

# Filosofía intercultural y arte:

## El problema del reconocimiento. Aporte antropofágico.

Autor:

Scherbosky, María Federica

Tutor:

Bomilla, Alcira Beatriz

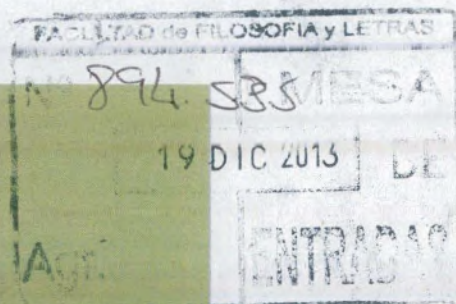
2013

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado

Tesis  
19-2-7

Tesis 19-2-7



DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**FILOSOFÍA INTERCULTURAL Y ARTE:  
EL PROBLEMA DEL RECONOCIMIENTO.  
UN APORTE ANTROPOFÁGICO.**

Tesis de Doctorado

María Federica Scherbosky



Directora: Alcira Bonilla  
Codirectora: Adriana Arpini  
Consejero: Carlos Cullen

Mendoza – Buenos Aires  
Diciembre de 2013

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

A mis abuelos,  
por el amor y la persistencia de una vida.

A Susana y a Eduardo,  
por abrirme a la curiosidad y a la pregunta.

# Índice

AGRADECIMIENTOS .....	5
RESUMEN .....	6
ABSTRACT .....	7
INTRODUCCIÓN.....	9
1. Marco Teórico. ....	9
2. Estado del arte y estructura de la tesis. ....	15
3. Justificación del orden planteado. ....	27
4. Pautas Metodológicas: Pensar desde el cruce: aportes para una epistemología intercultural.....	29
CAPITULO 1. El problema del reconocimiento .....	55
1.1 La lucha por el reconocimiento. ....	56
1.2. Multiculturalismo y reconocimiento.....	82
1.3. Tolerancia y reconocimiento: tensiones en torno a la desigualdad. ....	101
1.4. Reflexiones generales.....	118
CAPITULO 2. Cultura: Acercamientos y problematizaciones.....	122
2.1 La cultura desde la perspectiva intercultural de Raúl Fornet-Betancourt. ....	122
2.2 Acerca de la conflictividad ínsita de la cultura.....	139
2.3 Geocultura y fagocitación: aportes de Rodolfo Kusch para pensar la cultura desde una perspectiva intercultural.....	146
2.4 Reflexiones generales.....	160
CAPITULO 3. La propuesta intercultural .....	163
3.1. Aspectos de la tensión multiculturalismo-interculturalidad .....	163
3.2. Raúl Fornet-Betancourt: acercamiento a su itinerario intelectual .....	171
3.3 Ideas para una revinculación teoría-praxis desde un enfoque filosófico intercultural .....	179
3.4 Un acercamiento a la alteridad desde Emmanuel Levinas.....	193
3.5 Reflexiones generales.....	206
CAPITULO 4. Algunas perspectivas artísticas que contemplan la alteridad.....	210
4.1. El arte como espacio de encuentro: desafíos de la Filosofía Intercultural. ....	211
4.2. El arte como estimulación de la fuerza creadora.....	223
4.3. Entre la piedad y la obscenidad. Una tensión frente al dolor del otro. ....	232
4.4. Reflexiones generales.....	246



CAPITULO 5 Antropofagia o acerca de alteridades conflictivas .....	249
5.1 Consideraciones generales sobre el Movimiento Antropofágico. ....	250
5.2. Subjetividad antropofágica o acerca del reconocimiento de la alteridad.....	263
5.3. Reconquistas político-estéticas .....	272
5.4. Reflexiones generales.....	285
CONCLUSIONES.....	291
BIBLIOGRAFÍA .....	299

## AGRADECIMIENTOS

Esta tesis no hubiese sido posible sin algunas personas e instituciones que formaron parte de este proceso.

A nivel institucional debo agradecer primeramente al CONICET, por el financiamiento a lo largo de estos años. A la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, por ofrecer el marco académico necesario para realizar mi tesis doctoral. A los distintos proyectos de investigación, tanto de la UBÁ como de la UNCuyo, por abrir un espacio académico para las discusiones e intercambios.

A nivel personal, quiero agradecer de manera especial a Adriana Arpini, Carlos Cullen y Alcira Bonilla por su tiempo, su dedicación y su lectura paciente. A mis amigos-compañeros de trabajo, por la escucha atenta y la cotidianeidad compartida. A mi familia, amigos, afectos, por ser el soporte emocional de cada día.

## **RESUMEN**

### **Filosofía Intercultural y arte: El problema del reconocimiento.**

#### **Un aporte antropofágico.**

El objetivo de esta tesis es contribuir a la comprensión del reconocimiento del otro desde una perspectiva construida en el cruce entre la filosofía intercultural y el arte, y a la luz del Movimiento Antropofágico. El problema se enmarca en la propuesta de la Filosofía Intercultural, particularmente desde la perspectiva de Raúl Fonet-Betancourt. Se realiza un análisis de esta línea de pensamiento en su conjunto dando cuenta de su surgimiento, –particularmente en América Latina– y sus propuestas innovadoras, con el propósito de centrar la cuestión en el lugar que ocupa el arte dentro de la misma. El arte, junto con otras disciplinas y prácticas, plantea una ampliación de fuentes para el filosofar. A partir de esta reconstrucción de fuentes se propone pensar el arte como un espacio posible de encuentro y de diálogo con el otro, como una alternativa al diálogo tradicionalmente entendido. Se considera que el arte puede ser crítico y mediador en los encuentros interculturales, donde se juega la demanda por el reconocimiento.

En función de la problemática intercultural es importante volver al concepto mismo de cultura, siempre desde la propuesta intercultural, pero teniendo en cuenta los alcances y límites de esta perspectiva. En relación al reconocimiento se presentan algunas propuestas contemporáneas como las de Axel Honneth y Charles Taylor y las críticas que realiza Fonet-Betancourt. Las preguntas que guían esta temática son ¿Qué es el reconocimiento? ¿Por qué resurge esta problemática en los últimos tiempos? ¿Qué rol cumpliría el arte en el reconocimiento del otro, sea este un sujeto individual o colectivo?

Se analiza el Movimiento Antropofágico, como un caso en el que pueden hacerse visibles las categorías propuestas, pero que a su vez las amplía críticamente. Se considera que la antropofagia propone una concepción de

cultura y de encuentro con el otro que asume de modo crítico la conflictividad propia de Nuestra América. El Movimiento Antropofágico postula un núcleo de arte-política que opera de manera inescindible, por lo que su propuesta se presenta como una instancia posible de reconocimiento del otro a través del arte.

**PALABRAS CLAVE:** FILOSOFÍA INTERCULTURAL – ARTE –  
RECONOCIMIENTO- MOVIMIENTO ANTROPOFÁGICO

## **ABSTRACT**

**Intercultural Philosophy and Art: The Issue About Recognition.**

**An Anthropophagic Approach**

This thesis aims to help on the understanding of recognition about others. It will do so from a perspective built upon the crossing between both Intercultural Philosophy and Art, but in light of the Anthropophagic Approach. Focusing particularly on Raúl Fonet-Betancourt's perspective, the issue has been framed by the proposal of Intercultural Philosophy, which has been analyzed as a whole so as to show not only its beginnings –particularly in Latin America– but also its innovative proposals. Thus, the main point of it is directly linked to the need for framing the issue taking into account the place that art has in such proposal. Among other disciplines and practices, art is thought of as being capable of spreading the possible sources in order to philosophize. On the basis of what has just been explained, this thesis aims to think of art as a



possible point of contact and dialogue with others, but as an alternative to traditional dialogue. Furthermore, it is considered that art may be critical of, and also may mediate in those intercultural encounters, where recognition is in demand.

Thinking about intercultural issues –always focused on the intercultural proposal– it is crucial to go back to the very concept of culture to analyze both its limits and its range. Concerning recognition, some contemporary proposals such as those of Axel Honneth and Charles Taylor, and also the critical proposal made by Fernet-Betancourt, are set out. Then, linked to it, some questions arise: What is recognition? Why does the issue regarding recognition reappear lately? Finally, focusing on the recognition of others –either individual or collective subjects–: which would be the role played by art in it?

The Anthropophagic Approach is examined as a case in which those proposals can be observed, and also as a ground in which they are critically broaden. It is consider that this perspective presents a conception of culture and of encounter with others which critically thinks about the proper level of conflict in Latin America. In addition, this approach advocates for an art-politics nucleus that will operate as an indivisible unity; it is precisely because of it that the approach becomes a suitable instance of recognition of others through art.

**KEY WORDS:** Intercultural Philosophy – Art – Recognition – Anthropophagic Approach

# INTRODUCCIÓN

## 1. Marco Teórico.

La presente tesis se propone pensar el arte como mediación y crítica en las relaciones interculturales y en la filosofía intercultural. Estas relaciones se encuentran atravesadas por las categorías de reconocimiento, cultura y alteridad, por lo que se plantea la pregunta acerca de la posibilidad de la mediación del arte en lo que concierne al reconocimiento, en el ámbito de las relaciones interculturales y de la filosofía intercultural. Se analiza el problema específicamente a la luz del Movimiento Antropofágico, ya que se considera posible visualizar en él los cruces teóricos propuestos.

Si bien el tratamiento de cada una de las categorías antes mencionadas podría presentarse como una investigación consistente en sí misma, se considera no sólo posible sino además interesante abordarlas en cruce, en función del problema planteado, a modo de "caja de herramientas" que posibilitan desarrollar el tema propuesto. Se analiza, también, el modo en el que se hace presente este cruce categorial en el Movimiento Antropofágico. Por ello se propone una relación dialéctica entre estos núcleos categoriales y el entramado en el que se da el movimiento brasileiro. El análisis de las categorías propuestas enriquece la comprensión del movimiento vanguardista, pero cabe señalar que, al mismo tiempo, los aportes propios del movimiento mismo incitan a volver a pensar las mencionadas categorías, ahora en función de las contribuciones de este último al tema tratado. De esta manera se observa no sólo en qué medida el vínculo entre filosofía intercultural, arte y reconocimiento ayuda a la comprensión del movimiento brasileiro, sino además cuáles son los aportes a estas categorías que pueden realizarse, a partir de un análisis del Movimiento Antropofágico.

Las preguntas que movilizan la investigación están orientadas a saber si el arte puede actuar como mediador crítico del reconocimiento en relaciones interculturales y en tal caso cómo se desenvuelve dicha mediación. ¿Puede el arte ampliar el reconocimiento? ¿En qué consiste la mediación crítica del arte?

¿Qué vínculos pueden establecerse entre arte y política en relación con el reconocimiento?

En función de estos problemas se vuelve relevante trabajar el Movimiento Antropofágico, con la doble intensión de arraigar, por un lado, el análisis de este cuestionamiento filosófico-teórico en lo que podría explorarse como un caso de investigación. Pero, por otro lado, se lo plantea dialécticamente y se considera que este arraigo aporta una perspectiva singular para volver a conceptualizar las categorías planteadas.

La presente investigación considera que el Movimiento Antropofágico brasileiro de principios del siglo XX se presta para el mencionado análisis ya que surge como un movimiento que pretende dar respuesta al llamado "mestizaje cultural", problemática acuciante para la época. Se lo propone entonces como un caso de interculturalidad, que se presenta entre la cultura europea, particularmente portuguesa, y la cultura local brasileira, que a su vez era fruto de otra mixtura singular, pues provenía del encuentro entre el europeo, las diferentes etnias de la región (entre las que se destacan los tupí-guaraníes, los macro-jê y los aruacos) y los esclavos negros traídos de África<sup>1</sup>. En el último capítulo, después de haber recorrido los núcleos conceptuales propuestos (reconocimiento, cultura, filosofía intercultural y arte), se intenta mostrar de qué manera puede pensarse el Movimiento Antropofágico como un caso de interculturalidad, por qué excede lo que puede enmarcarse dentro del multiculturalismo, cómo se juega allí la demanda por el reconocimiento, cuál es la concepción de alteridad que plantea y cómo todo esto se da en función de un núcleo inescindible de arte-política que posibilita el cuestionamiento del *statu quo*.

A partir de este planteo de situación y con la intención de guiar la investigación del problema nodal de la tesis, se trazan diferentes preguntas que marcan el

---

<sup>1</sup> Cabe destacar que esta mezcla singular es fruto de las diferentes etnias locales con europeos, principalmente portugueses, pero también hubo presencia de franceses, ingleses y holandeses. Como resultado de estos encuentros se originan el "caboclo", que es el mestizo de blanco con indígena, también llamado "mameluco", "çaboco", "çaçaira" o "çuriboca". El historiador brasileño Luis da Câmara Cascudo (1986) defiende la forma caboco, sin la "l", como la palabra que afirma derivar de *tupi caa-boc* "el que viene de la floresta" o de *kari'boca* "hijo de hombre blanco" (cfr, Luís da Câmara Cascudo, Luís da Câmara (1954) *Dicionário do folclore*

recorrido, pues se intenta responderlas a partir del tratamiento de cada una de las categorías planteadas. Con respecto a la problemática del reconocimiento, que se aborda en el primer capítulo, las preguntas centrales son ¿qué es el reconocimiento?, ¿por qué resurge esta problemática de manera tan contundente en los últimos tiempos?, ¿cuál es la relación entre reconocimiento y cultura?, ¿qué rol cumpliría el arte en el reconocimiento del otro, sea este un sujeto individual o colectivo?

Se asume la problemática del reconocimiento en tanto se hace patente su reactualización. Esta problemática ha vuelto a entrar en vigencia debido a la visibilización de minorías hasta el momento soterradas. La posibilidad de hacerse escuchar y de empezar a ganar terreno en el ámbito de lo público se ha incrementado como consecuencia de procesos sociales, políticos y económicos por los que ha atravesado América Latina en las últimas décadas. Estas minorías se presentan, al menos en principio, como alteridades no reconocidas, como aquel "otro" que exige o plantea una determinada demanda. Así, otra de las categorías que se anuda con la de reconocimiento es la de "alteridad", pues este "otro" es el sujeto que articula la demanda por el reconocimiento. Las preguntas que emergen en relación con este tema son quién es y de qué manera el "otro" se hace presente. Vale interrogarse sobre la posibilidad de una relación simétrica con la alteridad, en función de una constitución conjunta del yo y del otro. Constitución de la subjetividad que se encuentra atravesada por las relaciones de reconocimiento, ya sea éste el de un sujeto individual o colectivo.

La filosofía intercultural es el marco teórico en el que se analiza la problemática del reconocimiento del otro, específicamente desde la perspectiva de Raúl Fonet-Betancourt. Esta perspectiva es parte del marco teórico propuesto ya que el "otro" se presenta aquí como esa cultura o esa minoría que demanda reconocimiento. Se promueve como programa de la filosofía intercultural una ampliación de los sujetos y de las fuentes que participan en la tarea filosófica, por lo que la alteridad cobra un rol fundamental. De igual modo se someten los aportes de esta línea de filosofía intercultural a un análisis crítico, sobre todo en lo que respecta a su concepto de cultura y a su propuesta de diálogo, siempre



asumiendo su ampliación de sujetos y de fuentes para el filosofar que abre la posibilidad de pensar el arte como mediación con la alteridad.

