

Deconstrucciones y críticas de las tecnologías occidentales de lo sensible

Deconstructions and criticisms of Occidental technologies of the sensitive

Resumen:

Para comprender las tecnologías occidentales de lo sensible abordamos en este texto una deconstrucción crítica, bajo una mirada arqueológica de los discursos del "humanismo" como antropología-técnica del dominio colonial y una perspectiva genealógica del problema del "Yo" en los campos del "diseño de sí" que concentran el modo estético-sensible de las logísticas del capital.

Palabras claves:

Deconstrucción; antropología; técnica; diseño de sí; estéticas; colonialidad

Abstract:

In order to understand the western technologies of the sensitive we approach in this text a critical deconstruction, under an archaeological look at the discourses of "humanism" as an anthropology-technique of the colonial domain and a genealogical perspective of the problem of the "I" in the fields of "self-design" that concentrate the aesthetic-sensitive mode of the logistics of capital.

Keywords:

Deconstruction; anthropology; technique; self-design; aesthetics; coloniality

Adrián Cangi

Universidad Nacional de Avellaneda /
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina
adriancangi@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0755-6699>

Enviado: 17/03/2021
Aceptado: 24/04/2021
Publicado: 9/07/2021

Sumario: Introducción. 1. Arqueología de los discursos y prácticas antropológico-técnicas. 1.1. De las transformaciones de la identidad humana. 1.2. Del entramado antropológico-técnico. 1.3. Del "diseño de sí" como celebración técnica. 1.4. De los cerrojos represivos. 1.5. Del imperativo estético. 2. Genealogía crítica de las tecnologías occidentales de lo sensible. 2.1. Del canon clásico a las estéticas de la disrupción. 2.2. De la gestión y la gestación de matrices perceptivas. 2.3. De la deconstrucción de la matriz perceptiva moderna. 2.4. De la deconstrucción de la Estética moderna. 2.5. De lo sensible contemporáneo. 3. A modo de conclusión. 3.1. Desde los bordes de la modernidad. 3.2. Matrices perceptivas Nuestro Americanas.

Como citar: Cangi, A. (2021) Deconstrucciones y críticas de las tecnologías occidentales de lo sensible. *Nawi: arte diseño comunicación*, Vol. 5, núm. 2, 23-43.

<https://nawi.espol.edu.ec/index.php/nawi/article/view/913>

[www.doi.org/10.37785/nw.v5n2.a2](https://doi.org/10.37785/nw.v5n2.a2)



Esta obra está bajo una licencia internacional
[Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0.](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Introducción

El entrecruzamiento entre antropología y técnica –saberes que estructuran la matriz moderna– resulta inseparable de la llamada “identidad humana” para comprender los efectos de subjetivación de las tecnologías occidentales de lo sensible. La técnica muestra un régimen general de invención de fines que se piensan en la perspectiva de los medios, pero que valen ellos mismos como fines. Es por ello que las técnicas y las artes están entramadas sin distinción, justo allí donde antaño fuera posible la destitución crítica de los fines. Nuestro presente nos enfrenta a una multiplicación indefinida de los fines bajo una ley propia del capitalismo: la de exponer un valor de infinidad proliferante de los fines y del sentido al que nos introdujo la técnica. Para comprender las tecnologías occidentales de lo sensible, abordamos una mirada arqueológica de los discursos como antropología-técnica del dominio colonial y una perspectiva genealógica del problema del “Yo” en los campos del “diseño de sí”.

1. Arqueología de los discursos y prácticas antropológico-técnicas

1.1. *De las transformaciones de la identidad humana*

Nuestro siglo es el efecto de transformaciones ineludibles sobre la llamada “identidad humana” conformada por “Sujeto”, “Yo” e “Individuo”. Por ello, pensar la caída del humanismo como la enfrentamos en nuestro presente, supone considerar sus derivas sobre la deconstrucción de los sentidos técnico-antropológicos. Derivas expuestas en la consideración del “humanismo” encadenado con un “Sujeto” patriarcal, colonial y especista; con un “Yo” racional, unitario y totalizante; con un “Individuo” concebido o bien como un monismo egocéntrico de una metafísica de la sustancia o bien como una bipolaridad hilemórfica, –aunque ambos casos impliquen un principio de individuación que privilegia al individuo como una relación estable de materia y forma–. “Sujeto”, “Yo” e “Individuo” han sido criticados por el ejercicio de una razón suficiente y afectados por la herida narcisista infligida por Freud (Freud, 2015); han sido desplazados por la crítica a la razón instrumental, en tanto violencia y opresión con fines de dominio objetivo en la época de la imagen del mundo, cuestionada por Heidegger (Heidegger, 1995); han sido problematizados como constituyentes del sentido por la crítica a la filosofía del lenguaje realizada de distintos modos por Foucault, Deleuze y Derrida (Foucault, 1968; Deleuze, 1989; Derrida, 1985); han sido descentrados por teorías de la ontogénesis que privilegian los procesos de individuación antes que las formas individuadas, como lo ha planteado Simondon (Simondon, 2009).

En la filosofía de los siglos XIX y XX se produjeron problematizaciones en torno a la “identidad humana”, a partir de cuestionamientos procedentes de la ciencia que fueron asumidos por las teorías de los campos y corpúsculos, de los cuantos y de la mecánica ondulatoria, de la complementariedad metaestable y de la génesis del cristal; teorías que valoran las indagaciones de la física y de la química ejerciendo la crítica de las formas *a priori* en favor de procesos de gradación de intensidades dispares. En este contexto sustancia, forma y materia son sustituidas por procesos de formación que privilegian la energía potencial, la diferencia de magnitudes, la resonancia interna, para pensar la ontogénesis

de la individuación de lo viviente (Simondon, 1996). Este enfoque permite abordar a los seres vivos como problemáticos y plenos de regiones de incertidumbre. En la segunda mitad del siglo XX se disputa la concepción de la información, o bien como potencial dispar vinculada a la ontogénesis de la individuación o bien como sistémica de señales que conduce a los sistemas de control y de auto-organización de la inteligencia artificial (Simondon, 1996; Deleuze, 2019). Es en esta segunda línea donde se concibe el privilegio de los estudios "posthumanos", indagados por la cibernética, las biotecnologías y la biogeofísica.

La insistencia sobre una "identidad humana", como reserva del humanismo técnico-antropológico, parte de la búsqueda de rasgos comunes para definir a la especie con un claro objetivo político de dominio. Detenerse en la aptitud para el lenguaje de doble articulación, en el patrimonio genético hereditario y en la unidad cerebral supone disponer al individuo biológico y cultural bajo la noción de "Sujeto", que desemboca en un "Yo" con pretensión unificadora de las experiencias vitales y culmina en un "Individuo" que privilegia la estabilidad individuada. De aquí se desprende el sujeto moral de deberes y derechos que se eleva por encima de la naturaleza instintiva a través de procesos de inhibición herederos de las prácticas ilustradas y de sus métodos de lectoescritura propios de los territorios tecno-míticos de la modernidad. Esta lógica antropológica vio su reverso fatal en los proyectos coloniales y en los campos de exterminio. Sendero que solo nos conduce hacia la expresión "la vergüenza de ser hombres", como supo decirlo Primo Levi (Levi, 2000). Michel Foucault fue preciso al dudar de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (Foucault, 1964), como fuente del valor de los humanismos antropocéntricos y de su jerarquía sostenida en una construcción de la demiurgia del saber de un sujeto universal técnico, que se dice esencial, racional y autónomo en relación al medio en el que concibe los dispositivos de su dominio.

