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Editorial Akal.

Zizek, Slavoj (2009). *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Buenos Aires: Paidós.

## Sobre el autor

Dr. Christian Soazo Ahumada

Centro de Investigaciones estéticas latinoamericanas (CIELA)

Universidad de Chile

[Consideraciones generales sobre “Siete hipótesis para una Estética de la Liberación” de Enrique Dussel](#)

## Comparte esto:

- [Haz clic para compartir en Twitter \(Se abre en una ventana nueva\)](#)



- [Haz clic para compartir en Facebook \(Se abre en una ventana nueva\)](#)

 456total visits.