En una realidad cada vez más compleja e intercomunicada se torna central analizar los modos de relacionarse con el otro. La intención radica en comprender la manera en la que se presentan los encuentros interculturales, por lo que se explicitan las diferencias entre las sociedades multiculturales y las interculturales, pues se considera que en última instancia responden a diferentes concepciones de alteridad. Se analizan, también, diferentes concepciones de interculturalidad, con el fin de fundamentar la elección de la propuesta que realiza Raúl Fonet-Betancourt, aun cuando se presentan algunas limitaciones o críticas a la misma (temáticas que se abordan en los capítulos 2 y 3).

En última instancia, la preocupación radica en la posibilidad de que la propuesta intercultural contemple el arte como mediación. Si se afirma una ampliación de fuentes del filosofar, ¿puede el arte incluirse en la ampliación propuesta? Esta apertura asume la vinculación arte-política y con ella el riesgo de la ambivalencia que el arte mismo porta; esto es, la posibilidad de estar al servicio de la emancipación como así también de la dominación. Emancipación o dominación de una alteridad que demanda reconocimiento. Se presentan diferentes concepciones de arte que contemplan una relación con la alteridad y que pueden complementar la ampliación propuesta por la filosofía intercultural (estas cuestiones atraviesan la escritura del capítulo 4).

Se propone entonces la articulación del arte como crítica y mediación en los encuentros con la alteridad, ya que entre los diversos modos de encuentro o desencuentro con el otro se intenta pensar algún modo u ámbito que escape a los establecidos. No porque se desdeñe la pretensión de un diálogo o intento de diálogo con el otro de acuerdo con estos modos, sino porque el interés radica en la pregunta de si es posible generar encuentros con la alteridad desde un espacio diferente. En esta búsqueda, el arte podría ser ese espacio de encuentro con otras sensibilidades y otros fines.

El Movimiento Antropofágico permite el análisis del problema acerca de la posibilidad del arte como mediación en el encuentro con el otro, ya que se presenta como un movimiento artístico de vanguardia, que plantea la cuestión

de cómo vincularse con el otro -en este caso el europeo- presente en Brasil alrededor de 1920<sup>2</sup>. Surge como un modo de pensar una respuesta frente a los cuestionamientos por la identidad o el "ser nacional" brasileiro, en una situación de marcada importación cultural. La pregunta por el lugar de lo propio, por el modo cómo se recepciona la cultura europea era pensada, hasta entonces, en términos de "el original y la copia" o "el centro y la periferia"<sup>3</sup>. Estas dualidades categoriales se ciñen a formas de pensar reductivas impuestas por el pensamiento dominante, que dejan de lado la complejidad propia del Brasil de la época. En esta situación el Movimiento Antropofágico, con Oswald de Andrade a la cabeza, se apropia a modo de metáfora de la práctica canibal de los tupis, que era una etnia originaria de la zona. La etnia tupi tenía como costumbre deglutir al enemigo más valeroso apresado en batalla. Se realizaba a modo de ritual, en el que intervenía toda la comunidad y cada quien ingería, de acuerdo con su rol en la comunidad, una porción de aquel banquete. En función de esta costumbre el Movimiento Antropofágico lo plantea como metáfora de la relación entre la cultura brasileña y la europea de la época. Esta

---

<sup>2</sup> Para contextualizar la época interesa destacar que Brasil vivía en la década del 20 un momento de inestabilidad financiera, política y social que ocasionó diferentes revueltas. Este momento fue conocido como el Tenentismo, ya que eran revueltas organizadas por los Tenientes, en descontento con el régimen imperante denominado "café con leche". Este régimen imponía la preponderancia de las elites de los estados de San Pablo y Mina Gerais, en desmedro de los demás estados y de las otras estratificaciones sociales. Se suma a esto la Gran Depresión de 1929 y la pronunciada disminución de la exportación de café, lo que ocasionó fuertes crisis económicas en Brasil. Entre las más importantes revueltas se encuentran la Revolución del Fuerte de Copacabana, la Revolución Paulista, la Comuna de Manaus y la Columna de Prestes. En 1930 el periodo republicano (que se había iniciado en 1889 con un golpe de estado y que había conformado la primera República por elección directa en 1894) se interrumpe debido al Golpe de Estado que lleva a cabo Getúlio Vargas, quien había sido candidato en las elecciones de ese mismo año, en las que ganó Julio Prestes. Allí finaliza el período que se conoce como "República Velha" y que abarca desde 1889 hasta 1930. Vargas estuvo en el poder hasta 1945, cuando su posición se vio debilitada por la caída de los regímenes totalitarios al finalizar la Segunda Guerra Mundial. En 1946 se reestablece la democracia, pero Vargas es elegido presidente a finales de 1950 y ocupa el cargo hasta 1954, año en el que fallece.

Cabe destacar la importante restricción al voto que tuvo Brasil por varias décadas y aunque se llevan a cabo sufragios que dan como resultado sistemas republicanos, estos no son representativos de la mayoría de la población. En las elecciones de 1910, solo el 2,5% de la población podía votar y en la década de 1920 fluctuaba entre el 2,5% y el 3,5%. El Movimiento Antropofágico se da, al menos en sus orígenes, también como un movimiento de elite, pues el acceso a la educación aun no era popular en el Brasil de la época.

<sup>3</sup> Para una ampliación del análisis de la teoría de la recepción y de la antropofagia como alternativa a la dualidad de "original" y "copia", cfr. García, L.I. (2011), *La crítica entre culturas*, Colección Teoría 22, Santiago: Universidad de Chile.

vanguardia propone una fusión cultural a partir de la deglución del enemigo más valeroso, de lo mejor del otro, para hacerlo propio, y generar un nuevo resultado, una nueva identidad que se recrea en función de cada encuentro, de cada deglución, de cada banquete.

En este sentido es posible volver a pensar la noción de cultura, de alteridad y de reconocimiento que atraviesan a los postulados de esta vanguardia, ya que, si bien, el encuentro se da de manera polémica, en términos de lucha y demostración de fuerza, hay una valoración de lo ajeno, motivo por el que es reapropiado para su incorporación y transvaloración.

A partir de las consideraciones precedentes se plantea la siguiente hipótesis interpretativa que orienta el desarrollo de la investigación:

Un análisis crítico de los desarrollos alcanzados por la filosofía intercultural y de su relación con el arte, como crítica y mediación que facilita la apertura al otro, permite comprender la relevancia y los límites de la filosofía intercultural en los debates filosóficos contemporáneos y contribuir a la reflexión ético-política acerca del reconocimiento del otro. En este marco un análisis crítico del Movimiento Antropofágico permite proponer un modo diferente de relación con la alteridad, que posibilita tanto una nueva concepción de subjetividad como de constitución y comprensión de la cultura.

En función de este entramado conceptual se propone como objetivo general contribuir a la comprensión de la cuestión del reconocimiento del otro desde una perspectiva construida en el cruce entre la filosofía intercultural y el arte, y a la luz del Movimiento Antropofágico. En particular se pretende:

- 1) Sistematizar los aportes de la filosofía intercultural respecto de la problemática del reconocimiento del otro desde la perspectiva de Raúl Fornet-Betancourt.

- 2) Analizar algunas conceptualizaciones del arte que posibiliten la apertura a la alteridad (específicamente se consideran las propuestas de H. G. Gadamer, F.

Nietzsche y H. Kimmerle, teniendo en cuenta los aportes de Fornet-Betancourt).

3) Examinar categorías que permitan analizar críticamente el vínculo entre la cuestión del otro y el arte, desde una perspectiva intercultural, especialmente las categorías de reconocimiento, arte, cultura, alteridad y antropofagia.

4) Indagar acerca de la posibilidad del reconocimiento del otro a través del arte, a partir de los aportes del Movimiento Antropofágico.

## **2. Estado del arte y estructura de la tesis.**

En el entramado que se busca construir y desarrollar hay una categoría que se asume como eje articulador y es la de reconocimiento, que se desarrolla en el capítulo uno. Más allá de las diversas discusiones en torno a la filosofía intercultural y a la propuesta antropofágica, que se irán plasmando oportunamente, se considera ineludible su tratamiento en sí, desde algunas perspectivas que la han reactualizado. Se inicia el análisis con la rehabilitación que realiza Axel Honneth de la categoría del reconocimiento, a partir de los escritos hegelianos de juventud<sup>4</sup>. Entre los textos de Honneth se consideran especialmente *La lucha por reconocimiento* ([1992] 1997), *Crítica del agravio moral* (2009) y *Reconocimiento y Menosprecio* ([2009] 2010). Se retoma también, desde una perspectiva culturalista, el trabajo de Charles Taylor titulado *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"* ([1992] 2009). Para cerrar el capítulo uno se analiza la propuesta de Raúl Fornet-Betancourt acerca del reconocimiento, ya que este autor realiza una crítica a la postura más tradicional sobre el mismo, pues considera que el sólo planteo de esa categoría marca ya un ámbito de desigualdad. Estos trabajos permiten ver el estado del arte y pensar la cuestión del reconocimiento en relaciones interculturales desde enfoques diversos. De Honneth es importante destacar la dinámica de la lucha –por el reconocimiento– aunque la esquematización

---

<sup>4</sup> Honneth considera como "escritos de juventud" aquellos que Hegel produce en su época de Jena que son los *Jenaer Systementwürfe* I (1803-1804) y III (1805-1806). Pero también el *Sistema de la Eticidad* (*System der Sittlichkeit*) anterior a su época de Jena, de 1802.



triádica de una gramática social como la que plantea no siempre ayuda a comprender las realidades latinoamericanas en las que se sitúa la presente investigación. Cabe explicitar aquí que se elige una posición situada desde *Nuestra América*<sup>5</sup>, no en tanto un *topos* geográfico, sino como locación de identidad que nos posiciona en una imbricación teoría-praxis que se considera emancipatoria.

Este trabajo centra su interés en la última de las tres dimensiones del reconocimiento que postula Honneth, a saber, la apreciación social (las dos primeras son el amor y el autorrespeto elemental). Se propone pensar el arte como un ámbito de reconocimiento posible dentro de esta esfera de apreciación en la vida comunitaria compartida, o de solidaridad, como la denomina Honneth en otros textos. En esta esfera, según el autor, Hegel supera el reconocimiento meramente cognitivo y se abre a lo afectivo postulando la categoría de "contemplación recíproca". El paso de lo cognitivo a lo afectivo posibilita pensar que el reconocimiento puede darse en ámbitos distintos de lo exclusivamente intelectual. Aquí se plantea si es que el arte está en esta esfera del reconocimiento y, de ser así, de qué modo se produce esta "contemplación recíproca".

La política del reconocimiento propuesta por Charles Taylor sirve de bisagra para transitar desde el estudio de la categoría del reconocimiento hacia la perspectiva multicultural que él defiende. Si bien el multiculturalismo presenta una base de tradición liberal, Taylor critica los planteos procedimentalistas liberales y asume una postura comunitarista en la lucha por el reconocimiento de los grupos de origen francés en Canadá. Sin embargo no tiene en cuenta

---

<sup>5</sup> Se elige este concepto y no el de "Latinoamérica" retomando la crítica que José Martí realiza en su *Nuestra América* [1891], puesto que expresa el corrimiento real que se pretende generar en la conformación "identitaria" de los sujetos latinoamericanos. Se postula este término como un dislocamiento de lo nombrado desde los lugares hegemónicos y que por ello presenta un peso colonizador en sí mismo. A su vez se cree que "Nuestra América" designa una complejidad mayor y ciertamente real de las culturas del surcontinente. Puede recogerse parte de estas críticas en uno de los últimos libros de Raúl Fonet-Betancourt-Betancourt. Cfr. *Crítica Intercultural a la Filosofía Latinoamericana Actual*. Madrid. Trotta. 2004. También se podría pensar como parte de este corrimiento la noción "Sur" propuesta por Nelly Richard en su artículo "En torno a la noción Sur" publicado en la *Revista ramona* n°91. Buenos Aires. Fundación Start. 2009.

que el “mosaico” canadiense que apunta a la convivencia pacífica oculta otras diferencias y no va más allá de la mera “supervivencia” generacional.

El debate acerca del multiculturalismo o entre multiculturalismo e interculturalidad se desarrolla al inicio del capítulo tres. Sin embargo, es importante detenerse, antes de continuar este debate, en el concepto mismo de cultura, supuesto muchas veces en estos planteos; se abre entonces un espacio para su análisis. En el capítulo dos se analiza el concepto de cultura propuesto por Raúl Fonet-Betancourt, a partir del cual sostiene sus planteos interculturales. En función de algunas limitaciones que presenta esa propuesta se acude al aporte de Ricardo Maliandi, sobre todo a partir de su texto *Cultura y Conflicto* de 1985, en el que presenta diferentes análisis que demuestran la conflictividad propia de la cultura, tanto a nivel sincrónico como diacrónico. Es interesante destacar -en función de arribar al planteo antropofágico- la comprensión de la cultura como un ámbito ínsitamente conflictivo, como resultado de tensiones y confrontaciones que son propias de su desarrollo. Con este complemento acerca del conflicto se hace justicia a la noción de cultura que se juega en realidades interculturales. Sostenemos que con el aporte de Maliandi se enriquece y complejiza este concepto controvertido, ya que a partir de la noción de conflicto la conceptualización de la cultura que realiza Fonet-Betancourt -en la que considera central el tema del poder- puede ser profundizada.

En función del conflicto ínsito a la cultura y de las relaciones de poder en las cuales ésta está siempre inmersa se apela a Marilena Chauí y a su propuesta de la cultura como derecho. La filósofa brasilera plantea el derecho a la cultura en términos de una “ciudadanía cultural” y aunque no es objeto del presente estudio el concepto de “ciudadanía” resulta oportuna su perspectiva ya que no sólo realiza un análisis histórico de cómo se ha conceptualizando la cultura, sino que además señala críticamente cómo la concepción de la misma propuesta sobre todo por la antropología – en sus orígenes en el siglo XIX– responde a una determinada ideología que asocia la cultura con la civilización. Según esta última, se establece como parámetro el progreso de la Europa

capitalista y se mide una cultura en función de la presencia del Estado, el mercado y la escritura. Todas las formas que se distancian de ésta quedan marcadas como "culturas primitivas" lo que justifica la colonización y el posterior imperialismo. Desandar críticamente esta visión etnocéntrica permite comprender la cultura como un campo de conflicto. La crítica de la ideología posibilita analizar el lugar de la cultura de elite y de la cultura popular, para que esta última no resulte invisibilizada por la industria cultural o la cultura de masas. La cultura se aleja del entretenimiento o de lo que puede pensarse como folklorización de lo popular para pasar a ser un ámbito en el que se expresa y se trabaja la problemática social, sus identificaciones, diferencias y conflictos<sup>6</sup>. Para concluir este capítulo y con la intención de aportar a la crítica del etnocentrismo cultural, se presenta la propuesta de Rodolfo Kusch, quien piensa la cultura como "geocultura", como aquel domicilio existencial que no tiene que ver con un *tópos* meramente geográfico, sino con una locación de identidad que provee de un domicilio en el mundo. Se acuerda con esta postura en tanto no se produzca una ontologización del suelo que lleve a esencialismos o a la búsqueda de lo originario, lecturas muy recurrentes de la obra que aquí se trabaja. El señalamiento del domicilio existencial, está ligado a uno de los interrogantes fundamentales de la filosofía intercultural y es la pregunta "¿desde dónde pensamos?". Cabe señalar que la mera locación identitaria no anula el objeto y la pregunta del pensar, sino que demarca un modo singular de abordarlo. El concepto de fagocitación es otro aporte de Kusch que se presenta en este apartado. Se considera central su propuesta de la fagocitación como un modo de pensar el contacto entre culturas. Lo postula para diferenciarse de la "aculturación", que es un concepto propuesto, según el autor, por los técnicos de la cultura y que se da en un plano solamente material. Kusch distingue la

---

<sup>6</sup> En un artículo de la autora denominado *Cultura y Democracia* (2008) resume su propuesta afirmando que: "Se trata, entonces, de una política cultural definida por la idea de ciudadanía cultural, en la que la cultura no se reduce a lo superfluo, al entretenimiento, a los patrones del mercado, a la oficialidad doctrinaria (que es ideología), sino que se realiza como derecho de todos los ciudadanos, derecho a partir del cual la división social de las clases o la lucha de clases pueda manifestarse y ser trabajada porque en el ejercicio del derecho a la cultura, los ciudadanos, como sujetos sociales y políticos, se diferencian, entran en conflicto, comunican e intercambian sus experiencias, rechazan formas de cultura, crean otras e impulsan todo el proceso cultural". Cfr. Chauí, Marilena (2008) *Cultura y Democracia*. En publicación: Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano no. 8. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

fusión, en términos dialécticos, de la fagocitación, ya que la dialéctica tiene para él una impronta de superación o elevación. Esto supone un mejoramiento, en el sentido europeo, con el que el autor no concuerda. Se considera central este planteo en función de pensar el encuentro intercultural del Movimiento Antropofágico bajo las mismas metáforas.