1.2. *Del entramado antropológico-técnico*

Parece absurdo en nuestro presente separar las tramas orgánicas, técnicas, textuales, míticas y políticas del tejido semiótico tecno-científico. Los laboratorios del mundo de la tecnociencia destinados a un diseño transgénico, propios de los imperios tecnocientíficos y biotecnológicos han reducido las metáforas a tecnologías de ingeniería genética y los entes a culturas tecnológicas. Somos parte de estos entes y formamos el sistema de coordenadas cartesiano de un espacio imaginario de numerosos programas de investigación. Las fronteras entre animales, humanos y máquinas han sido franqueadas por la cibernética que ha homologado modelos matemáticos, informacionales y biológicos buscando la llamada "inteligencia artificial"; los límites biológicos han sido traspasados por las ciencias de la vida que han revelado "regiones de incertidumbre" o de "inestabilidad morfogénica" al pensar los umbrales entre especies; los límites de la tierra han sido puestos en cuestión por una biogeofísica que expone la "intrusión de Gaia" y su reverso en la figura del mayor depredador energético conocido como "Antropoceno". A pesar de todos estos torbellinos de fondo, el fin de lo humano como "identidad humana", tal vez no sea deseable cuando pensamos en el optimismo de la evolución genética de la vida sintética del diseño de clones a la que nos conducimos junto al agotamiento de la tierra. Aunque

tampoco parece deseable una defensa de una humanidad con pretensiones jerárquicas, coloniales y especistas que ha extendido su dominio hasta agotar lo viviente o disponerlo a su servicio, liquidando a su paso otros modos de vida humana y no-humanas que despliegan otra ecología social con el medio.

Como lo planteó Donna Haraway en *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza* (1995), nos convertimos en productos tecnológicos de niveles más profundos de lo que nos es dado comprender. Sin embargo y a pesar de ello, el *pathos* de los juegos políticos se expresa sobre el horizonte de lo humano, y es aquí que debería distinguirse con cautela el “no-humanismo” del sistema y el “no-humanismo” como un más allá del hombre; uno supone su aniquilación maquínica, mientras que el otro implica su desborde ilimitado. Es en la diferencia entre ambas alternativas que se juega la historia de nuestro tiempo como el que experimenta la caída del humanismo y la transformación técnica de los regímenes sensibles. Ante este escenario antropológico y técnico parece posible abordar la caída del humanismo en tiempos de antropodicea en el mismo movimiento simultáneo de una celebración del “diseño de sí”.

1.3. Del “diseño de sí” como celebración técnica

La función celebratoria del lenguaje parece aún más poderosa que la función crítica. Afirmar la gratitud auto-referencial resulta una génesis del lenguaje mismo. Por ello es posible decir que las lecturas profanas de los Evangelios nunca se desprendieron de un género sacro-eulógico de auto-alabanza colectiva, que culminará por convertirse en auto-exaltación individual moderna. Esta auto-exaltación de carácter afirmativo es la base del “diseño de sí” contemporáneo. Hemos encontrado por esta vía el sendero humanista y ciudadano de un unificado proyecto teológico-político que culminará por servir al auto-ensalzamiento mundano de las sociedades democráticas para conformar sus prácticas morales. Estas ego-técnicas maceradas por la Buena Nueva fueron “mejoradas” por los discursos de la modernidad, como la transformación del lenguaje cuyo sentido es festejar o celebrar, y a partir del cual la auto-alabanza alcanzó su potencia en los procesos religiosos y laicos, como auto-percepción, auto-programación y auto-definición destinadas a un “diseño de sí” y a un potencial de una especie que al glorificarse se concibe como inmortal. Pero hizo falta que entre Stirner y Nietzsche se diagnosticara la muerte de Dios, del Hombre y del Espíritu. En este acto cambia de orientación la gran ficción de Occidente: el diseño del alma pasa a ser un diseño del cuerpo, aunque sabemos que la separación entre alma y cuerpo forma parte de una de las grandes fabulaciones sobre la que pivota la cultura ilustrada.

En la tradición cristiana la ética ha estado siempre subordinada al régimen sensible (*sintiendum*), es decir al diseño del alma por las técnicas de los ejercicios espirituales. Los tratados teológicos permiten visualizar las reglas de este “diseño de sí” con vistas a los ojos de Dios. Boris Groys ha sostenido en *Volverse público* (2010) que el monopolio de la buena convicción del empresario de uno mismo se ha convertido en un “diseño de sí”. Claro está que el “diseño de sí” es una empresa del siglo XX de carácter inductivo, cuyo fin es modelar miradas y comportamientos, objetos y cuerpos, caracteres y

tendencias con el objetivo explícito de diseñar al “Hombre viejo” en “Hombre nuevo”, pero Hombre al fin. El proyecto utópico del diseño de las cosas se transforma en el diseño del sujeto para la “visibilidad pública”, como cuerpo autónomo y performativo que releva al diseño del alma. El humanismo letrado, ilustrado y pedagógico ha tenido como fin el de preparar los problemas del “diseño de sí” que se constituyeron bajo algunas preguntas: por la manifestación del sujeto (cómo quiere manifestarse), por la manera de darse del sujeto (qué forma quiere darse) y por el modo de presentación ante la mirada del otro (cómo quiere presentarse). Estas preguntas por la manifestación, por la forma de darse y por el modo de presentarse, culminan en un neoliberalismo propio de una cultura donde todo se pretende a la medida de sí y para su satisfacción inmediata, más allá de las relaciones sociales y de las instituciones en vías de disolución.

El “Yo” moderno supo preparar la “contracción de sí” que tendrá un progresivo problema para abrirse hacia el otro, mientras que el “Yo” contemporáneo (en épocas de un sujeto autónomo y performativo sometido al goce infinito del ver) reúne en una sola lógica por efectos de un tecno-capitalismo farmacológico y pornográfico (Preciado, 2008), las tramas del goce y del “diseño de sí”. El cristianismo está en la base de esta genealogía porque impuso una verdad sobre el sujeto modelando el alma y trabajó sobre las restricciones del cuerpo por vías de los agentes morales para interiorizar el goce. Foucault siguiendo el problema de *La genealogía de la moral* de Nietzsche, bajo la pregunta antigua “cómo podemos conocernos a nosotros mismos”, supo desagregar los valores morales en las circunstancias en los que surgieron (Foucault, 1988). Con aguda inteligencia se detuvo en la historia de los modos con los que fueron manipulados y modificados los cuerpos entre el mundo antiguo y el cristianismo. La ética griega muestra que la ocupación por los cuidados de la conducta para consigo mismo y para con los otros resulta tanto más importante que los problemas religiosos. Estas prácticas de sí mismo tuvieron cierta autonomía en la antigüedad, que más tarde perdieron con el diseño del alma en las instituciones religiosas y pedagógicas que persiguen una moral de renuncia. Entonces en una primera mirada, el “cuidado de sí” se opone al “diseño de sí”. Este último gran arte proyectivo del diseño como logística del capitalismo, que conduce una biopolítica de los modos de subjetivación, tiene lugar cuando el alma es objeto de una moral ascética de renuncia más que de una transformación en relación con los otros y cuando el cuerpo se convierte en soporte autónomo y performativo para una visibilidad pública.