A partir de la presentación de diversos modos de comprensión de la multiculturalidad como los de Taylor y Colom se realiza una crítica sustentada en el marco teórico intercultural y en el de los Estudios Culturales. De estos últimos, se presenta la crítica de Frederic Jameson y Slavoj Žižek acerca de la funcionalidad o connivencia de la propuesta multicultural con el neoliberalismo. Como bien afirma Žižek, el multiculturalismo es la forma ideal de la ideología del capitalismo global (Žižek, 1998:173).

En un segundo momento de este primer apartado del capítulo tres –luego de la discusión “multiculturalismo-interculturalidad”– se presentan distintas propuestas de interculturalidad, que junto con Alcira Bonilla (2013b), se clasifican en fuertes y débiles. De las variadas propuestas interculturales se opta por el desarrollo de la filosofía intercultural que plantea Raúl Fernet-Betancourt, ya que dentro de las propuestas, denominadas por Bonilla “fuertes” se considera que ésta abarca un amplio espectro de problemáticas que deben ser repensadas a la luz de una filosofía que atiende al encuentro con el otro. Se realiza un recorrido por la obra de este autor, con la intención de identificar distintos momentos de la misma y cómo deviene en su propuesta de filosofía intercultural.

La filosofía intercultural que sostiene Fernet-Betancourt se propone como una alternativa al multiculturalismo, ya que plantea la cultura como producto de la historicidad humana, siempre cambiante y permeable, constituyéndose en la constante interacción con el otro. La filosofía intercultural brota de un pensamiento que se sabe gravitado por una cultura, y, desde ahí, no sólo tolera otros pensares, sino que busca solidarizarse con ellos. El reconocimiento del mundo del otro como valioso en sí -ya que tiene algo único para decir- posibilita



un diálogo en el que se va conformando una universalidad como producto del intercambio de mundos y no como una imposición monocultural.

Ya no se trata de una universalidad fruto de un saber racional, sistemático y cerrado, que niega todo saber contextualizado y que se presenta, al decir de Žižek, como una máscara de universalidad, que en el fondo esconde un universalismo monocultural y eurocentrista (Žižek, 1998). Fernet-Betancourt, por el contrario, propone una universalidad inclusiva que dé acogida al otro y se abra a un intercambio de los *lógoi* que habla la humanidad. Se propone una racionalidad contextualizada, pues toma un rol central el lugar de enunciación. Se hace hincapié entonces en la pregunta "¿desde dónde pensamos?" y desde este interrogante se desprende y perfila la función de la filosofía intercultural en el contexto mundial actual, atravesado por el fenómeno de la globalización. Por eso, esta propuesta se configura como un "aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas" (Fernet-Betancourt, 1997: 365-382) y se levanta como un modelo alternativo frente al de globalización neoliberal.

En el reconocimiento del otro, considerándolo como un proceso histórico abierto puede construirse lo propio, conservando siempre huellas de aquella interacción. Emmanuel Levinas señala que lo propio se constituye como responsabilidad de acogida al otro (Levinas, 1971 y 1996), cuestión que se plasma en la propuesta derridiana de "hospitalidad", donde incluso el cierre, la negación o la aniquilación del otro es respuesta a una primera y constitutiva apertura (Derrida, 1997). En el último apartado de este tercer capítulo se desarrolla la concepción de alteridad levinasiana, a partir de sus escritos sobre el humanismo y se señala someramente cómo esta concepción ha sido asumida en pensadores de América Latina. Se toma el caso particular de Enrique Dussel y de Juan Carlos Scanonne.

El cuarto capítulo se dedica a algunas concepciones de arte que habilitan una apertura a la alteridad. No se problematiza aquí el concepto mismo de arte, ya que si eso se hiciera el trabajo se convertiría en una tesis de historia del arte o de estética. Lo que se pretende es generar un cruce entre la ética y la estética, ver qué posibilita el arte en la relación con la alteridad y cuáles son los puntos

de conexión y de reconocimiento que posibilita el arte en encuentros interculturales. No se busca una definición *a priori* de arte, sino que se asume por arte lo que cada cultura determina como tal, en un momento particular. De igual modo sucede con el análisis de los textos filosóficos que se trabajan, ya que se parte de la locación en la que se inserta cada texto. En función de lo que cada autor considera que sea arte, se analiza si esa determinada concepción contempla y/o propicia un encuentro con la alteridad. En la propia obra de Fernet-Betancourt se rastrean los señalamientos que llevan a postular la tesis del arte como mediación crítica en el encuentro con la alteridad. Si bien no se encuentra una consideración específica en su obra acerca del arte como posibilidad o mediación en los encuentros interculturales, se hallan diversas marcas que sirven de señales en esta búsqueda. Además debe tenerse en consideración, que el autor propone una filosofía intercultural que se sustenta en la ampliación de los sujetos que hacen la filosofía –ya no restringida a la Academia– y en una apertura también de las fuentes del filosofar. Se trata de compartir un modo de vida que va desde el comercio hasta el culto y en el mismo sentido se considera que estas ampliaciones posibilitan pensar el arte como un ámbito más de intercambio dentro de lo que propone la filosofía intercultural<sup>7</sup>.

De la Escuela de Frankfurt se rescata la propuesta de pensar el arte como una alternativa más humana frente a la racionalidad moderna instrumental que devino en sometimiento, opresión, colonialismo y globalización (Friedman, 1986: 17). A partir de la *Dialéctica Negativa* de Theodor Adorno ([1970] 2005) es posible pensar la alteridad como el momento mismo de la negación, como aquello valioso por sí y que no necesita ser asumido en una totalidad

---

<sup>7</sup> Como el mismo Fernet-Betancourt afirma: "creemos que ese esfuerzo por promover las investigaciones que nos amplíen las fuentes, tiene que hacerse cumpliendo un giro metodológico. Pues ampliar las fuentes significa ampliar no solamente el campo de estudio o aumentar nuestros "objetos de estudio", si no también, y fundamentalmente, ampliar los sujetos que hablan su propia palabra en nuestra tradición de pensamiento" (Fernet-Betancourt, 1994: 49).

sistemática y cerrada, pues de este modo se la violenta. Como bien afirma Adorno:

“La ratio que, para imponerse como sistema, eliminaba virtualmente todas las determinaciones cualitativas a las que se refería, incurrió en una contradicción irreconciliable con la objetividad, a la cual hacía violencia pretendiendo concebirla. Tanto más se alejaba de ella cuanto más completamente la sometía a sus axiomas, en último término al único de la identidad” (Adorno, 2005:31).

La razón como sistema que impone la identidad y subsume a la alteridad es puesta en cuestión por medio del arte. Como crítica de la sociedad y con la creatividad que le es propia, el arte puede ser un ámbito interesante para generar alternativas. Al decir de Herbert Marcuse:

“Al igual que la tecnología, el arte crea otro universo de pensamiento y práctica en contraste con el universo existente ya dentro de él. Pero en contraposición al universo técnico, el artístico es un mundo de ilusión, apariencia, *Schein*. Sin embargo, dicha apariencia es semejanza de una realidad que existe como amenaza y promesa para la realidad establecida. En las distintas formas del enmascaramiento y del silencio, el universo artístico se organiza de acuerdo con las imágenes de una vida sin miedo...Cuanto más clamorosamente irracional se torna la sociedad, mayor llega a ser la racionalidad del universo artístico” (Marcuse, 1985: 267).

Se retoman los aportes de F. Nietzsche en su afirmación estética de la vida como alternativa a una racionalidad vacía y cristalizada y se le dedica un apartado dentro del capítulo 4 (“El arte como estimulación de la fuerza creadora”). También se asumen las contribuciones de H. G. Gadamer en su obra *La actualidad de lo bello* ([1991] 1997), donde a través de las categorías de símbolo, juego y fiesta testimonia la dimensión colectiva del fenómeno artístico, o, como puede analizarse en *Verdad y Método* ([1975]1999), en tanto representación y juego. El “entrar en juego” implica la expansión de uno mismo, como así también la del otro. Por lo que no puede haber juego ni representación sin otro, sin la participación de aquél a quien se convoca y con quien se piensan los lineamientos y reglas del mismo de manera conjunta, como poniendo a disposición de la representación cada bagaje previo, en

busca de un diálogo común y convocando a una participación cada vez más amplia (Gadamer, 1999:145-151).

Rodolfo Kusch en sus *Anotaciones sobre una estética de lo americano* (1955) posibilita una apertura a otros símbolos y a otros lugares de reflexión que se hacen visibles en textos y tradiciones de sujetos no reconocidos, como sucede con lo afro y lo indígena en América. También en sus análisis el arte se presenta como crítica a lo establecido, como aquellas voces que quedaron soterradas y que puján por salir, como un ámbito propiamente cuestionador del *statu quo* (Kusch, 1955).

Con Fernet-Betancourt se insiste entonces en abrir espacios de expresión para que las tradiciones acalladas puedan hacerse oír. Estos espacios son la posibilidad de dar a conocer las diferentes prácticas culturales de aquellas voces soterradas que componen la riqueza del continente. Se postula el arte como un ámbito de estas prácticas culturales que lleva a una mayor apertura y mostración de estas tradiciones que quedaron subsumidas en una cultura oficial. Señala el autor que es prioritario:

“(...) fomentar las investigaciones y prácticas culturales que corrigen ese proceso de encubrimiento de la realidad plural de “Nuestra América” poniendo de manifiesto justamente la variada riqueza que la caracteriza en los más distintos órdenes, como por ejemplo, el religioso, el lingüístico, el artístico, etc.” (Fernet-Betancourt, 1994b:41).

Se presenta, en este capítulo la propuesta de Heinz Kimmerle, quien puntualiza, como pocos, esta relación arte-interculturalidad y considera que en el ámbito del arte se desarrolla el reconocimiento de la igualdad de las culturas y la praxis del conocimiento y del intercambio mutuo más que en la filosofía. Afirma que en el arte los diálogos interculturales no sólo encontraron un reconocimiento mayor, sino que comenzaron también antes que en la filosofía y sostiene que ellos pueden reforzar y potenciar los intentos correspondientes de los filósofos (Kimmerle, 2002). El camino recorrido en la presente investigación permite reafirmar la tesis de que desde una perspectiva intercultural es posible pensar el arte como una potente crítica y mediación en el reconocimiento del otro.

Para finalizar el capítulo 4 y con el propósito de vincular ética y estética, es que se desarrolla una reflexión acerca de la representación estética del dolor, temática que puede ser analizada tanto desde el punto de vista del artista, como desde el espectador. Se busca comprender el modo en el que se representa el dolor y las motivaciones que incitan al espectador a ver una representación estética de este tipo, teniendo en consideración además, lo que le produce al espectador el dolor del otro. Con la intención de vislumbrar estas situaciones se analizan determinadas perspectivas en torno a los conceptos de "piedad" y "obscenidad" pues se considera que pueden ser orientadoras en la búsqueda de respuestas. A modo de conclusión de este apartado se sostiene que frente a la marcada tensión entre el avasallamiento y la indiferencia con respecto a la alteridad, la representación estética puede ser un modo propicio de relacionarse con el dolor del otro. Este apartado se vale de los aportes de J.J. Rousseau acerca de la piedad, de E. Levinas con respecto al avasallamiento del otro y de Imre Kertész, quien retoma a T. Adorno para pensar un arte "con" Auschwitz, como un modo de hacer arte asumiendo el horror. Vale aclarar que se propone el concepto de piedad desde su óptica ético-política y no religiosa, ya que eso conduciría la discusión a otros ámbitos.

El último capítulo se centra específicamente en el análisis del Movimiento Antropofágico brasileiro, a modo de cierre de la investigación. En un primer momento se analiza el Movimiento Antropofágico como un caso en el cual se ponen en juego las categorías desarrolladas en la tesis. En esta investigación se analiza la antropofagia brasileira desde una perspectiva intercultural ya que surge como un movimiento que pretende dar respuesta al llamado "mestizaje cultural", propio de la época en estas latitudes. Se asume una postura que se distancia del concepto de "mestizaje" por considerar que encubre las diversidades presentes en Nuestra América en función de una supuesta homogeneidad y porque posee una matriz biologicista que no da cuenta de los procesos sociales, culturales, económicos que se juegan en los encuentros interculturales. Sin embargo, se menciona el "mestizaje cultural" como el marco de discusión de época en el que se inserta la antropofagia. De hecho el movimiento vanguardista se erige como una alternativa al mestizaje, pues

considera que no puede darse “la homogeneidad esperada”. Se especifica esta perspectiva en el capítulo cinco, donde se tematiza la antropofagia y la heterogeneidad como propuestas críticas al mestizaje. La última, propuesta por Antonio Cornejo Polar (2002), sostiene que el mestizaje presenta ideales universalizantes y homogeneizadores que encubren la conflictividad propia del continente<sup>8</sup>.

Se analiza entonces la antropofagia como un caso de interculturalidad, entre la cultura europea y la cultura local brasilera. Debe destacarse la complejidad de pensar un concepto como el de “cultura nacional”. Si bien se da este debate a mediados del siglo XX, dista de ser una discusión resuelta. Igualmente, a principios del siglo XX, la preocupación por conformar una “cultura nacional” era parte de los temas del ideario antropofágico. Un aporte esclarecedor en este sentido lo realiza Marilena Chauí en *Brasil. Mito fundador e Sociedade Autoritária* (2000). Allí describe los modos en los que los brasileros presentan una cierta cohesión que los hace sentirse parte de un todo, junto con los fundamentos y contradicciones de este escenario.

El Movimiento Antropofágico plantea en este contexto una particular concepción de la alteridad y un modo de relacionarse con ella que se condensa en lo que podemos pensar como relaciones de reconocimiento. Es necesario asumir que junto con el reconocimiento está presente la posibilidad de reificación de la alteridad, cuestión que ya se tematiza en algunos escritos del propio movimiento y también en algunas de sus relecturas contemporáneas. Se piensa la reificación bajo la categoría de “baja antropofagia”, advertida ya por

---

<sup>8</sup> Para ampliar la discusión acerca del mestizaje resulta interesante el aporte de Sonia Montecino, quien analiza el concepto desde diferentes autores y perspectivas. En una breve entrada de diccionario resume diversos tratamientos y problemáticas. Cfr. Salas Astrain, Ricardo (coord.) (2005) “Mestizaje”, en: *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos Fundamentales*. Volumen II, Santiago de Chile. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 655-662.

“Afirma la autora que: “el concepto de mestizaje entraña dificultades toda vez que alude a una realidad en donde se interconectan factores biológicos, históricos, sociales, económicos y culturales. Los modos en que esos factores se relacionarán dependerán de los enfoques y de sus acentos en la dominancia de uno u otro. Lo que queda de manifiesto es que la propia ambigüedad del término hace mimesis con los fenómenos a los que alude. Para algunos será sinónimo de mezcla y de síntesis de pueblos y culturas, para otros de lucha y antagonismo entre culturas, también aparecerá como superposición, como una estratigrafía de capas que conformando un todo no se alian con otras” (Salas Astrain, 2005:658).

Oswald de Andrade y en la interpretación de la misma que realiza Suely Rolnik, al señalar el peligro de la cooptación de la subjetividad –propuesta por el Movimiento Antropofágico- por parte del mercado o por el Capitalismo Mundial Integrado.

Se realiza en principio un análisis del Movimiento Antropofágico en el apartado de “Consideraciones generales”. Allí se pretende situar el movimiento, sus personajes, su surgimiento, sus líneas filosóficas generales, la reapropiación de la metáfora antropófaga de la etnia tupinambá, la discusión acerca del mestizaje, etc. Para ello se analizan los textos del mismo Oswald de Andrade, como así también los escritos de Haroldo de Campos, de Carlos Jáuregui y de algunas visiones más antropológicas como las de Alfred Métraux<sup>9</sup>. En un segundo apartado denominado “Subjetividad antropofágica o acerca del reconocimiento de la alteridad” se desarrolla el concepto de “subjetividad antropofágica” a partir de la relectura de Suely Rolnik, explicitando su potencialidad y ambivalencia. Aquí se centra singularmente la conceptualización de la alteridad en función de la reificación o el reconocimiento, ya que esta disyunción genera construcciones opuestas de subjetividad. En el último apartado se retoma el proyecto de arte-política como núcleo inescindible y se hace hincapié en la posibilidad de deglutir la dualidad categorial de “centro-periferia”. Este apartado se denomina “Reconquistas político-estéticas”. Se analiza allí la posibilidad de pensar la propuesta antropofágica desde una perspectiva decolonial y también intercultural. Finalmente se señala la apropiación de la flexibilidad antropofágica al servicio del mercado y cómo el arte y la cultura también generan –o al menos pueden generar- la fetichización y exotización de la alteridad, que invalida cualquier posibilidad de reconocimiento.

---

<sup>9</sup> Se retoma la perspectiva antropológica de A. Métraux por su importancia en la descripción del rito antropofágico. Si bien hay revisiones antropológicas actuales, el interés de esta investigación no radica en una discusión acerca de las diferentes perspectivas antropológicas posibles y cómo se han modificado disciplinarmente, sino que nos servimos de una investigación antropológica en función de un análisis filosófico del Movimiento Antropofágico. Cabe destacarse que, por su centralidad, el texto de Métraux ha sido reeditado recientemente (cfr. Métraux, A. (2011), *Antropofagia y cultura*. Buenos Aires. El Cuenco de plata).

Se trabaja a partir de los propios textos del Movimiento, específicamente de Oswald de Andrade, y de algunas relecturas del mismo como las que realiza Suely Rolnik. También se hace uso de algunas propuestas de Stuart Hall, como así también de otras respuestas que desde Nuestra América ofrecen Nelly Richard, Joaquín Barriandos y algunos otros teóricos nuestroamericanos.

### **3. Justificación del orden planteado.**

La tesis consta de siete partes: una introducción, cinco capítulos de *corpus* y un sexto capítulo de conclusiones. En la introducción se plantea el tema, problema, hipótesis y objetivos que guían el desarrollo de la investigación. Además del planteo del problema que guía la tesis en su conjunto, se especifican los temas trabajados en cada capítulo y se formulan algunos interrogantes en relación con cada núcleo conceptual, para seguir tejiendo en el desarrollo de cada capítulo el hilo problemático de la tesis.

Al plantear el tema y el problema en la introducción se considera que ya desde el capítulo primero es posible abordar los núcleos teóricos centrales de esta investigación. En el capítulo uno se analiza la problemática del reconocimiento, que se asume como una categoría transversal que se presenta, muchas veces supuesta, en la propuesta intercultural y antropofágica. Este capítulo consta de tres apartados que buscan visualizar y problematizar tres perspectivas distintas acerca del reconocimiento y un último apartado de reflexiones generales sobre lo analizado.

Cabe destacarse que en cada uno de los capítulos podría haber sido otro el recorrido, pero en función de la temática, del problema, de los recursos y de la posición teórico-epistemológica –que se explicita en el siguiente apartado– se decide esta senda, a sabiendas de variadas posibilidades que se relegan. A modo de ejemplo, en el capítulo uno podría haberse trabajado la tensión autonomía-reconocimiento, propuesta por Andreas Wildt o una perspectiva hermenéutica como la de P. Ricoeur en sus *Caminos del reconocimiento* ([2004] 2006) y por qué no abordarlo desde la crítica al reconocimiento como lucha que realiza T. Todorov (1995). Cada una de estas propuestas es un



camino posible que si bien no se transita aquí, permanece abierto para futuras investigaciones.

El análisis del reconocimiento introduce ya la problemática intercultural, pero antes de su tratamiento se le hace un espacio al concepto mismo de cultura, sin duda central en la presente tesis. Este capítulo también consta de tres apartados, que reúnen los aportes de Raúl Fornet-Betancourt, Ricardo Maliandi, Rodolfo Kusch y algunas reflexiones finales en un último apartado. Una vez abordado el concepto de cultura en el capítulo dos, se puede arribar a la discusión sobre los diferentes modos de encuentro o desencuentro entre culturas. En función de ello el primer apartado del capítulo tres trata sobre la tensión entre el multiculturalismo y la interculturalidad. Luego de presentar esta tensión, se analiza el planteo de la filosofía intercultural, sus principales aportes y problemáticas, en el apartado dos y tres del capítulo tres. En el apartado cuatro, se estudia la cuestión del otro desde la perspectiva de Emmanuel Levinas, y luego se realizan algunas reflexiones finales sobre este capítulo.

Al acordar teóricamente con esta propuesta intercultural, se la asume como marco teórico, aun cuando se le dirigen algunas críticas. Dentro de esta perspectiva se considera posible pensar el arte como crítica y mediación en el encuentro con el otro, cuestión de la que se ocupa el capítulo cuatro. Allí se suman otras perspectivas que ayudan a plantear esta posibilidad y que quedan plasmadas en tres apartados y una conclusión.

Aunque cada uno de los capítulos podría ser desarrollado como una investigación en sí misma, se trabajan en función del tema y del problema central de la tesis. Por este motivo se van estableciendo a lo largo del trabajo las vinculaciones respectivas, que dan cuenta de la necesidad del análisis de cada categoría investigada.

Finalmente se arriba al tratamiento del Movimiento Antropofágico, ya que éste articula, a modo de cierre, la presente investigación, pues se puede observar en él como se ponen en juego las categorías trabajadas y cómo a su vez el movimiento las reelabora en función de su perspectiva. El trabajo sobre cada

uno de los núcleos teóricos, concluye en una singularidad propia, ya que opera un proceso –antropofágico– de deglución y apropiación de las teorías analizadas, siempre desde una locación que se ancla en la realidad de Nuestra América. Se toman, a modo de nutrientes, los conceptos desarrollados, para lograr una fusión que dé cuenta de la posibilidad del arte como mediación crítica en los procesos de reconocimiento, con las promesas y peligros que esta mediación implica.

Aunque el análisis del Movimiento Antropofágico pretende ser conclusivo de la investigación, por los motivos ya expuestos, resulta importante articular un capítulo final en el que se explicitan las conclusiones del trabajo realizado. Se da cuenta de las fortalezas y limitaciones de la investigación, de los aportes metodológicos, de las posibles vinculaciones políticas y de las diversas aperturas hacia nuevos planteos e investigaciones, que podrán ser retomados por la autora en el futuro como así también por la comunidad académica en general

#### **4. Pautas Metodológicas: Pensar desde el cruce: aportes para una epistemología intercultural.**

Se busca explicitar aquí el marco teórico-epistemológico de la tesis. Como ya se delimitaron en este marco la hipótesis y los objetivos que orientan el trabajo ahora se procura clarificar también los supuestos epistemológicos y metodológicos del mismo. A su vez se pretende hacer un aporte en la construcción de una epistemología que contemple la perspectiva intercultural, o por lo menos contribuir con algunos esbozos para ello, ya que se considera que la temática trabajada requiere de una trama epistemológica y metodológica que atienda a la ampliación de sujetos y fuentes que la filosofía intercultural plantea.

Se analizan para esto tres aportes que se consideran centrales, pues ayudan a pensar desde el cruce disciplinar: la propuesta de Raúl Fonet-Betancourt (1946), la de Arturo Roig (1922-2012) y la de Alexander von Humboldt (1769-1859), quienes hacen camino en este ámbito. Podría resultar extraño, o quizá anacrónico, la referencia a von Humboldt junto con dos autores

contemporáneos. Sin embargo, ello se considera igualmente pertinente por dos motivos. En primer término, porque se lo analiza desde las lecturas que realizan autores contemporáneos, particularmente O. Kozlarek, O. Ette y J. Misch. En segundo lugar, estas lecturas contemporáneas de von Humboldt dan cuenta de su actualidad y de la pertinencia de sus aportes para analizar tramas actuales como las expuestas en esta tesis. Además en consonancia con los autores trabajados en esta propuesta epistemológica intercultural se sostiene que existen diversas voces en cada momento histórico, pero que la mayor parte de las veces no se visibilizan pues se impone una de ellas, que se erige como la posición hegemónica. Se torna interesante entonces destacar una propuesta como la de von Humboldt ya que se posiciona como una de esas voces alternativas a la dominante. En este sentido se considera que rescatar sus aportes es un buen ejemplo de una práctica verdaderamente intercultural, pues se atiende a la multiplicidad de voces en un contexto determinado, a la complejidad del universo discursivo que da cuenta de las tensiones propias del mismo. Cabe señalar también que la propuesta de von Humboldt es contemporánea a otras –como la de Hegel por ejemplo– cuyos planteos son radicalmente distintos. Esto da cuenta de los diversos modos posibles para comprender una situación determinada, en este caso la Modernidad. Interesa señalar entonces, en consonancia con la propuesta intercultural que pretende analizarse, cómo en una misma época se presentan diferentes perspectivas que normalmente no se visibilizan y se considera que la propuesta de von Humboldt es una de ellas. Por esto el interés en volver a su obra, pues posibilita complejizar un fenómeno diverso como el de la Modernidad y a partir de estas nuevas perspectivas sobre el mismo se abren nuevas posibilidades para pensar los tiempos actuales.

Estos autores intentan pensar modos de apertura a la alteridad, buscando abrir espacios donde quepa lo desconocido. Se trata de hacer un lugar a aquello que está por fuera del canon, que existe, ciertamente, pero invisibilizado por la tradición dominante. Se hace necesario entonces un corrimiento epistemológico que proponga nuevos modos de pensar la realidad, bajo

nuevas categorías y con nuevas herramientas. Se recuperan estos aportes para poder ponerlos en juego en la tesis.

Raúl Fornet-Betancourt inicia sus reflexiones sobre la *Transformación Intercultural de la Filosofía* (2001) preguntándose por la norma que rige el quehacer de la filosofía. Considera que la historia de la institucionalización y de la profesionalización de la filosofía marca el desarrollo de la misma e incluso la propia concepción de la filosofía, pues se la percibe como una actividad profesional cultivada por especialistas en determinados marcos institucionales –como instituciones universitarias o académicas en general. Esta imagen ha sido moldeada por la historia de la institucionalización académica de la filosofía y por los sujetos que se ocupan de filosofía, ya que la consideran desde su propia actividad docente, o como investigadores, obviamente dentro de determinadas instituciones, con reglas específicas y un canon que debe seguirse. El concepto de “normalidad filosófica” propuesto por Francisco Romero sintetiza esta práctica. Según Fornet-Betancourt esta “normalidad” se torna “evidente”. Con la historización de tal “evidencia” de una determinada normalidad y de un determinado canon marcado por la institucionalización, Fornet-Betancourt señala que esta reducción de la filosofía a la práctica académica y a un canon determinado de autores y obras produce una “deformación profesional” que se manifiesta en dos dimensiones: por un lado en la concepción y el quehacer del “oficio” de los filósofos y por otro en la concepción misma de la filosofía, siempre ligada a esta forma canónica de filosofía “normalizada”<sup>10</sup>. Una característica fundamental de esta concepción academicista de la filosofía es el culto a la tradición escrita y la transformación de la filosofía en arte interpretativo. Esta tradición implica a su vez una pretensión de universalidad que supone expandir lo propio, a partir del canon marcado por la academia, sin la posibilidad de abrirse a otras tradiciones. Este modelo cuya imagen se ha tornado “evidente” oculta que la filosofía se desarrolla también como un saber contextual y allí radica el núcleo de la crítica

---

<sup>10</sup> Para ampliar el concepto de “normalidad filosófica”, cfr. Carlos Ossandón, (1979) “El concepto de ‘normalidad filosófica’ en Francisco Romero”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana* 7/8 pp.115-130. También puede ayudar el texto de Leopoldo Zea, “Romero y la normalidad filosófica latinoamericana”, en *Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana*, Sociedad Interamericana de Filosofía, Caracas 1983, pp169.181.

de Raúl Fonet-Betancourt. Retoma a W.F.Hegel –con quien también dialoga von Humboldt– para sostener que incluso él –clásico exponente criticado por racionalista y eurocéntrico– postula como tarea de la filosofía el pensar el mundo histórico real y no construir un mundo aparte. A partir de la propuesta de aprehender su tiempo reflexivamente que retoma de Hegel –en sus *Principios de Filosofía del Derecho (1821)* –considera que “(...) es consecuente entonces admitir que hay otro desarrollo de la filosofía; que la filosofía se ha hecho en otras historias que no son éstas de su institucionalización y que presenta una pluralidad de formas en la que se refleja precisamente su calidad de saber o reflexión contextual” (Fonet-Betancourt, 2001:12).

Sin embargo difiere de Hegel en tanto afirma que la necesidad que el filósofo moderno le atribuye a las filosofías concretas es una necesidad lógica como momentos del desarrollo dialéctico-ideal de la filosofía. En cambio, la propuesta intercultural se sostiene en una necesidad concreta de apertura a esas otras filosofías contextuales tradicionalmente acalladas. T. Adorno en su crítica a la dialéctica hegeliana propone también pensar por fuera del concepto de identidad, que subsume a la alteridad en función de “lo mismo”. Se distancia de las totalidades cerradas y aboga por la posibilidad de mantener el sistema abierto, en su negatividad, ya que allí puede surgir la diferencia.