1.4. De los cerrojos represivos

Los cerrojos represivos modelaron la historia de hombres y mujeres, hasta convertirlos en parte de un humanismo antropo-técnico fármaco-pornográfico que se ocupó de aquellos que no pueden por sí solos. Y allí vemos como millones de personas requieren de exhibirse en escenas en la web en un “porno de sí”, como reducción del sujeto a un goce infinito de actuar y ver. El fantasma requiere de cada quien un “diseño de sí” para una cultura de algoritmos, en la que la escena se convierte en el requisito para conocerse solo al ser visto. Quien no es visto públicamente revela la máxima angustia. El deseo de visibilidad performativa se expone en plataformas que estando en manos de pocos,

permiten la exhibición sin permiso de millones con deseos apremiantes de ser vistos en su intimidad. Esta visibilidad pública de la infelicidad psíquica del deseo es la que parece reunir simultáneamente mutación antropológica y decadencia. En nuestras sociedades de control pos-disciplinarias, la tecno-bio-política está operando sobre la determinación de cómo apropiarse de las vidas, al costo de una infelicidad psíquica donde la “visibilidad pública” ha devenido central.

Es posible percibir de modo arqueológico y genealógico que el “cuidado de sí” perseguía un conjunto de prácticas reflexivas para la libertad, donde la libertad se constituye en la condición ontológica para una ética. Por el contrario, el “diseño de sí” se volvió la obligación imperativa del auto-diseño como presentación estética y servidumbre voluntaria. Está por verse aún en qué medida se conserva un riguroso trabajo ético en una superficie estética, cuando la vida y el arte resultaron subsumidos en el diseño total de los comportamientos. En un mundo del diseño total como el nuestro, hombres y mujeres se transforman en una cosa diseñada mientras que el “diseño” ocupa el lugar de la religión inconsciente del capital. En esta proyección de una imagen del mundo para el goce infinito, cuyos objetos privilegiados no son solo el museo y las momias a ser exhibidas sin fin sino la performance sexual escénica amateur, es en donde se celebra el lenguaje en una conectividad masturbatoria sin otro límite que la obediencia o la infelicidad psíquica.

1.5. *Del imperativo estético*

“Imperar” significa “comandar”, “disponer”, “gestionar”. El imperativo categórico es un comando para la gestión, una ley con validez universal para la acción práctica que tiene su fin en la ética. El humanismo ha fracasado porque el imperativo ético se transformó en un imperativo estético, donde el diseño se multiplica en todas las prácticas de la existencia. Podemos decir por fin que el “cuidado de sí” como práctica ardua ha dejado lugar a un “diseño de sí”, diseño pleno de efectos que modelaron la manifestación del Yo como auto-diseño y auto-posicionamiento en el mundo. Nietzsche anticipó este modo de vida en el que el sujeto tiene interés vital en la imagen que le ofrece el mundo exterior, y lo hizo con la frase “moral de rebaño”. En *Más allá del bien y del mal* (1886) percibió en las prácticas morales que el movimiento democrático constituye la herencia del movimiento cristiano. Y supo ver que si eso se desarmaba nadie podía escapar del auto-diseño en el que cada quien puede con su deseo, fabular de verse a sí mismo como artista. Como lo plantea Groys (2010), esto se tornó en una obligación, en tanto estamos condenados a ser nuestros propios diseñadores en logística última del capital. Comprobamos que, en el afán de controlar a la barbarie en un ambiente artificial, para reemplazar los déficits orgánicos por potencias del lenguaje como las del diseño de un alma bajo control de Dios, una sociedad como la moderna deja de tener interés en el alma para pasar al interés en el cuerpo individual en un entorno político. Y es este proceso de transformación el que heredamos en el presente.

Entre las actitudes creadoras de vida y afirmadoras del mundo, la mayor provocación que Nietzsche introduce es la de encarnar un modo de ser activo, en el que cada quien se diseña para la generosidad del derroche. Nada tiene que ver esta generosidad del gasto o del derroche, con el “diseño de sí”

del “empresario de uno mismo”. Este empresario de cuño neoliberal y activo participante eulógico, puede considerarse el vector de una antropodicea. Pascal supo anticiparlo en sus *Pensamientos* (1669) cuando critica el “amor propio” como la base de las fuerzas del engaño. Lo que zanja la relación entre un diseño para la generosidad y un diseño para el ahorro, es la figura del crédito-deuda. Es cierto que los discursos eulógicos están vinculados a la auto-alabanza de una economía de la generosidad. Sin embargo su reverso es la deuda y el resentimiento. El diseño afirmativo para el gasto resulta más cercano al “cuidado de sí” antiguo que al de la racionalidad del ahorro. El diseño de sí y el empresario de uno mismo se han articulado como una tendencia de una ética protestante del trabajo y del ahorro capitalistas, porque siempre tienen la expectativa de ahorrar más de lo que invierten haciendo de la vida una empresa para el rédito económico. Entonces, la “inocencia del devenir” como un arte del derroche vital y afirmativo de la que habla Nietzsche, alaba la generosidad explícita o la virtud que se regala, pero nunca el monopolio del ahorro que se diseña.

La compleja máquina social que asumió la tarea para gobernar la emergencia del denominado “derrumbe de los valores tardo-modernos” –bajo el nombre de “gobierno de la emergencia o neoliberalismo”– constituye una respuesta expresa a la crisis de la civilización moderna que se revela en la innovación social y en las decisiones políticas. Esta compleja máquina se nutrió de la “mutación antropológica” y del “diseño de sí” que la naturaleza europea del siglo XX había registrado bajo la etiqueta de la crisis de la civilización, impulsada por Nietzsche y Heidegger en el anuncio del nihilismo como ocaso de lo humano y dominio de la técnica. El nihilismo culminó al fin por constituirse en el propulsor cotidiano del aparato de gobierno del “orden cósmico”. La intuición del neoliberalismo fue la de reposicionar la máquina gubernamental en el interior de un tejido fluctuante, caótico y aparentemente pre-político, para guiar desde allí el proceso de generación y diseño de las convenciones. Por ello, bien comprendido, Foucault en su analítica no es en absoluto un pensador neoliberal. Un aparato de gobierno modelado según los mecanismos del mercado se traduce al final como una celda diseñada en la que cada individuo es forzado a adaptarse a los imperativos categóricos interiorizados y a las deliberadas formas del diseño del poder.