Vale aclarar que pensar su tiempo no puede significar únicamente pensar el “espíritu dominante” de la época, sino que tiene que ser un compromiso por pensar “los muchos tiempos que vive y genera la humanidad en la práctica cotidiana de sus múltiples formas de vida” (Fonet-Betancourt, 2001:13). Cuestión que propone von Humboldt casi dos siglos atrás, cuando plantea que a partir de los cambios de la modernidad puede pensarse el tiempo no sólo en términos de duración y diacronicidad –que conlleva la idea de progreso–sino también en función de la simultaneidad y la sincronicidad. Esto trae aparejado la posibilidad de establecer una red comunicacional y de diálogo con otras tradiciones que se dan simultáneamente en diferentes lugares y situaciones. Promueve entonces una apertura a las múltiples formas de vida que coexisten en un tiempo determinado y que a partir de entonces, fruto de los avances

tecnológicos, pueden entrar en contacto (en la tesis, se vuelve al análisis de lo diacrónico y lo sincrónico en el capítulo 2, al proponer la conflictividad propia de la cultura que enfatiza Ricardo Maliandi).

Esta contextualidad que sostiene Fernet-Betancourt como fuente de pluralidad no se reduce a razones de simple geografía, sino que presenta fundamentos hermenéuticos y epistemológicos. Rodolfo Kusch acuñó la categoría "geocultura del pensamiento" sin la cual –considera Fernet-Betancourt– parece imposible descubrir la riqueza de las razones mediante las cuales la humanidad da sentido a la vida. Se trata de la singularidad que presenta cada filosofía contextual, por haber surgido en una coyuntura determinada. Ninguna otra tradición podría reemplazarla o tomar la palabra por ella, pues lleva en sí misma la razón de su propia necesidad.

Aquí es donde se hace necesaria otra epistemología mediante la cual puedan pensarse aquellas otras tradiciones que no encontraron voz en el espíritu dominante. Esta propuesta filosófica se enlaza entonces con una problematización epistemológica y se presenta como una protesta enérgica contra la historiografía oficial de la filosofía dominante, pero sin buscar ser parte de ella. Por lo que la transformación intercultural que propone no es oposición ni queja resentida para que las tradiciones relegadas sean reconocidas por el canon tradicional. No pretende reconocimiento por parte de la memoria hegemónica, sino que busca "(...) reescribir el mapa de la filosofía desde esos lugares-que-dan-verdad y sus voces propias, portadoras de memorias alternativas hasta ahora periféricas" (Fernet-Betancourt, 2001:16). Fernet-Betancourt propone impulsar un programa de universalización desde el Sur, cuya base es el diálogo con otras tradiciones. A través de la apertura a otras voces logra liberar la universalidad de toda carga imperial, como aquella que se impone desde una tradición dominante. Propone un saber intercultural del mundo cuyo objetivo sea una universalización a partir del diálogo entre tradiciones contextuales.

Esta transformación de la filosofía no es asumida como el fin en sí de la filosofía. No se preocupa sólo por el "desde dónde pensamos" sino también por

el "qué pensamos", en respuesta a las críticas que se le realizan por problematizar en demasía el contexto y no hacer hincapié en lo propiamente filosófico del contenido. Se acuerda con Fernet-Betancourt en que esta transformación es un momento necesario en la tarea de reflexión crítico-liberadora propia de la filosofía. En su propuesta dialógica parte de la singularidad contextual de cada cultura, pero no para cerrarse en ella y conservarla como inamovible, sino para tomarla como punto de apoyo desde el que dialoga y se relaciona con los otros. Busca transformar la filosofía en "(...) un saber que sepa ejercerse como teoría y práctica de proximidad entre los seres humanos y sus culturas en el mundo de hoy" (Fernet-Betancourt, 2001:20). Consecuente con su proyecto considera sus ideas como provisionales y las expone a la crítica que le posibilita volver a cuestionar la propia perspectiva.

Se asumen estas palabras de Fernet-Betancourt como una declaración de supuestos y principios metodológicos que se considera oportuno traer aquí ya que explicita el estado provisorio de las ideas expuestas y se promueve ese estado provisorio como la posibilidad real del diálogo. Se trata de insistir en el intercambio de visiones que habiliten una perspectiva realizada conjuntamente a partir del estado hipotético de los pensamientos, cuestión que se considera fundamento de la filosofía intercultural, por ello:

"(...) pensamos y presentamos nuestras ideas como accesos hipotéticos al problema en cuestión no sólo porque somos conscientes de la contextualidad e historicidad que afectan a todo tipo de saber humano, sino también, y fundamentalmente, porque consideramos que la articulación y transmisión de las ideas propias en forma de hipótesis a discutir, que quedan expuestas sin reserva alguna a la verificación o falsificación por los otros miembros de la "comunidad científica", son componente esencial de un estilo de pensar que favorece la cultura del diálogo y del intercambio de que tan necesitada está la filosofía en nuestro continente, y también en otras regiones del mundo." (Fernet-Betancourt, 2001:24).

No se trata de una reubicación teórica de lo que se tiene, ni de una radicalización de planteos heredados, sino de poder historizar las diferentes tradiciones en un punto de convergencia común, que tampoco implica una filosofía comparada. Se apela a una actitud hermenéutica en renuncia a la

tendencia de sacralizar la propia cultura, por lo que no se puede operar con un sólo paradigma teórico-conceptual. En este sentido, esta investigación se presenta en consonancia con este planteo, ya que en la tesis se trabajan diferentes paradigmas que en principio podrían pensarse como contrapuestos y, por consiguiente, tal tratamiento podría ser objeto de una crítica de incoherencia teórico-metodológica. Sin embargo se los asume a modo de diálogo –a veces de lucha y deglución– en torno a la problemática estudiada, que además posibilita este ejercicio de relativización de la propia perspectiva. No se pasa por alto la apelación a autores o teorías que presentan marcos teóricos diversos, sino que se considera que este tipo de operaciones es parte de la riqueza de la propuesta.

Cabe destacarse que la filosofía intercultural propone un descentramiento de la reflexión filosófica y en virtud de ello toma distancia de cualquier centralidad –no sólo la europea. Así la interpretación de lo propio y lo ajeno irá sucediéndose como resultado de la interpelación mutua, donde ciertamente se parte de lo propio pero sabiéndolo tránsito y puente para la intercomunicación. La identidad ya no se presenta de manera esencial y estática, sino como un proceso histórico de enriquecimiento continuo a partir de la intercomunicación propuesta. Esto modifica, como ya se mencionó, la noción de universalidad; en efecto, al historizar y contextualizar la identidad, aquélla se da como resultado de la interpelación del otro. De este modo la noción de universalidad se desliga de la figura de la unidad, tal como ha sido comprendida tradicionalmente. Fernet-Betancourt incluso sospecha que hasta ahora no se ha conocido, ni menos aún realizado históricamente la universalidad, puesto que se la hipotecaba con la idea de unidad. Propone en cambio rehacer la idea de universalidad, pero centrada ahora en el fomento a la solidaridad entre todos los “universos” que componen el mundo, ya que esta multiplicidad de voces no está ordenada *a priori* por una unidad metafísica. Son históricas, contingentes y se articulan desde el trasfondo irreductible de distintos mundos de vida, manifestando así su autonomía intelectual. Esta autonomía implica defender la propia voz, la posibilidad de articular un discurso propio que a la vez limita el peligro de “ser hablado” por otro, como así también de querer representar o



erigirse como portavoz de la alteridad. No es posible ponerse en el lugar del otro, sino sólo abrir el espacio para que éste articule su palabra. Ya no es viable pensarlo como objeto de interés u objeto de investigación, "(...) porque el otro no es ya mera materia para pensar por un pensamiento dispuesto precisamente a asimilarlo como lo 'pensado' o 'conocido', sino sujeto de un pensamiento propio en proceso" (Fornet-Betancourt, 2001:37).

Esto impulsa a replantear los presupuestos de la propia teoría del entender como un desafío hermenéutico y la necesidad de historizar este mismo problema hermenéutico a la luz de los procesos actuales, pensando específicamente en los conflictos Norte-Sur. Se trata de analizar los supuestos que se dan con el proceso de la globalización, que implica una imposición de algunos núcleos económicos del Norte –sobre todo Estados Unidos y Europa– sobre el resto de los países del Sur, con la aparente idea de una distribución igualitaria del acceso a la información, al poder y a los recursos. Esto se sustenta en una ideología que encubre la desigual repartición del mundo, ya que la globalización se erige como una universalización de políticas neoliberales que acentúa la desigualdad. Propone el filósofo cubano recuperar la tradición del humanismo crítico-ético, que implica una formación de la existencia humana como subjetividad participativa en relación con un ordenamiento comunitario. Por ello la subjetividad se sabe siendo ya en relación siempre con otro. Desde esta perspectiva es que critica los conflictos Norte-Sur generados a partir del proceso de globalización y propone principios para actuar frente a la misma. Hay una modificación de la noción de sujeto, ya que se abandona el sujeto cartesiano –dominador– para asumir un sujeto de la tradición del humanismo crítico-ético, cuestión que implica a la vez una superación del paradigma de la posesión por el paradigma de la justicia. Debe destacarse que la globalización implica además de la universalización de políticas neoliberales, el colonialismo y posterior imperialismo, que pueden quedar encubiertos si no se realiza una crítica a la globalización como discurso ideológico. Si bien algunos postulan una posible "glocalización", que acentúa la dialéctica entre lo global y lo local, no obstante lo que se propaga como "universal" o "global" es una cultura occidental capitalista de "primer mundo",

sin el necesario reconocimiento del derecho a la autodeterminación por parte de las culturas "locales". En el fondo se trata de nuevas formas de dependencia, más que de un mundo interdependiente. Cuestión que podría modificarse en tanto los sujetos y las comunidades logren su autodeterminación y conozcan su contexto. Como bien señala José Martí a modo de principio: "injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas" (Martí, 1975:18). Así, aunque la razón filosófica pueda ser una, las filosofías en que se expresa esa razón son plurales. Pero este pluralismo no tiene que ver, como bien afirma Fernet-Betancourt "(...) con el colorido superficial de un culturalismo costumbrista o folklórico sino con los mundos de interpretación donde echan sus raíces y desde los que se articulan como voces contextuales" (Fernet-Betancourt, 2001:310)<sup>11</sup>.

Esta perspectiva se asume como marco teórico para la presente investigación, ya que se analiza la problemática del reconocimiento por medio del arte en encuentros o desencuentros interculturales. Si se asumiera una perspectiva epistemológica clásica para el análisis de textos, se dejarían de lado los textos no canónicos por un lado, pero, por otro y más grave aún, se tendría una mirada unilateral sobre el asunto, cuestión que produciría una disolución del problema mismo que se intenta abordar. Por esto resulta necesario asumir también las modificaciones epistemológicas propuestas desde el pensamiento intercultural, para hacerle justicia a la temática.

Fernet-Betancourt afirma que el contacto con estas otras voces no debe darse desde la propia manera de pensar, ni comprenderse a partir de nuestro mundo categorial, en el sentido de definirlo y determinarlo. Sin embargo, en este punto, deberían tenerse en cuenta los aportes hermenéuticos de H. G.

---

<sup>11</sup> Es importante señalar en función de los mencionados conflictos Norte-Sur la consecuente propuesta de los "Diálogos Norte-Sur" que han sido llevados a cabo por iniciativa de Fernet-Betancourt desde 1985. Estos encuentros han sido centrales para poner en práctica diálogos interculturales en función de las problemáticas actuales. Estos encuentros han quedado documentados en las diferentes actas que se desarrollaron en cada ocasión, pero para una comprensión de su historia, motivaciones, fortalezas y dificultades, cfr. Fernet-Betancourt, Raúl (2004) "El Programa de Diálogo Norte-Sur. Historia de un proceso y balance provisional" en: *Filosofía para la Convivencia*. Sevilla. MAD.

Gadamer, ya que no es posible dejar de lado los propios prejuicios y supuestos. Según Gadamer uno se acerca al mundo del otro con un horizonte propio, un conjunto de prejuicios, una pre-comprensión que posibilita un posterior comprender. No se pueden eliminar estos prejuicios sino justamente reconocerlos y asumirlos como conceptos previos para evitar así las arbitrariedades. Además el encuentro con el otro no sólo posibilita la comprensión de uno mismo (Ricoeur, 1975: 17), sino también la autocrítica (Gadamer, 1991:117). Los prejuicios se van transformando en el transcurso del diálogo con el otro y es posible que el acceso al mundo del otro se dé justamente cuando estos prejuicios ya hayan sido interpelados. La resistencia, la memoria, el arte como las distintas vías en las que se hace presente esta fuerza discursiva alternativa, patentizan que hay otros horizontes de comprensión que no están fundados en uno, lo cual posibilita repensar críticamente la propia perspectiva. Si se asume el horizonte propio como provisional, pasible de ser modificado en función de la presencia del otro, es porque, como sostiene Raúl Fernet-Betancourt, "(...) condición de esa posibilidad es justo la disposición a aceptarlo como aquel ámbito indefinido, más exactamente indefinible desde mi posición originaria, desde el que se levanta un nuevo horizonte de comprensión u orden del saber" (Fernet-Betancourt, 2001:41). Escucha y apertura son las condiciones fundamentales de la propuesta intercultural, en consonancia también con los aportes fundamentales de Emmanuel Levinas, para el cual la absoluta infinitud del otro resulta tan indefinible como inabarcable. No es posible ponerse en su lugar ni interpretarlo desde las propias categorías pues allí se lo convertiría en "lo mismo" dejando así de ser ese "otro" con el que se busca el diálogo.

Además, asumir el diálogo intercultural y sus necesarias transformaciones epistemológicas implica asumir también que la filosofía siempre pudo y puede ser de otra forma. Se abren otras posibilidades futuras y se vuelven a pensar históricamente las supuestas verdades dadas como apodícticas. Debe considerarse si los conceptos de que se dispone posibilitan ciertamente desarrollar esta propuesta o si en realidad no están estancando el proceso por intentar encorsetar en ellos transformaciones que los exceden. Sucede esto

con la categoría de “totalidad” que fija y cierra, por lo cual Fonet-Betancourt prefiere hablar de una “totalización dialéctica”, en la que la verdad se da como proceso, puesto que ninguna cultura es el lugar definitivo de la verdad. Este concepto de “totalización dialéctica” proviene de su estudio sobre Sartre, pero el filósofo cubano lo transforma en un ejercicio de reflexión subjetiva entre lo propio del sujeto y su cultura. En el “universal singular” que es el sujeto, siempre hay un resto no culturizado, que le permite no sólo un momento reflexivo crítico de la propia cultura, sino sobre todo el diálogo con el otro. Esta reflexión subjetiva convierte los límites en fronteras y así habilita la comunicación intercultural, pues como el sujeto es siempre una exterioridad puede poner en cuestión la propia identidad cultural de origen. El diálogo intercultural ofrece distintas posibilidades para poner en marcha el proceso discursivo hacia la verdad. Sostiene así el autor: “Como proceso aparece la ‘verdad’ sólo a condición de que cada uno acepte poner en juego su verdad y la someta a la dialéctica de la contrastación que se crea necesariamente por el carácter interdiscursivo del diálogo intercultural” (Fonet-Betancourt, 2001:48). Al mismo tiempo la dialéctica de la contrastación se presenta como un límite al relativismo histórico-cultural que, en el fondo, se sostiene en el aislamiento, pues radica en la ilusión de que cada sujeto o cada cultura puede esgrimir los parámetros o valoraciones que desee, aunque estos anulen las de otro. Para el relativismo cultural cualquier opción tendría validez. Sin embargo, pensar la verdad como proceso, someterla a la contrastación propia de la propuesta intercultural, elimina esta posibilidad del relativismo, ya que se logra una objetividad o verdad intersubjetivamente consensuada.

Retoma además Fonet-Betancourt la idea zubiriana de “respectividad” tanto en la relación de todo lo real como algo “respectivo a...”, como así también en la ampliación del inteligir como una respuesta a su vez sentiente frente a la complejidad de lo real<sup>12</sup>. Aplicada esta idea al estudio de las culturas y a su

---

<sup>12</sup> Para una ampliación del concepto de “respectividad” y de “inteligencia sentiente”, conceptos claves en la obra de Xavier Zubiri (1898-1983), cfr., <http://www.zubiri.org/works/spanishworks/Respectividad.htm> acerca de la “respectividad”, y su última obra, la trilogía *La inteligencia sentiente*, compuesta por *Inteligencia y Realidad* (1980), *Inteligencia y Logos* (1982) e *Inteligencia y Razón* (1983).

mutuo trato intercultural, señala el autor que la inteligencia ya no encierra el curso de la realidad en un sistema, sino que busca lograr la explicación de la textura respectiva de las culturas. Esto será posible si se distancia la pregunta del dominio exclusivo de los conceptos, ya que se trata de comprender al otro en su vida y en su corporalidad, por lo que, al decir de Fornet-Betancourt: "El intercambio no podría limitarse entonces al nivel conceptual, sino que tendría que abarcar formas histórico-concretas de trato con la vida, desde el comercio hasta el culto" (Fornet-Betancourt, 2001: 50).

En función de lo expuesto es que se insiste en la necesidad de cultivar éste terreno de lo "inter", donde se dejen de lado las ligeras declaraciones de armonía y las definiciones apresuradas puesto que, en definitiva, resultan expresiones de dominación. Se necesita el espacio y el tiempo para propiciar un diálogo que ponga en juego las propias concepciones a partir del cuestionamiento del otro, o simplemente desde su horizonte diferente. Al generarse una apertura a la alteridad considerada en tanto exterioridad se pretende fomentar la disposición a dejarla indefinida. Se busca que esa alteridad se comunique desde sus parámetros y por canales que no son exclusivamente conceptuales, por ello la apelación a la inteligencia sentiente, y, específicamente en esta investigación, la propuesta del arte. A partir de esta apertura expectante se considera que es posible conocer al otro en su vida, en su corporalidad, en su mundo de vida. Sin embargo debe aclararse que esta expectativa que roza la pasividad busca sostenerse en la indefinición del otro, pero para éste pueda libremente sostener su palabra. Esta actitud se encuentra lejos de alimentar la indiferencia.

En lo que respecta a Alexander von Humboldt se analiza su propuesta desde la rehabilitación que hace de él Ottmar Ette, quien, si bien proviene del campo literario, específicamente de las lenguas románicas, se apropia de distintas concepciones de von Humboldt para repensar otra epistemología sustentada en una concepción de conocimiento complejo. En *Weltbewußtsein. Alexander von Humboldt und das Projekt einer anderen Moderne* [Conciencia de mundo. Alexander von Humboldt y el proyecto de otra modernidad] (2002) sitúa como

categoría central la “conciencia de mundo”. Esta “conciencia de mundo” pretende hacerse cargo de la multiplicidad de escenarios en los que se representa el mundo, buscando volver visibles las diferentes perspectivas invisibilizadas por el canon, por aquella perspectiva hegemónica que oculta a las demás. A partir de este nuevo entramado conceptual, que pone el acento en la compleja diversidad del mundo, es que se considera posible incorporar a este pensador a la caja de herramientas de esta tesis para elaborar una epistemología que atienda a la problemática intercultural.

El concepto de “conciencia de mundo” surge en respuesta a la imponente expansión geográfica y al sistema mundial de la modernidad. Sin embargo, von Humboldt concibe una modernidad distinta, en la cual, junto con la novedosa expansión, debía constituirse una red global de relaciones humanas. Considera que el saber es un campo de interrelaciones, tanto en referencia a las diferentes disciplinas científicas como a la convivencia de culturas diversas, ya que logra percibir el proceso de la modernidad no sólo desde la sucesión, sino también y fundamentalmente desde la simultaneidad. Este sostiene que la propuesta de von Humboldt es un “pensar sincrónico en movimiento” y Oliver Kozlarek destaca que el planteo humboldtiano posibilita pensar de otro modo la modernidad, ya que al priorizar el espacio relativiza el tiempo lineal, que conlleva la idea de progreso, y, en consecuencia, de dominación colonial. Este filósofo moderno logra, así, abrirse a otras formas de pensar la modernidad. Comenta Kozlarek: “En vez de ajustar el entendimiento de la modernidad a una epistemología dominada por una lógica temporal, que era tan conveniente para la justificación del orden colonial así como también para las hegemonías geopolíticas poscoloniales, von Humboldt prefiere una epistemología que favorece el espacio” (Kozlarek, 2009: 84).

Kozlarek retoma también a Ernst Cassirer, quien sostiene que una epistemología fundada en el tiempo sólo puede explicar cambios o modificaciones en torno a la sucesión, mientras que si se hace hincapié en la dimensión espacial se abre a la posibilidad de comprender la simultaneidad de aspectos que se dan en un mismo momento. Estas operaciones requieren de

una sensibilidad capaz de percibir las diferencias que se dan en diversos lugares simultáneamente, favoreciendo así la complejidad y la contingencia.

La radicalidad de su planteo -como bien reza el título del libro que Ette dedica a von Humboldt- abre la posibilidad de pensar el proyecto de otra modernidad, cuyos contornos llegan a ser visibles y explicables desde la perspectiva actual. Como señala el autor, sólo cuando se logra no aislar el pensamiento y la actitud de von Humboldt de los contextos históricos, sociales y biográficos de su época, puede convertirse en nuestro contemporáneo.

El saber que proponía von Humboldt necesitaba de la participación social que era pensada en términos de democratización del saber, ya que por medio de las nuevas redes de comunicación que empezaban a generarse se volvía materialmente posible. Con los nuevos avances tecnológicos que acercaban las distancias y permitían mayor acceso a la información, pensaba el filósofo, podían generarse mayores y mejores accesos al conocimiento, en función de tales nuevas redes de comunicación. No se trataba solamente de la ampliación del conocimiento sin más y de la aceleración con que esto se producía, sino también de la distribución equitativa del mismo. A partir de su propuesta de "conciencia mundo" era posible no sólo conocer diferentes perspectivas existentes de hecho, sino además hacer accesibles las novedades a todas las culturas del globo. Estas nuevas redes de comunicación abrían la posibilidad de un acceso generalizado al conocimiento. Von Humboldt pensaba conjuntamente regiones, disciplinas y culturas diferentes desde una perspectiva comparada. Las conclusiones debían presentarse de manera provisional, siendo posible someterlas a nuevas comparaciones. Sólo contrastando y comparando el "mundo propio" con "otros mundos" era pensable tener una "conciencia de mundo" que permitiera hablar del todo sin ignorar lo singular. No obstante, conserva la idea de totalidad pero como idea regulativa y construida a partir del encuentro concreto con el otro.

Aunque el autor se sitúa desde una perspectiva europea, ésta no le impide abrir su mirada hacia otros horizontes. No sólo le resulta imposible desentenderse de ellos, sino que se le hace imperioso conocerlos para

conformar esta totalidad que es parte fundamental del "sistema mundo" de la modernidad. Por esto su crítica a Hegel está dirigida a la falta de fundamento empírico de las afirmaciones absolutas del filósofo, que revelan sintomáticamente la falta de una experiencia del mundo que von Humboldt considera ineludible. La crítica se dirige también a la sistematicidad y a la teleología inmanente de los sistemas filosóficos y científicos hegelianos. El proyecto de von Humboldt, en cambio, se presenta como un proceso de conocimiento abierto al mundo en movimiento permanente, fruto de la comunicación global y del intercambio mutuo. No hay posibilidad de clausura como en el pensamiento hegeliano, sino, por el contrario, se postula una apertura de espacio permanente para que la diversidad se manifieste y entre en diálogo. Se contraponen el cierre de cualquier sistema –a modo hegeliano- a la apertura, comparación y diálogo entre diferentes visiones de mundo. La conciencia del mundo siempre es provisoria; la totalidad es una idea regulativa que se articula en función de la dinámica dialógica con la perspectiva del otro. Este movimiento que plantea von Humboldt posibilita la modificación del pensamiento y de los parámetros con los cuales se va gestando la totalidad. Como la totalización dialéctica que retoma Raúl Fornet-Betancourt, se trata de pensar la totalidad pero sin que ésta subsuma lo singular. Cada contexto, cada perspectiva, cada visión de mundo forman parte de esta totalidad que se va conformando en base al intercambio; se parte de la singularidad, pero sabiéndola también tránsito hacia una totalidad o conciencia de mundo renovada. No se trata sólo de conocer otras visiones de mundo, sino de dejarse afectar por ellas. Las nuevas perspectivas producen el cuestionamiento de la propia, que se sabe siempre provisional. En la misma dirección se encuentran los aportes de un estudioso del pensamiento de von Humboldt, quien sostiene que:

"(...) la ciencia que Humboldt propone no se basa simplemente en el *acoplar* conocimientos y experiencias en un sistema de pensamiento prefabricado, sino en la relación que se establece entre el análisis y la síntesis, entre la recogida de datos y la generalización, entre la observación particular y la conclusión siempre provisional que se obtiene y que es el resultado de un modo de proceder comparativo" (Misch, 2004: 572).



La posibilidad de cuestionar la propia perspectiva, de compararla e interrogarla para lograr construir una perspectiva otra de manera conjunta que desnaturalice lo establecido es un aporte central de von Humboldt que se considera de interés vincular con algunos aportes metodológico-epistemológicos de Arturo Roig. El filósofo mendocino se interroga por el sujeto del filosofar y, en función de éste, por la concepción misma de la filosofía. Habilita entonces Roig la pregunta acerca de otro modo de hacer filosofía, en función de otros sujetos y de otras fuentes del filosofar. Es posible pensar, en términos humboldtianos, que se abre a una nueva conciencia de mundo, pues considera la existencia de sujetos y de fuentes ajenas a la filosofía académicamente comprendida. Se cuestiona acerca de una versión única de filosofía, pues considera que dependiendo del sujeto que filosofe y de la metodología con la cual se realice dicha actividad, será el resultado que se obtenga. Esto implica la posibilidad de otras concepciones, que amplíen e incluso cuestionen la establecida. Planteo que se lo puede poner a tono con el pensador moderno, pues se trata de una propuesta también emancipadora, que piensa la apertura a otras voces, a otros contextos, que no solo visibilicen a aquellos sujetos ignorados o negados, sino que, además, complejicen las concepciones existentes. Con esta finalidad Roig apela a la Historia de las Ideas y propone en relación con ésta la noción de "universo discursivo". El análisis de los textos debe hacerse en permanente vinculación con la vida social de cada época, siempre relacionada con otras esferas de la realidad social, ya que la reducción y el aislamiento de las diferentes esferas del todo social reduce la posibilidad de tener una conciencia de mundo que dé cuenta de la complejidad ínsita del mismo. En este sentido, Roig no sólo concuerda con von Humboldt en la apertura sincrónica a los diferentes mundos de vida que existen en un momento determinado, sino que además de la concientización acerca de estos mundos, propone la apertura a los diferentes ámbitos que conforman el pensamiento. Acentúa Roig la dimensión social, económica, política, biográfica que marcan de manera radical el pensamiento, ya que éste presenta como central su función para la vida.

La ampliación de dimensiones que propone el pensador mendocino, como parte del universo que integra el discurso filosófico, posibilita igualmente reflexionar sobre el arte como parte de este universo, de la vida social de cada época con la que la filosofía no debe perder contacto. La ampliación metodológica atiende a un sistema de conexiones en el que la filosofía es tan solo un momento de este sistema que se sostiene en una estructura histórica, ya que, como bien decía Hegel, la filosofía es su época aprehendida en conceptos. Sin embargo, Roig considera que la mencionada ampliación metodológica sólo podrá hacerse efectiva si se realiza una crítica del concepto. Afirma Roig que Hegel postula el concepto como la posibilidad de que el pensar se encuentre consigo mismo. Implica así el concepto una función de integración, en el que forma y contenido cierran en una totalidad que posibilita la identificación de ser y pensar. Esto se postula como la "filosofía de la conciencia", del "sujeto", o del "concepto". Sin embargo, el filósofo mendocino considera que la "filosofía de la denuncia" ha abierto un nuevo horizonte que atiende a la ruptura propia que se da al interior del concepto mismo, por ello postula en contraposición la "filosofía del objeto" o de la "representación".

La filosofía para Hegel es el saber pensante de una época que surge cuando ésta ha madurado y en ese sentido se da como "reformulación" de una época ya cerrada. La filosofía es siempre clausura, pues solo reformula una totalidad que ya ha alcanzado su culminación. En contraposición al cierre, Roig, junto con la filosofía de la sospecha, destaca lo sensible y la existencia misma, o sea la representación o el filosofema. En éste no hay integración de forma y contenido sino quiebre, ruptura, dispersión y en ese sentido apertura. La filosofía ya no es sólo clausura en tanto cierre epocal, sino que puede abrirse a una dialéctica no necesariamente asuntiva, ya que es el propio concepto contiene la posibilidad de integración como así también de ruptura. Si bien se ha priorizado la integración y se ha colocado a la ruptura fuera del concepto, en aquello que atiende a lo sensible, como el filosofema, ambas funciones son constitutivas del concepto mismo (Roig, 1973:222). Distingue Roig estas funciones al afirmar que:

“Si nos colocamos ahora en el proceso mismo de constitución del concepto veremos que hay un movimiento dialéctico que va de un primer momento de ruptura a un segundo momento de integración. ... es un movimiento dialéctico en el que el concepto integra en sí mismo lo que se le aparecía como negativo o enfrentado y al negarlo, lo asume. En otras palabras, la función de integración del concepto no es siempre ejercida de un mismo modo, en cuanto que lo dialéctico puede significar ya una clausura, ya una apertura del proceso de integración mismo (Roig, 1973:222).

Los filosofemas no pueden entrar en la historia de la filosofía, según Hegel, pues sería una ampliación indebida. Roig, de manera opuesta, pretende lograr tal ampliación con su propuesta metodológica donde muestra que integración y ruptura son, ambas, funciones internas del concepto. La representación o filosofema es parte del concepto mismo, cuestión trabajada intensamente por la filosofía de la sospecha. Marx, Nietzsche y Freud muestran cómo en el concepto mismo hay dobleces y cómo, en tal sentido, no hay claridad ni perfecta unidad entre forma y contenido (en la alienación que produce la ideología capitalista, para el primero, en los valores cristianos, para Nietzsche y en el inconsciente, para Freud). Se profundiza la noción de ruptura que no había sido tenida en cuenta por las “filosofías del concepto”. El filosofema lleva entonces consigo la función de ruptura que se postula en consonancia con lo sensible. En la presente investigación, la apelación al arte se orienta en el mismo sentido de ruptura y ampliación, como parte de este sistema de conexiones del que la filosofía es sólo un momento.