Resistir a las prácticas neoliberales de gobierno solo es posible en el mismo plano del adversario. En este caso se trata de verificar en el “diseño de sí” la construcción de “convenciones creativas” que son parte de una batalla cultural pero que no es posible entender sin una batalla política. La lucha política decisiva en una sociedad de “gubernamentalidad global” de naturaleza hipermoderna, se enciende en torno a la producción normativa. La individualización por sujeción depende de dos lógicas articuladas del capitalismo actual: reforma productiva sostenida sobre elementos meritocráticos y competitivos, ineludibles en un modelo social de individualización extrema y creciente. Ciertamente que el doble movimiento articulado pivota sobre el diseño de las conductas performativas y sobre los elementos morales para la producción de subjetivación. La tendencia a la individualización permanente del “diseño de sí” no resulta autónoma de una precarización laboral y de una dependencia asistencialista. Prácticas como “resiliencia” y “asistencia” avanzan juntas como parte de la paradoja

neoliberal, y son el resultado de un capital humano cognitivo individual a ser gastado en el mercado al ritmo de las preguntas por la manifestación del sujeto (cómo quiere manifestarse), por la manera de darse del sujeto (qué forma quiere darse) y por el modo de presentación ante la mirada del otro (cómo quiere presentarse). En una época de conectividad generalizada que se ha convertido en una inteligencia cognitiva o en un modo de producción inmaterial, diseñarse a sí mismo no escapa a la servidumbre voluntaria por el deseo de acatar los imperativos inconscientes normativos y supone haber asumido en el “sí mismo” unas condiciones de producción. Habrá que buscar allí los “restos” de las cartografías de los cuerpos sensibles que van a ligarse de un modo inesperado, para intervenir sobre una potencia elegida, voluntaria o involuntaria de salida. Vale recordar a Foucault: “si no hay una gubernamentalidad autónoma, es necesario inventarla” (Foucault, 2010).

2. Genealogía crítica de las tecnologías occidentales de lo sensible

2.1. Del canon clásico a las estéticas de la disrupción

Nuestro problema se centra en la revisión de las marcas sensibles –entre la fuerza del trazo y la formalización (Derrida, 1997) – que en la tradición se conocieron como *sintendum communis* y que relevan la existencia de formas de visibilidad e invisibilidad en una comunidad. Abordamos estas marcas según la noción de “matrices perceptivas” –consideradas como un modo de saber perceptivo o “percepto” (Deleuze & Guattari, 1993) – que se encuentran organizadas por un dispositivo de saber/poder histórico que fabrica actos icónicos y una posición del observador (Crary, 1990). Matrices perceptivas que resultan inseparables de aquello que Foucault consideró central para pensar la genealogía, como una forma histórica que puede dar cuenta de la constitución de saberes, discursos, tecnologías, dominios de objetos, sin tener que hacer referencia a un sujeto (Foucault, 1980). Arribamos de este modo a la noción de “matrices perceptivas” –consideradas como un dispositivo analítico genealógico que puede dar cuenta de la constitución del sujeto dentro de un entramado histórico y comprendidas como modos de transmisión emocional y de aprehensión subjetiva, tal como las percibió Nietzsche en los *Escritos sobre retórica* (1872-74) – porque vinculan los regímenes canónicos con sus modos de transformación. Es en el seno de comunidades abiertas donde vemos emerger el sentir común, cuyos modos heterogéneos y contradictorios se relacionan con “maneras de hacer” y con “modos de ser”, porque éstos aparecen menos centrados en el sentido común de identidades fuertes y cerradas sobre sí. Y si el idealismo de los siglos XVIII y XIX construyó una disciplina dentro de la filosofía que fue la Estética, su finalidad fue fundamentalmente definir un canon, es decir un repertorio de obras a las que se les atribuyó su condición de patrimonio de la humanidad, con su consecuente teoría de lo “bello”, con su doctrina del “gusto” educable a la luz de la razón y con una definición del “genio” que separaba claramente lo “popular” de lo “ilustrado”.

Entendemos, con el filósofo francés Jacques Rancière, la noción de “reparto de lo sensible” como el sistema de evidencias sensibles que da cuenta de la vida estético-política de esas comunidades (Rancière, 2009). Por eso cuando hablamos de “Estéticas contemporáneas” pretendemos abordar lo

que incomoda desde sus bordes y sus afueras a las matrices perceptivas de ese canon moderno propio de una “colonialidad del saber”, que opera dentro de un sistema-mundo Moderno-Capitalista-Colonial, lo que hace vacilar a las nociones de arte, belleza, obra o artista. Se trata de un modo de abordar el régimen de funcionamiento de lo sensible y de los lenguajes de las artes como matriz discursiva, para evidenciar las relaciones entre formas de la experiencia sensible y normas reguladoras del saber/poder. Creemos que no hay manera de interrogar el presente sensible sin la necesaria interpolación del tiempo histórico, para leer la singularidad de los modos de hacer, de producir y de gestar obras. Y en ese sentido el adjetivo “contemporáneo” predica el carácter disruptivo del pensamiento estético en la actualidad y devela las fuerzas que operan en su conformación histórica. Para que haya estética se precisan de una mirada y de un pensamiento que identifiquen aquello que se presenta como lenguaje de las artes. Dicha identificación supone un proceso complejo de diferenciación. Entonces, la estética no designa una disciplina, tampoco una división de la filosofía, sino una idea o imagen del pensamiento como ser de lo sensible. Es preciso que se vea bajo este nombre el producto de un arte, el análisis inmanente de sus procesos de formación y la singularidad de sus procedimientos como modos expresivos. No se trata de una mera imagen o de la semejanza de hecho en las que sólo se juzga la legitimidad del hacer de una práctica expresiva. Se requiere que se perciba otra cosa en el hacer que el producto de un arte como ejercicio normativo del saber/poder.

2.2. De la gestión y la gestación de matrices perceptivas

Estamos dentro de la matriz perceptiva Moderno-Capitalista-Colonial que supone un olvido histórico sobre la génesis de las condiciones de vida presente y donde casi no se puede evaluar el pasado. Un dispositivo de saber y poder como éste dejó de lado otros modos de percibir y de vivir. Aunque pertenezcan a distintos dispositivos de saber y poder, hay un velado aunque potente trazo que vincula desde las “tecnologías del yo” de cuño cristiano que acompañaron a la Conquista de América hasta las actuales “tecnologías del diseño de sí y de la existencia” que culminaron por organizar de modo psicofísico las superficies del cuerpo y la experiencia sensible. En tal matriz perceptiva y anímica se trata de reconocer el “suplemento técnico”, a partir del cual los fines se dirigen hacia una actividad “gestora” de medios, que no parece tratar únicamente con “potencias” inventivas del orden de la “gestación” sino con variados modos de actuación histórico, social y cultural que en su auto-finalidad operan como formas de la “gestión”. Las transformaciones técnicas que acompañan a los dispositivos de saber y poder históricos acontecen en el seno del propio producto y se consuman en modos de subjetivación. A este estado de la técnica puede llamárselo como “gestión de un proceso de gestación”. Esta gestión sin embargo se diferencia, o bien sí es operativa y maquinica o bien sí es gestante y transfiguradora. Ambas residen en el acto de consumir, pero se distinguen por el grado de intervención crítica humana. La técnica muestra un régimen general de invención de fines que se piensan en la perspectiva de los medios, pero que valen ellos mismos como fines. Es por ello que las técnicas y las artes están entramadas sin distinción, justo allí donde antaño fuera posible la destitución crítica de los fines por la autonomía del arte. Nuestro presente nos enfrenta a una multiplicación indefinida de

los fines bajo una ley propia del capitalismo: la de exponer un valor de infinidad proliferante de los fines y del sentido al que nos introdujo la técnica. Pero tal vez no podamos decir de modo equivalente de las potencias de invención del entramado técnico y de las transformaciones artísticas, en tanto que la gestación de la invención artística es inseparable del "*pathos* de la distancia crítica" y de la "diferenciación de cualquier identificación mimética". Por ello "gestar" no supone solo una ejecución automática sino una re-creación transfiguradora de la existencia y de sus matrices perceptivas. Pero entendemos bien lo resbaloso de esta frontera.