Se produce un distanciamiento de la razón y del concepto como lo puramente integrador, pues con anterioridad a la razón está el sujeto oprimido que no forma parte de la misma ya que se lo sitúa de hecho como lo sin-razón. Para el opresor, la razón ordena y jerarquiza, lo que desordena y desjerarquiza al oprimido. En este sentido la temática de la alteridad es central, ya que no se trata de una cuestión de mero academicismo, de una ampliación de sujetos y fuentes por una necesidad filosófica únicamente conceptual. Es en la praxis misma donde estos sujetos no se sienten reconocidos bajo los parámetros o la razón usualmente establecida. Roig sostiene que la alteridad se establece de modo diferente en las filosofías del concepto y en las que priorizan la ruptura,

pues en las primeras la alteridad se constituye de modo teórico, como inmanente a la razón, mientras que en las filosofías que reivindican la ruptura se parte de una secreta o subconsciente ansia de la alteridad, como aquella que posibilita la ruptura de la razón ordenadora y justificadora de la integración que realiza el concepto. Para Roig, en un sistema de opresión la alteridad se presenta como el agente de cambio y la apertura a lo nuevo. Sostiene entonces que: "Todo oprimido se siente en cuanto tal, por naturaleza, fuera del sistema y parte del presupuesto de que él es lo extraño, lo nuevo, lo que debe quebrar el sistema, o aceptarlo en el peor de los casos para sobrevivir, no para vivir" (Roig, 1973:230).

La filosofía no puede desligarse entonces de las ideologías y de los discursos políticos que le son contemporáneos, ya que pertenece a una totalidad estructural de conexiones de una determinada época histórica. Hay que despojar a la filosofía de su academicismo pretendidamente apolítico, que genera una concepción de filosofía que evade el conflicto como la ambigüedad propia de la realidad y que se ve reflejada en esta noción del concepto que no contempla la ruptura. En tanto se postule la filosofía como una actividad meramente académica, se despojará a la misma y a los sujetos que la ejercen del contacto con la vida cotidiana y con el sistema de conexiones en el cual está siempre ya inserta.

Según Roig la filosofía como función para la vida depende en su progreso de los horizontes de comprensión y de la posibilidad de apertura hacia esos horizontes que no responden sólo a problemas teóricos. La filosofía en cuanto intento de racionalizar los procesos vividos, de encontrar un sentido, necesita de herramientas metodológicas que le permitan acceder a esos horizontes. La propuesta de Arturo Roig consiste en repensar las herramientas utilizadas hasta el momento, criticarlas y si es necesario ampliarlas o darles un nuevo sentido y un nuevo uso a las ya existentes. Se trata entonces de una constante revisión de las categorías con las que se pretende hacer la filosofía latinoamericana, ya que esta tarea reviste una complejidad mayor a la de la filosofía como mero "modelo académico". En la búsqueda de repensar las

herramientas metodológicas con las cuales hacer filosofía es que apela a la Historia de las Ideas y se abre a otros campos colindantes con el saber filosófico, rechazados o ignorados por la filosofía y la historiografía oficiales. La aproximación a la Historia de las Ideas permite problematizar las teorías y conceptualizaciones desde las cuales se constituyen identidades, pueblos, historias. Se propicia la crítica de la dependencia como importación de ideas, en función de lograr una filosofía latinoamericana que dé cuenta del contexto en el cual está inmersa, siempre a la luz de una consideración social de las ideas, ya que la unión de filosofía y vida implica poner como centro la vida del pueblo, enfatizando con ello también los problema de clases, étnicos, de género, etc.

El impacto de la semiótica sumado a la mencionada crisis del concepto hace patente la centralidad de la mediación en los fenómenos sociales e ideológicos. Según Roig, esto posibilita rescatar el mundo de los símbolos, que abre el campo de lecturas de manera casi infinita y que enriquece notablemente la comprensión de la cultura. Las lecturas de W. Dilthey con sus "concepciones del mundo" hacen eco en la ampliación de la comprensión de la cultura. Años más tarde, bajo la influencia de Gramsci, las concepciones del mundo tomarán un sentido más arraigado en la praxis, que Roig destaca como algo positivo. El pensador mendocino relativiza el paradigma de la conciencia individual del filósofo, ya que, como se analizó anteriormente, el discurso filosófico se encuentra en un sistema de conexiones que componen el "universo del discurso". Este universo discursivo se da como espacio dinámico y conflictivo de objetivación del pensamiento, en el que se elaboran, expresan y resuelven, de alguna manera nunca definitiva, los problemas sociales. Al distanciar el discurso filosófico y al filósofo del solipsismo académico se sucede una modificación metodológica, ya que el sujeto histórico es parte del universo discursivo que toma en consideración los problemas sociales, pues la filosofía y las ideas están sumergidas en su historia. Al ampliarse el universo del discurso e incorporar la historia se toman en consideración formas de vida que no fueron tenidas en cuenta por las tradiciones académicas, cuestión que modifica la concepción misma de filosofía. El modo en que se correlacionan la noción

histórica del sujeto y una ampliación de la filosofía queda expresado en estos términos roigianos:

“Según sea la metodología, será la historia y aquella metodología a su vez dependerá tanto de lo que entendemos como sujeto histórico y en particular como sujeto del filosofar. Desde ya que si este sujeto es el que ha nutrido de libros de filosofía a nuestro continente, desde el siglo XIX, el panorama será uno; mas si entendemos que la filosofía no se reduce a un discurso tal como se lo ha practicado dentro de las tradiciones académicas, sino que hay formas vividas que pueden llegar a lo discursivo al margen de aquellas tradiciones, el panorama será otro. Y otra deberá ser la metodología y otra, en fin, será la filosofía” (Roig, 1988:12).

En este sentido queda destacada su noción de “filosofía para vida”; la filosofía deja de ser un saber abstracto o contemplativo para quedar abierto a la conflictividad propia de las relaciones humanas tal como sucede en la praxis cotidiana y que son parte del universo discursivo en el que se encuentra la filosofía. La historia, como elemento central de esta praxis, es el campo donde se disputa espacio de discurso, ya que éste implica espacios de poder. La conflictividad también se presenta, como se ha aclarado anteriormente, de manera ínsita en la cultura. Como bien dice el autor:

“Decir que la filosofía es una función de la vida es, pues, afirmar que es un hecho social y que muestra, los caracteres básicos de esa realidad, entre ellos, el más patente, el de la conflictividad o lucha, a través del cual se desarrollan las relaciones humanas. Y esa lucha, no ajena a una voluntad de poder, lo es contra la naturaleza, pero también de los hombres entre sí. Ella es la que impulsa a la historia.” “...la filosofía como toda función de la vida no escapa a la ambigüedad” (Roig, 1993b: 96-97).

Las tres propuestas aquí presentadas pueden constituirse en la base de una epistemología que atienda a la temática intercultural, ya que las mismas buscan ampliar tanto las fuentes como los sujetos tradicionalmente considerados. Si bien desde épocas y perspectivas diversas, las tres pretenden romper las totalidades clausuradas, apartarse de la idea de sistema cerrado que no posibilita el surgimiento de lo otro, de la alteridad o de cualquier tipo de ruptura que genere algún desorden en lo establecido.

Las teorías desarrolladas avanzan en una concepción de la realidad que atiende a la diversidad, pero también a la conflictividad insita de la realidad, por lo que a partir de la modificación ontológica propuesta, puede pensarse una epistemología en clave intercultural cuyos fundamentos sean la contextualización, la simultaneidad y la ampliación del universo discursivo que dé cuenta de la filosofía como función para la vida. No se busca en este apartado realizar una comparación, o analizar similitudes y diferencias de estos pensadores, sino que se considera que cada uno desde su mundo propio puede acercar diferentes formas de hacerse cargo de la complejidad en la que estamos inmersos. Desde la propuesta del diálogo intercultural se hacen confluir tres voces que presentan tres cosmovisiones diversas y que convergen para pensar un problema que, en diversa medida, les resulta común: la posibilidad de construir una epistemología que contemple la pluralidad de mundos y a su vez la complejidad propia de los mismos. En función de lograr ese objetivo es que se vinculan estas propuestas y no con la intención de analizar falencias o límites de cada una de ellas, pues se considera que cada una en su medida aporta a la configuración de la perspectiva con la que se realiza esta investigación.

Cabe destacar que esta tesis se ubica en un cierto cruce de disciplinas. Particularmente en el intento de analizar el vínculo entre la filosofía intercultural y el arte, por lo que pensar una epistemología sustentada en una lógica basada en evidencias, desde la lógica de la identidad, o de lo mismo, le quitaría toda coherencia a esta investigación, ya que no sólo hay un distanciamiento de la filosofía tradicionalmente entendida, sino que además se pretende trabajar en cruce con el arte, explorando las potencialidades críticas del mismo.

Ya no prima una lógica que clausura a modo de sistema, como sucede con el planteo hegeliano, pues, como se explicitó anteriormente a partir de la propuesta de Roig, se promueve la función de ruptura también insita al concepto. No se deja de lado la función de integración, pero se pretende abrir un espacio para que aquello que no ha sido tradicionalmente considerado pueda tener presencia. Se toma en cuenta la retórica, que implica no

solamente el persuadir, sino también una ampliación metodológica donde se apela a los sentimientos y a la imaginación. Ya Roig al explicitar la función de ruptura del concepto acudía a la sospecha, pues al agudizarla abría la posibilidad de lo nuevo. En este sentido se considera oportuno apelar a la modificación conceptual y metodológica que propone Nietzsche en su pasaje del *Zarathustra* denominado "De la visión y del enigma". Al iniciar su discurso se dirige a aquellos valerosos buscadores que se lanzan más allá de las tempestades y de las adversidades y que, pudiendo adivinar, odian el deducir, pues la deducción no les revelará nada nuevo. En palabras de Nietzsche:

"A vosotros, buscadores e indagadores intrépidos, y a quienquiera que una vez se haya lanzado al mar tempestuoso con velas astutas. A vosotros, los ebrios de enigmas y enamorados de la luz del crepúsculo, cuyas almas son atraídas por el sonido de las flautas hacia todo profundo remolino, pues no queréis buscar a tientas, con mano miedosa, ningún hilo conductor; y que cuando podéis adivinar odiáis el deducir. A vosotros solos he de contar el enigma que he visto: la visión del más solitario" (Nietzsche, [1885]1998:227).

Sólo en tanto se habilite esta nueva posibilidad que da el adivinar podrá contarse el enigma. Sólo si se abandona el campo de la deducción podrá darse paso a lo nuevo y se ampliarán las fronteras del conocimiento. Fronteras que para ser ampliadas necesitan ser cuestionadas con anterioridad. Por ello se presenta la propuesta de Boaventura de Sousa Santos, ya que es un pensador que analiza críticamente las fronteras entre los diversos modos de conocimiento. Se considera oportuno analizar sus aportes ya que él habilita la posibilidad de traspasar las fronteras y trabajar con sujetos y fuentes que no han sido tradicionalmente considerados, que han quedado fuera del campo de lo aceptado científicamente y que es uno de los señalamientos que se busca con esta propuesta epistemológica que atiende a la problemática intercultural. Boaventura de Sousa Santos plantea una lectura política y epistemológica del conocimiento en Occidente en función de las fronteras o líneas abismales. Estas líneas se dan a modo de límites que generan un hiato, una profunda distancia que separa el mundo en lo cognoscible y habilitado y lo que no puede ser conocido (pero que sin embargo comienza a filtrarse). Se dan a modo de grieta que deja de lado aquello que no puede ser aceptado ni siquiera como



parte de una dicotomía (bueno-malo, correcto-incorrecto), pues está “más allá”. Sostiene el pensador que el pensamiento occidental moderno<sup>13</sup> creó líneas que delimitan el mundo y lo separan en dos, en lo que respecta al conocimiento, pero también en las prácticas cotidianas de la vida, en la cultura e incluso en la concepción misma de humanidad.

Este lado de la línea, cuyos modos de conocimiento son la ciencia, la filosofía y la teología, produce la invisibilización del otro lado y de la línea misma a través de la cual este lado se define. Lo que queda visibilizado es la distinción que se produce de este lado de la línea, una dicotomía dentro del ámbito de lo posible que se sustenta en la línea abismal, que delimita al otro lado no reconocido. El conocimiento moderno y el derecho moderno son modos acabados del pensamiento abismal que establecen las distinciones de lo verdadero y lo falso, lo legal y lo ilegal, pero no tienen en cuenta que estas dicotomías se erigen en función de la línea abismal que deja del otro lado a lo que está por fuera de lo legal, como también a aquello que se considera incognoscible.

“Estas tensiones entre ciencia, filosofía y teología han llegado a ser altamente visibles pero, como afirmo, todas ellas tienen lugar en este lado de la línea. Su visibilidad se erige sobre la invisibilidad de formas de conocimiento que no pueden ser adaptadas a ninguna de esas formas de conocimiento. Me refiero a conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas al otro lado de la línea. Desaparecen como conocimientos relevantes o conmensurables porque se encuentran más allá de la verdad y de la falsedad. ... Al otro lado de la línea no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, podrían convertirse en objetos o materias primas para las investigaciones científicas” (de Sousa Santos, 2010:13).

Este otro lado es el que pretende rescatarse en la presente investigación: esos conocimientos que no han sido considerados “reales” ya que no se adaptaban al formato de la ciencia como paradigma del conocimiento moderno. En la ampliación de sujetos y de fuentes que propone tanto la filosofía intercultural como también la historia de las ideas y la filosofía latinoamericana se pretende abrirles el espacio a aquellos que quedaron del otro lado de la línea abismal.

---

<sup>13</sup> El autor identifica al pensamiento occidental moderno como un pensamiento abismal de manera generalizada. Aunque tiene en cuenta que pueden existir otros casos de pensamiento abismal o que dentro del pensamiento occidental moderno se han dado, seguramente, formas alternativas o marginales, el mismo se presenta de manera hegemónica y es por ello que pone el foco en él.

Los sujetos colonizados, excluidos, empiezan a traspasar la línea y traen consigo sus creencias, sus comprensiones, su cultura que poco a poco gana lugar. En este sentido se considera el arte –o al menos un determinado tipo de arte vinculado con la emancipación– como una mediación más en el intento de diálogo entre ambos lados, como aquella posibilidad de ruptura que también es parte del concepto, como aquella forma que no ha sido considerada dentro de la oficialidad de este lado, pero que se filtra e irrumpe. Junto con Arturo Roig se prioriza la función de ruptura del concepto mismo, que se abre a nuevas mediaciones, a símbolos, a deseos, intuiciones y metáforas que se considera son posibles de ser incorporados por medio del arte. El adivinar y no el deducir, la ruptura y no la integración, el otro lado y no éste es lo que se busca rescatar en esta tesis. Como bien señala Kusch, se trata de la interpelación de aquello tradicionalmente negado que cuestiona la vida a través del arte. Es pensar el arte como parte fundamental en la constitución de una vida e incorporar así no sólo otros sujetos en este diálogo intercultural, sino también otras fuentes. Abrirse a otros campos, a otras percepciones, que implican a su vez otro modo de conocimiento, de relación intersubjetiva y de conformación de la subjetividad.