La "Tecnología", "Planificación" y "Producción" alcanzaron la dinámica y atributo de los dioses bajo la movilización total planetaria por vías de la técnica moderna en la época de la imagen del mundo. Aunque no parece ya haber en nuestra contemporaneidad ni un dios arquitecto o relojero, ni ningún demiurgo o constructor supremo. En nuestro presente parece haberse diluido cualquier legitimación de una arquitectura del fundamento. Se suman hoy edificación y conexión por saturación acumulativa. Un movimiento autónomo de las técnicas responde a demandas que provienen de ellas mismas, y culminan mostrando que materiales y fuerzas, concebidos como potencias del vapor, gas, petróleo, electricidad, átomo, cibernética, computación numérica, despliegan posibilidades no pensadas ni estructuradas para la historia de los regímenes sensibles (Nancy, 2013). Entonces, "gestar" y "gestionar" se unen y se separan en el umbral entre reproducción automática y re-creación transfiguradora.

2.3. De la deconstrucción de la matriz perceptiva moderna

Sabemos que la máquina es maquinada, y por ello es un problema antropológico, pero admitamos que el átomo y la cibernética primero y el silicio y el deuterio luego, han cambiado nuestra concepción de los fines. Y América está montada sobre esta condición mineral y sobre la historia de una explotación mineral. Tal vez vale recordar que aquello que estructuró la representación que organiza el pensamiento occidental proviene de la oposición entre naturaleza (*physis*) y técnica (*tekne*), consagrada por Aristóteles y por varios siglos de maduración, a una "idea de la técnica". Idea dirigida en la técnica moderna a aquello que Heidegger designa como "el último envío del ser" (Heidegger, 1996) –como el dominio técnico que al añadirse a la naturaleza construye la idea misma de naturaleza– porque abre fines que ella misma ignora en su auto-finalidad. El imaginario moderno de la ciencia-tecnología y de la relación saber/poder colonial, organiza desde la Ilustración el sistema-mundo capitalista y la expansión colonial de Europa, que conlleva una ruptura definitiva de una concepción orgánica de la naturaleza y de la unificación del hombre con el conocimiento. "Sujeto", "Yo" e "Individuo" modernos resultan abocados al control racional del mundo, y con ello a la supresión de los sentidos y del cuerpo viviente de la experiencia. Las Ciencias Humanas se ubican en la gestión moderna del mundo en un punto de observación previo a la experiencia, que al mismo tiempo parece no poder ser observado, pero que debido a su necesidad lógica no puede ser fácilmente puesto en duda. Esto es lo que hace posible que la cultura europea desde el siglo XVI, haya introducido una epistemología como matriz perceptiva de la dimensión del poder. El objetivo de este modo de observación y de este tipo de observador es el



Imagen: Juan Carlos León.

de introducir un “punto cero” y una “doxa”, que condujeron a cualquier otra forma de saber ancestral y cultural a la lejanía del “exotismo” o del “primitivismo”. De este modo, la reconstrucción racional de la evolución histórica de la sociedad, realizada por la cultura europea, sirve para afianzar la identidad racial y especista frente a otras culturas dentro de sus colonias. Esta es la alianza entre el *ego cogito* y el *ego conquiro*, señalada por Enrique Dussel (1994) para mostrar la génesis de la idea del mito moderno eurocéntrico de dominio sobre la naturaleza.

Hoy sabemos que la inmanencia de ese complejo “suplemento” técnico de la naturaleza posee su propia ley de funcionamiento, al mismo tiempo que introduce lo que “destruye” y “deconstruye” esta idea. Comprendemos aquí el término “deconstrucción” como una “destrucción” y no como una “demolición”, en la dirección que Granel y Derrida (1989) le asignan a la “destrucción” (*Destruction*), propuesta por Heidegger de la ontología, cuyos efectos son las destrucciones existencial y estética. “Construcción” y “deconstrucción” se pertenecen de manera estrecha. Todo aquello que se construye según una lógica de fines y medios se deconstruye en su límite por la búsqueda de nuevos fines. Vale aclarar que bajo la idea de “Proyecto Moderno” vive el paradigma arquitectónico de la construcción, como composición, estructura y ensamblaje para una finalidad perceptiva de la noción de “mundo”. Es este paradigma estructural el que es llevado a su límite en nuestro presente, dejando lugar a un conjunto “no ensamblado” que funciona como un entramado técnico lábil y en el que no aparece un principio de coordinación orgánico. Enfrentamos un tiempo donde la yuxtaposición técnica no parece responder a ningún sentido estructural de coordinación, aunque ésta expresa el movimiento sin fin de construcción-destrucción del conjunto sin distinción entre “naturaleza” y “arte”. El “universo” moderno como esquema de construcción ha dejado lugar al “multiverso” contemporáneo como esquema de proliferación. El paradigma constructivo ha dado lugar al amontonamiento inestable, móvil, plástico y metamórfico donde se vuelve menos posible distinguir “sujeto” y “objeto”, “naturaleza” y “hombre”. De cualquier modo, la técnica es un fin de la naturaleza que no proviene del exterior. Y de allí surge la idea de “inteligencia técnica” o de “inteligencia artificial”, aún anudada a la idea de gestión por un “designer” en relación a un “design”, que ha sido excedido por lo ilimitado de las manipulaciones genéticas o financieras dentro de una ostensible crisis ambiental del planeta.

2.4. De la deconstrucción de la Estética moderna

No creemos ni auspiciamos ninguna Estética que se reclame universal, que se valide por algunos y consecuentemente para todos. La fórmula que se acuña en una larga tradición occidental es que “la verdad es igual a la belleza y la belleza igual a la verdad”. Fórmula que no tiene sentido ninguno a luz de la historia del siglo XX hasta nosotros. Más bien debe leérsela como una manera canónica reaccionaria perteneciente a la conformación de un dispositivo de saber y poder Moderno-Colonial-Capitalista. Para este dispositivo se dirime una confrontación de pares sin solución: “intuición” o “concepto”, “sensualismo” o “espiritualidad”, “racionalidad” o “religión”. Como supo mostrarlo Ernst Cassirer en *El mito del Estado* (1947), la gran querrela por la Estética moderna es una batalla política por lo sensible que confronta a Ilustrados y Románticos. La Ilustración solo puede concebirse bajo

la palabra "Imperativo". Volvemos sobre el fondo del problema. Como dijimos, "Imperar" significa "comandar", "disponer", "gestionar". El imperativo categórico es un comando para la gestión, una ley con validez universal para la acción práctica que tiene su fin en la ética. Imperar quiere decir en el lenguaje de Kant, "obrar" en el modo de tratar a la humanidad tanto en tu persona cuanto en la persona de cualquier otro, siempre en un tiempo como fin y más simplemente como medio (Kant, 1990). El imperativo categórico es una ley práctica de la razón que impone al conocimiento sensible la obediencia. Obediencia en el sentido de un comando que se dispone para la gestión en la escucha de la voz que dice: "Obra como si la máxima de tu acción debiera ser levantada de tu voluntad a ley universal de la naturaleza" (Kant, 1990). La Ilustración es la sociedad que enaltece la racionalidad, la ciencia, la técnica y la industria como programa para re-encantar el mundo sensible y político bajo el imperativo categórico. La tradición Romántica fue la primera contra-reacción que retorna al mito y a la fe como un modelo para contraponerse al desencanto del mundo producido por la industrialización y la devastación global sin dejar de evocar un imperativo estético. El núcleo del debate puede verse entre *Filosofía del Arte* (1802) de Schelling y *Lecciones de Estética* (1835-38) de Hegel, entre el mito como matriz de la reproducción sensible y motor cultural y la gnoseología conceptual bajo la apariencia sensible de la Idea.

Esta tensión retorna en *La crisis de las ciencias europeas* (1936) de Husserl, como crisis de la racionalización moderna. Esta crisis comienza con los modelos de matematización de la naturaleza que conllevan la pérdida de la experiencia histórica, de la intuición, de la sensualidad y de la religión. Un mundo *more geométrico* bajo la gestión matemática de la vida coloca a la ciencia en su límite. Para conjurar este poder, Husserl propone un retorno a la historia y al mundo sensible de la vida. Husserl, como la tradición romántica de Schelling, ven en la historia la más alta autoridad y la fuente principal de nuestras acciones. Por ello la Estética moderna europea oscila en un ciclo de repeticiones sin fin entre "desencanto" y "reencanto", entre Iluminismo y Romanticismo. Más allá del polémico ensayo de antropología simétrica *Nunca fuimos modernos* (2007) de Bruno Latour, donde se exponen las prácticas de traducción y de purificación. La primera, mostrando la combinación entre lo natural y lo cultural bajo el nombre de "híbridos"; la segunda, creando zonas ontológicas entre humanos y no-humanos destinadas a una "partición" entre naturaleza y cultura- vale sostener que a pesar de esta discusión no se interrumpe el ciclo de las repeticiones de la querella entre el "concepto" Ilustrado y el "mito" Romántico.

De esa querella ha quedado un modo de hacer para los contemporáneos. La estética contemporánea es el nombre de un discurso que tiene como objeto la idea de una relación discordante entre un modo de hacer singular y una institución normativa. Se trata de un régimen paradójico que hace confluir novedad y regularidad, anomalía e identificación normativa. Subrayamos que bajo este nombre se convoca tanto la relación entre la pura pasividad y la actividad voluntaria, como lo inapropiado en tanto constitutivo de la percepción y del pensamiento. Entonces, la Estética designa un régimen general perceptivo y de pensamiento del arte que conlleva un modo de discurso interpretativo, que no

corresponde ni a categorías exteriores a la obra ni a procedimientos no relacionados con la singularidad del objeto. El discurso interpretativo acerca de la cualidad singular de los productos del arte no debería provenir de categorías trascendentes sino de la propia inmanencia material y estilística de la obra. En la tradición del arte occidental, bajo este nombre, se producían los acuerdos normativos para una naturaleza humana entre una facultad pasiva y una facultad activa, con relación a la determinación de los regímenes representativos. Hoy ya no nombra estos acuerdos sino el pensamiento de cada nuevo desorden del *sensorium*. Creemos que bajo la querrela entre un linaje Ilustrado y otro Romántico, se ha formado durante dos siglos “una singularidad incómoda” que afectó al pensamiento, interrogando las condiciones inconscientes del objeto de arte y las promesas de una nueva sensibilidad por venir, motivada por una transformación en el reparto político de los regímenes de aparición sensibles. Sin embargo, resulta crucial comprender cómo abordar los nuevos desórdenes sensibles de nuestra contemporaneidad a la luz de la colonialidad del saber.

2.5. De lo sensible contemporáneo

Entendemos como contemporánea la pretensión de cualquier consideración que intente rendir cuenta de aquello incómodo a su tiempo. Comprendemos con Nietzsche que “lo contemporáneo es lo intempestivo”. Como si dijéramos que sólo de modo “inactual” se puede rendir cuenta de la “actualidad” del tiempo. Nietzsche sitúa su pretensión de “actualidad” o de “contemporaneidad” respecto al presente en una “desconexión” y “desfasaje”. No se trata de un espíritu nostálgico, sino de una inteligencia que al no poder escapar a su tiempo se adhiere a él, mientras toma distancia celebrando el anacronismo. Contemporáneo es aquel que percibe la oscuridad que proviene de su tiempo actual, inscribiendo una “cesura” y una “discontinuidad” que divide al tiempo, para establecer una relación especial “entre tiempos”, entre el “actual” y el “desfasado”. Compartimos con el filósofo italiano Giorgio Agamben que el contemporáneo es aquel que percibe la oscuridad del presente y por ello divide e interpola el tiempo, para ponerlo en relación con otros tiempos, y así poder leer de modo inédito los efectos de la historia en la interrogación del presente (Agamben, 2008).

Los filósofos iniciadores de la Estética, entre Kant y Hegel, dejaron de ocuparse de las “maneras de hacer” para avocarse a las “formas de ser sensibles”. Conservamos de la tradición la idea que designa a la estética como el pensamiento acerca de los productos del arte –percibidos y pensados como un intervalo de ruptura– en relación al modelo de adecuación a las normas de representación (*mimesis*). Entre Aristóteles y Hegel la *mimesis* sirvió para armonizar lo productivo y lo sensible, el cálculo de las obras y el puro efecto. Discutimos durante la modernidad esa noción de *mimesis* que trasladó tal praxis del espacio de lo ficcional al de la repetición de los modelos, y que incluyó una moralización de temas y estilos. De la tradición antigua a la moderna, la relación entre *poiesis* y *aisthesis* crea un régimen representativo acerca de lo que se entiende por gusto. El doble rostro de la estética ha sido el de crear una naturaleza humana educada en el gusto y una naturaleza social comprometida con los valores hegemónicos de su tiempo. Bajo este nombre residió la promesa que indicaba el saber vivir con gusto y compromiso ilustrado forjando el entramado entre el espíritu y la transformación social

política. Se llamará estético al momento en que una forma de hacer singular sustituye a la institución normativa de las llamadas “bellas artes” y evoca un discurso acerca de la experiencia sensible, tanto como la evaluación de los dispositivos y procedimientos que la hicieron posible. El momento en el que una forma de hacer singular pone en crisis a una forma de hacer plural, es en el que la mimesis como *imitatio* o representación se deshace como naturalezas productiva, sensible y legisladora.

La vasta y multiforme actividad de interrogación sobre el sentir ha sido remitida por muchos especialistas a cinco campos conceptuales identificables por la presencia de autores y procesos de experimentación, mediante las nociones de vida, forma, conocimiento, acción y sensación. El dominio de este modo de interrogación sobre lo sensible –desde su nacimiento en el siglo XVIII hasta su apogeo en la primera mitad del siglo XX y sus sucesivas transformaciones contemporáneas– se encuadra en estas cinco áreas problemáticas. En la primera mitad del siglo XX, por efectos del pensar del siglo XVIII y XIX, la estética contempló su florecimiento. En la segunda mitad del siglo XX, por efectos de una transformación histórica y un giro interior a los campos de interrogación específicos, el aparato conceptual que la constituía fue reelaborado. En la contemporaneidad la llamada “estética de la vida” adquiere una valencia política, la “estética de la forma” una valencia mediática, la “estética cognitiva” una valencia escéptica, la “estética pragmática” una valencia comunicativa y la “estética de la sensación” una valencia fisiológica. Cualquier aporte en estas áreas debe enfrentar respectivamente a la política, a los *mass media*, a los escepticismos, a la comunicación y a las ciencias de la vida. La estética es parte del dispositivo que hoy, más que nunca, obra en forma activa, en el campo biopolítico, en la *massmediología*, en la crítica epistemológica, en las teorías de la comunicación, en las biología y neurociencias experimentales. No olvidamos que para lo sensible contemporáneo Nuestro Americano, la Estética como disciplina corresponde a un espíritu que se pretende absoluto, mientras que las *étesis* decoloniales se pierden en la enorme ontología de cuerpos posibles y existentes. Una tiende a la unicidad del régimen imperial que impone una lengua, una historia única y una etnia superior. Las *étesis* pretenden tanto decolonizar los sentidos de un cuerpo enmudecido como recuperar los ‘perceptos’ y ‘afectos’ de las sensibilidades plurales, de las lenguas que derrocan las hegemonías gramaticales y los sentidos omnipotentes. Las *étesis* son poéticas que interrogan modos de hacer y de vivir en territorios que no se dejan acordonar por las fronteras impuestas en las divisiones políticas imperiales. Para considerar esa *aesthesis*, nos ubicamos en una perspectiva decolonial, con las particularidades arqueológicas y genealógicas de una crítica a las ontologías de la identidad antropotécnica. No pretendemos hacer una historia de esa noción, sino reflexionar de modo decolonizador sobre diversos problemas en la singularidad de su constitución. Nos interpelan formas de comunidad que no son ni blancas ni republicanas, enraizadas en la especificidad de un entorno que se continúa en todos los cuerpos, sin separar animales de humanos, sin separar vegetales de minerales, y que los aúna en un *continuum* donde fracasa la división naturaleza/cultura.

3. A modo de conclusión

3.1. Desde los bordes de la modernidad

Nuestra propuesta apunta a aportar herramientas para pensar los desafíos de una estética que pretende, desde su lugar americano y contemporáneo, pensarse plural, crítica y emancipatoria. Atender las condiciones sensibles desde los bordes de la modernidad hace inseparable la situación geográfica de las prácticas y los repartos del sentir que ya no pretenden salvar la verdad universal de Occidente y sus gramáticas del poder de creación del llamado humanismo blanco, cristiano, secular e ilustrado. Entendemos por gramáticas del poder a la organización articulada de la percepción, la reflexión y la experiencia que orientan la estructura nerviosa de la conciencia en el vínculo con otros y consigo mismo. Las gramáticas de Occidente sólo encubren un linaje colonial conocido como la historia sistemática de la “bestialización”, que ha sembrado su parte maldita como oscura condición en la herida colonial, la miseria efectiva, la sinrazón asesina. El proyecto Moderno-Capitalista-Colonial no conoció tolerancia política sino exigencias totalitarias que sembraron una idea de comienzo y primacía bajo el nombre “humanismo”. Como estructura, idea e intensidad del comienzo y la primacía quedaron escritas en un carmesí sangre aunque ilustrado, que el “origen es lo más excelso” y que su nombre es la marca de las “heridas de la negatividad”.

Por una moneda de doble cuño, formada por dos imágenes del pensamiento que resultan inseparables, como las del descubrimiento por la circunvalación y los campos de exterminio de la fabricación de la muerte en serie, se exhibe el fracaso de lo humano y se dice como la entropía de toda forma de vida que insiste como un unificado documento de barbarie hecho de cicatrices sin sutura. Una cara de la moneda es la del otro encubierto americano que desde la colonialidad de la naturaleza solo mostró para el pensamiento europeo un vacío disponible, unos cuerpos monstruosos, un silencio cultural de camino al habla. Otra cara de la moneda es el reverso interior europeo que se sintetiza en la conservación de un bosquecillo querido por Goethe, dentro de un campo de concentración como símbolo de la vergüenza de ser hombres. Queda alguna esperanza razonable en esta duración temporal entre 1492 y 1945, conocida bajo el glorioso nombre de “Proyecto Moderno Inconcluso” (Habermas, 1998, 19-36) y sus efectos binarios posteriores de re-occidentalización o des-occidentalización. Frente a este escenario, sólo una genealogía de la conformación de una cultura insular podría indicarnos cómo los discursos de auto-alabanza configuraron una entrada sin retorno en el diseño de sí. Proceso genealógico que nos conduce a la crítica abierta por Nietzsche al yo absoluto europeo en favor de un yo múltiple, local y fragmentario que se abre a lo otro encubierto.

3.2. Matrices perceptivas Nuestro Americanas

Nos propusimos deconstruir este entramado antropológico y técnico con el afán de otro reparto de lo sensible. Para desarmar las matrices modernas suponemos una serie de tareas deconstructivas. Una primera tarea consiste en la identificación de las prácticas de visibilidad de aquello que se presenta como lenguajes de las artes a la luz de los debates contemporáneos entre estética y filosofía del

arte. Para poder diferenciar en un segundo momento a las prácticas de visibilidad, a los lenguajes de tradición que han constituido a la estética de las apropiaciones, traducciones y transcodificaciones contemporáneas. En un tercer abordaje, establecemos las relaciones entre estética y política que atraviesan las “estéticas contemporáneas” en el “reparto de lo sensible”. Y así podemos dar cuenta de la disrupción en una temporalidad no lineal de las consideraciones acerca de lo que es “vida”, “forma”, “conocimiento”, “acción” y “sentimiento”. Este análisis de las relaciones entre arte, sociedad y estética nos condujo al problema del “reparto de lo sensible”, y a abordar la ya vieja polémica acerca de las industrias culturales, la fetichización del arte como mercancía y finalmente, la diferencia entre gestionar las expresiones artísticas y gestar matrices perceptivas problemáticas. Incorporamos en esta línea la discusión del tema de la territorialización de esas matrices y surgió allí el problema de la colonialidad de los espacios, destinados a la producción o preservación de las obras consideradas artísticas. Comprendimos en el linaje de una tradición crítica descolonial que: “El colonialismo no se conforma simplemente con imponer su dominio sobre el presente y el futuro de un país dominado. El colonialismo no se satisface con mantener a un pueblo entre sus garras y vaciar el cerebro de nativo de toda forma y contenido. Por una suerte de lógica perversa, se vuelve al pasado del pueblo oprimido, se lo distorsiona, se lo desfigura y se lo destruye”. Esta cita de Frantz Fanon en *Los condenados de la tierra* (1961) es un inicio para una genealogía de las matrices perceptivas colonizadas.

Tal como lo plantea Quijano, no habría nada menos racional que la pretensión de imponer la cosmovisión de una etnia particular como criterio de racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa occidental (Quijano, 2011). Por esta razón, para trabajar en una descolonialidad del poder es necesario, deconstruir la retórica de la modernidad que es sólo europea aunque se revista de proceso global. Esta suma de argumentos intenta persuadir al conjunto de que el capitalismo, el desarrollo científico y tecnológico, y al fin la democracia, se conjugan en una misma linealidad histórica que tiene un sentido único. A su vez esta historia se caracteriza por desplegarse en el vector del tiempo de la física newtoniana sucesivo, acumulativo, irreversible y en una filosofía que garantiza la felicidad en el futuro para justificar los sacrificios del presente. El pensamiento descolonial denuncia esas nociones para despejar un imaginario al servicio de los intereses imperiales. Para ello, el camino nos conduce a retrotraernos a la primera globalización producida en 1492, cuando se “descubrió América” a la vez que se expulsó a la periferia de un centro autodefinido como tal, a moros y judíos. A partir de allí la modernidad y su lado oscuro, la colonialidad, se impusieron como paradigma hegemónico en un proceso de reproducción constante que debe ser horadado. Se requiere, entonces, comprender las matrices coloniales del conocimiento y de la ontología que de él se deducen. Colonialidad del ser que inviste no solo la economía o la política, sino los dominios del género, la sexualidad, la subjetividad y la estética.

Culminamos en el presente trabajando en este pensamiento colonial que nos constituye, pensamiento que se propone la desnaturalización de todos los conceptos, prácticas y matrices perceptivas que forjaron los cuerpos y los espacios simbólicos de nuestra naturaleza y nuestras

culturas para pensar la deuda que Latinoamérica, o mejor aún, Nuestra América tiene consigo misma. Las sociedades arcaicas amerindias y afroindias conjuran el riesgo mortal de que el poder político se separe y se vuelva contra ellas. De este modo la "deuda finita" atraviesa el campo de lo político y es inmanente a lo social, pero asegura la comprensión del cambio de naturaleza social en el pasaje de la "deuda finita" a la "deuda infinita", teleológica e interiorizada de las sociedades capitalistas de Estado. Nuestro endeudamiento infinito es la marca de una teología del sacrificio de los muchos en función del poderío hegemónico del Uno. De allí podría pensarse una estética que proponga tiempos y espacios diversos –heterotópicos– que romperían con la historia de los imperios y con las cartografías del poder.



Imagen: Juan Carlos León.

Referencias bibliográficas:

- Agamben, G. (2008). *Che cos'è il contemporáneo?* Roma: Nottetempo.
- Cassirer, E. (1947). *El mito del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Crary, J. (1990). *Techniques of the observer*. Cambridge-Massachussets: MIT Press.
- Deleuze, G. (1989). *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2019). *Lo actual y lo virtual*. Buenos Aires: Red Editorial.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- _____ (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- Escobar, T. (2014). *El mito del arte y el mito del pueblo*. Buenos Aires: Ariel.
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- _____ (1988). Nietzsche, la genealogía, la historia. En *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- _____ (2010). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1980). *Power/Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- Freud, S. (2015). *El malestar en la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- García Linera, A.; Mignolo, W. & Walsh, C. (2014). *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Gómez, P. P. (Comp.). (2014). *Arte y estética en la encrucijada descolonial II*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Groys, B. (2014). *Volverse público*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Habermas, J. (1998). La modernidad. Un proyecto incompleto. En *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Hegel, G. W. F. (2007). *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal.
- Heidegger, M. (1996). Lenguaje de tradición y lenguaje técnico. *Artefacto. Pensamientos Sobre la Técnica*, 1, 10-20.
- _____ (1995). La época de la imagen del mundo. En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (1984). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México: Folios.
- Kant, I. (1990). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Madrid: Siglo XXI.
- Levi, P. (2000). *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Península.
- Kush, R. (1976). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: García Cambeiro.
- Mignolo, W. (2008). *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Nancy, J.-L. (2013). *Archivida. Del sintiente y del sentido*. Buenos Aires: Quadrata.
- Nietzsche, F. (1972). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- _____ (1972). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.

- _____ (1974). *El Anticristo*. Madrid: Alianza.
- _____ (2000). *Escritos sobre retórica*. Madrid: Trotta
- Preciado, P. B. (2008). *Testo yonqui*. Madrid: Espasa Calpe.
- Quijano, A. (2011). *Textos fundacionales*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago: LOM.
- Schelling, F. W. J (2006). *Filosofía del Arte*. Madrid: Tecnos.
- Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Simondon, G. (1996). La génesis del individuo. En Jonathan Crary y Sanford Kwinter (Eds.). *Incorporaciones* (pp. 255-276). Madrid: Cátedra.
- _____ (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires: La Cebra/Cactus.
- Sloterdijk, P. (2005). *Sobre la mejora de la Buena Nueva. El quinto "Evangelio" según Nietzsche*. Madrid: Siruela.
- Stengers, I. (2017). *En tiempos de catástrofes*. Buenos Aires: NED Ediciones.
- Wittgenstein, L. (1986). *Investigaciones filosóficas*. México: UNAM.

Reseña curricular

Adrián Cangi. Ensayista y filósofo. Dr. Sociología y Dr. en Filosofía y Letras. Especializado en Estética y Teoría del arte por la Fundación Ortega y Gasset. Posdoctor por la FAPESP y la Universidad de San Pablo. Profesor e investigador de la UBA, UNLP y UNDAV. Profesor regular de Estéticas Contemporáneas. Director de la Maestría en Estéticas Contemporáneas Latinoamericanas. Autor de *Gilles Deleuze. Una filosofía de lo ilimitado en la naturaleza singular* (2011, 2014), Coautor de *Filosofía para perros perdidos. Variaciones sobre Max Stirner* (2018, junto a Ariel Pennisi) y compilador de *Linchamientos. La policía que llevamos dentro* (2014, junto a Ariel Pennisi), *Imágenes del pueblo* (2015), *Meditaciones sobre el dolor* (2018, junto a Alejandra González), *Vitalismo. Contra la dictadura de la sucesión inevitable* (2019, junto a Alejandro Miroli y Ezequiel P. J. Carranza), *Meditaciones sobre la tierra* (2020, junto a Alejandra González). Coeditor de Autonomía y Quadrata de Red editorial.