Se asume el arte no como objeto de estudio en sí mismo, como parte de los modos de ser del ese otro lado, que sostiene de Sousa Santos se vuelven objeto de investigación científica, sino como aquello que permite pensar, como afirma Néstor García Canclini en su libro *La sociedad sin relato* (2010). Se propone como una ampliación más de la racionalidad –siguiendo la perspectiva de Raúl Fonet-Betancourt– y se abandona como centro la racionalidad puramente instrumental que avasalló otras dimensiones –práctica y estética– u otros lados de la línea abismal, en el desarrollo del progreso científico. En la reactivación de estas otras dimensiones y espacios de mundo que quedaron relegados se sostiene este proyecto.

En consonancia teórica con la tesis propuesta es que se asumen como cardinales los aportes trabajados para pensar una nueva epistemología, ya que sería incoherente seguir sustentando concepciones que no le han dado cabida a estos otros sujetos y fuentes que desde aquí se consideran fundamentales y

valiosos. No se trata de erigirse en portavoces de nadie, sino de abrir un espacio que otorgue validez, o por lo menos emprenda el camino de un pensar nuestro mundo en términos de simultaneidad, que permita que lo no hegemónico también sea tomado en cuenta. Vale el esfuerzo teórico-práctico de plantearse las preguntas correspondientes y analizar, conforme al planteo intercultural, no sólo desde dónde se está pensando, sino con qué herramientas y métodos.

## **CAPITULO 1. El problema del reconocimiento**

En el presente capítulo se asume la categoría de reconocimiento de manera problemática pues se considera que las diferentes perspectivas en las que se lo analiza se dan de manera controvertida. Más que acuerdos en su rehabilitación hay discusiones. Y más allá de lo problemático de su conceptualización, se sostiene que el acto del reconocimiento en sí -como la acción en sí misma de reconocer a otro o ser reconocido- también es un hecho en disputa, ya que no se sucede sin más. Habitualmente se da como producto de una lucha, de una disputa por los derechos y espacios que se consideran valiosos de ser estimados como tales.

Se decide retomar tres grandes perspectivas acerca del reconocimiento que se considera pueden ser de ayuda en función de la temática elegida. En primer lugar se analiza la propuesta de Axel Honneth, quien trabaja el reconocimiento como lucha y en este sentido posibilita pensar el modo de reconocimiento supuesto en el Movimiento Antropofágico, fruto de la contienda, de la lucha con el enemigo, pero en la que se lo incorpora por valioso, por ser el mejor enemigo y por querer poseer mediante su deglución esas características consideradas significativas.

En segundo lugar se trabajan los aportes de Charles Taylor, quien desde una perspectiva culturalista, vincula reconocimiento y multiculturalismo como parte de un mismo proceso. Si bien esta investigación está situada desde una perspectiva intercultural, se considera ineludible el debate y su propuesta de ampliación de derechos en función del reconocimiento de lo valioso de cada cultura. En esta instancia se produce un paso desde la esfera de la subjetividad hacia la esfera colectiva de la cultura, tema central de esta tesis. De igual modo, cabe señalar que ambas esferas se coimplican y son analizadas de manera conjunta, aunque en determinados momentos se acentúe una u otra.

Por último, ya desde una perspectiva netamente intercultural, se trabaja el análisis de Raúl Fonet-Betancourt acerca del reconocimiento. Este presume que la sola postulación del mismo implica una ratificación de la desigualdad. Se busca avanzar aquí en el debate desigualdad-diversidad y si bien es relevante analizar el planteo de Fonet-Betancourt, se sostiene que no es posible desprenderse sin más de una categoría que cada vez más surca la filosofía política y la ética.

Se reponen entonces las preguntas que guían nuestro primer capítulo acerca de la conceptualización del reconocimiento mismo y sobre los motivos del resurgimiento de esta problemática en los últimos tiempos. También se interroga sobre si es posible pensar un "reconocimiento intercultural" o cuál es la relación entre reconocimiento y cultura. ¿Se puede obligar a un sujeto a reconocer a otro? Si esto es así, ¿en qué ámbito, de qué manera? Finalmente subyace el cuestionamiento acerca del rol que cumpliría el arte en el reconocimiento del otro, sea este un sujeto individual o colectivo.

### **1.1 La lucha por el reconocimiento.**

La categoría de reconocimiento se hace presente de manera transversal en esta tesis, algunas veces de manera explícita, otras de modo supuesto. Se hace ineludible entonces volver a pensar los diferentes aportes al respecto y además analizar de qué modo y por qué causas se ha rehabilitado esta categoría de manera considerable en estos últimos años.

Aunque a veces un tanto reiterativo, resulta útil volver a explicitar las distintas concepciones contemporáneas que son utilizadas como herramientas en este trabajo, ya que a medida que se explaya el concepto mismo se piensa y explicita de qué modo ese aporte sirve para pensar esta tesis.

Como se sabe, uno de los teóricos fundamentales del reconocimiento es G.W.F. Hegel y habitualmente se sitúa esta categoría en su obra denominada *Fenomenología del Espíritu* (1807). Interesa destacar que en el desarrollo de esta obra se analiza la categoría de reconocimiento en la conformación de la subjetividad, como una figura de la conciencia. La categoría de cultura

(*Bildung*) espeja en este esquema a la de reconocimiento (*Annerkenung*), en la segunda parte de la obra, cuando el Espíritu pasa a desarrollarse de las figuras de la conciencia a las figuras del mundo. Se podría pensar como la cultura implica/representa el reconocimiento que se da en la constitución misma del sujeto. Así como el reconocimiento implica, al menos en principio, una lucha por la vida, en la cultura se disputa una lucha por el poder, el dinero y la información. En ambos se erige como centro el conflicto, pues no pueden comprenderse sino a partir de éste. Se intenta pensar cómo el reconocimiento estructura la relación intersubjetiva, del mismo modo que la cultura lo hace en relaciones interculturales. Al ser estructuras análogas, no se puede pensar una sin la otra en el análisis de las complejas sociedades contemporáneas.

En función de esta impronta hegeliana, se presenta el análisis de Axel Honneth, quien proviene de la tradición de la Escuela de Frankfurt, específicamente de la llamada tercera generación, por ser la que sigue a la etapa de Adorno y Horkheimer y a su continuación a través de Habermas. Axel Honneth intenta una rehabilitación de lo social a partir de la noción hegeliana de reconocimiento. Busca allí sentar las bases de una teoría de la sociedad con contenido normativo. Esa es su búsqueda y en este recorrido se señala cuál es el aporte de esta pretensión de una sociedad con contenido normativo. Se analizan tres obras del autor: *La lucha por el reconocimiento* ([1992] 1997), *Crítica del agravio moral* (2009) y *Reconocimiento y menosprecio* ([2009] 2010).

El autor pretende salir de la aporía en que había dejado su análisis T. Adorno, pues este plantea una disolución de lo social, que en los términos de la Teoría Crítica implica que ya no hay momento alguno de crítica que habilite una trascendencia intramundana. Ya no hay una relación reflexiva con la praxis social en la que puedan encontrarse intereses o actitudes emancipadoras. Honneth rescata la propuesta de J. Habermas, pues considera que representa un movimiento opuesto a las teorías sociales negativistas e incorpora además a Michel Foucault, pues ambos se erigen como alternativas de rehabilitación de lo social.

Se apoya en el trabajo de Habermas, pero críticamente y es a través de estas críticas que va perfilando una teoría propia que excede las percepciones de injusticia con las que ya era ligada la crítica de la Escuela de Frankfurt. El punto de partida ahora es el sentimiento de desprecio o de no reconocimiento y a lo que esos sentimientos apuntan, su parámetro normativo. Afirma Honneth que el cambio en ciertos conceptos centrales de la filosofía político-social implica cambios en las orientaciones normativas. Realiza entonces un rastreo histórico en el que da cuenta de cómo en la década de 1980 con la hegemonía del marxismo en Europa y de Rawls en los Estados Unidos no había dudas acerca de la prioridad en la eliminación de las desigualdades. La justicia era el principio rector de estos planteos. Tiempo después esta categoría perdió su centralidad en la filosofía política y se comenzó a hablar acerca de la importancia de la prevención de la humillación o del menosprecio. Se produce entonces un corrimiento de las categorías de justicia o distribución equitativa o igualitaria hacia la dignidad y el respeto. Honneth retoma la formulación que hace de esto Nancy Fraser<sup>14</sup> para concluir que hay un paso del concepto de redistribución al de reconocimiento, que vuelve a poner en el centro la cuestión de la dignidad.

Frente al interrogante acerca de las causas de esta transición Honneth plantea dos opciones contrapuestas: una que remite a la caída del comunismo y el triunfo de los partidos conservadores, que implica la reducción de los programas de bienestar y la desilusión de alcanzar una redistribución económica. Como consecuencia se imponen visiones reducidas, que pretenden, al menos, la supresión de la humillación y el menosprecio. La otra interpretación –que por cierto es la que él defiende– sostiene que este pasaje categorial no es resultado del desencanto político, sino por el contrario de un aumento de sensibilidad moral. A partir del surgimiento de nuevos movimientos sociales que presentan nuevas demandas en torno al reconocimiento se ha podido observar el valor político de la experiencia de menosprecio social o cultural. Honneth pretende entonces articularlo a la inversa y proponer que el

---

<sup>14</sup> Para ampliar la postura de N. Fraser en relación al planteo de Honneth, cfr. Honneth, A. Fraser, N. (2003) *Redistribution or recognition?: a political-philosophical Exchange*. New York: Verso.

reconocimiento –ya sea de personas o grupos- es un elemento esencial del concepto de justicia.

Honneth considera que al recurrir a la teoría del reconocimiento hegeliano, lograría colocar sobre una base motivacional a los procesos de interacción que permanecían más allá del lenguaje y que no habían sido visualizados por Habermas. Su estudio central denominado "La lucha por el reconocimiento" ([1992]1997) se divide en tres partes. La primera donde reconstruye la teoría hegeliana acerca del reconocimiento, la segunda donde incorpora la perspectiva de G.H.Mead en su psicología social -ya que considera que esta es una posibilidad de reactualizar la teoría hegeliana. Y en el tercero relaciona la teoría y la lucha del reconocimiento con la concepción del carácter moral de los conflictos sociales. Esto confiere a los conflictos sociales un rol central en el desarrollo moral de las sociedades. A su vez el parámetro normativo de su teoría de la sociedad y del conflicto es un concepto formal de la eticidad basado en las condiciones intersubjetivas de la integridad personal (Honneth, 2009:21).

Para Honneth la radicalidad del planteo de Hegel se fundamenta en que le atribuye a la lucha social un carácter normativo que antes no tenía. No lo encuentra en la lucha por la autoconservación que se presenta en la teoría de Hobbes. Por lo que a partir de entonces Honneth va a concentrarse en los distintos modos de interacción que son formas de reconocimiento intersubjetivo, ya que considera que hay una concepción del carácter normativo en función de las expectativas de reconocimiento recíproco.

Analiza forma y noción del reconocimiento intersubjetivo y el modo en que la lucha por él asume un valor normativo para Hegel y luego estudia como la teoría social se asocia a estas nociones en la *Filosofía Real* de 1805 y 1806. También analiza un texto anterior denominado *El sistema de la eticidad* de 1802 y son estos textos los que para él sostienen la noción de un reconocimiento más intersubjetivo. En la *Fenomenología del Espíritu* (1807) la autorreflexividad del espíritu termina afectando la noción misma de



reconocimiento en tanto intersubjetivo, que sí estaba formulada en los textos anteriores de Hegel.

Honneth considera que sólo si se reactualiza la base "materialista" de la teoría del reconocimiento que propone la teoría de G. Mead, se puede ofrecer una base histórico-sociológica que realmente ligue la noción moderna del reconocimiento hegeliano con la realidad actual, sin que eso sea un trasplante de conceptos metafísicos.

Hay tres tesis centrales según Honneth en la teoría hegeliana que pueden ser comprobables a partir de la psicología de G. Mead.

- 1) La constitución del yo presupone el reconocimiento intersubjetivo recíproco.
- 2) En la sociedad moderna existen distintos grados de reconocimiento que se distinguen de acuerdo al grado de autonomía del sujeto y Honneth reconoce tres maneras: el amor, el derecho y la eticidad.
- 3) Hay una lógica en el proceso de formación que corresponde a la secuencia de las formas de reconocimiento y que se realiza a través de la lucha moral. En el proceso de la lucha moral irán desarrollándose las distintas formas de reconocimiento de acuerdo a los grados de autonomía que se vayan alcanzando.

El motivo de conflicto es el no reconocimiento de ciertas pretensiones de autonomía, o más bien, su desprecio, ya sea individual o colectivamente. De acuerdo con eso serán los distintos grados de moralidad del individuo o la sociedad. El conflicto tiene la función de ampliación de los niveles de autonomía tanto del sujeto como de la sociedad en su conjunto y en la medida en que es un conflicto social motivado moralmente implica un desarrollo moral. Interesa destacar la centralidad del conflicto en la ampliación de la moralidad, ya que a lo largo de esta tesis se pretende recuperar la noción misma de conflicto. Se considera que las relaciones en general, pero específicamente las interculturales que son el objeto de este trabajo, son por demás conflictivas. Se sostiene que pensarlas atravesadas por el conflicto resulta en una mayor

productividad para el análisis, a diferencia de buscar la predisposición al diálogo y al encuentro pacífico, aunque esto siempre se tenga presente a modo de idea o marco regulativo.

Honneth se centra en la segunda y tercera esfera (el derecho y la eticidad) y toma en cuenta la distinción que se produce como resultado del pasaje de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas de dos formas de respeto que estaban asociadas a la eticidad convencional. Una de ellas es la que se produce entre individuos iguales en tanto sujetos de derecho y la otra la vinculada a la valoración social o estatus. En lo que respecta al derecho es fácilmente identificable, mientras que la valoración social en un contexto posconvencional se asocia más al desempeño de cada sujeto en relación al conjunto de la sociedad.

Las tres esferas del reconocimiento corresponden a tres dimensiones de la personalidad individual que se consolidan en función de tres tipos de autorrelación bien lograda del sujeto consigo mismo.

El amor: tiene como objeto la naturaleza afectiva del individuo como un ser necesitado y como resultado la autoconfianza.

El derecho: tiene como objeto la capacidad de la responsabilidad moral y genera como resultado el autorrespeto.

La solidaridad: tiene como objeto las capacidades del individuo como contribuyente del todo social y produce como resultado la autoestima.

El autor opone a estas tres esferas de reconocimiento, tres formas de desprecio o no reconocimiento, que se reflejan en malos tratos o atentados contra la integridad física, en el despojo de derechos en relación a la integridad social y en la humillación como ofensa del honor o estatus.

Hegel utiliza por primera vez la categoría de reconocimiento en la relación amorosa, donde afirma que "la mismidad natural no cultivada es lo reconocido" (Honneth, 1997:52). Es una relación recíproca de saberse a sí mismo en el

otro, de desear el deseo del otro y de saberse uno mismo reconocido en tanto se lo reconoce al otro. Se presenta como un conocimiento intersubjetivamente compartido. Pero más allá de estos postulados, en los cuales se propone el desarrollo de la identidad personal a partir de diferentes actos de reconocimiento por parte de otros sujetos, Honneth considera que Hegel avanza aun sobre esto. Sin duda que la conformación de la identidad está necesariamente ligada a la experiencia del reconocimiento intersubjetivo, pero además hay que recalcar que “un individuo que no reconoce al otro en la interacción como un determinado tipo de persona, tampoco puede experimentarse a sí mismo plenamente como tal tipo de persona” (Honneth, 1997: 52). Esto es lo que Honneth piensa como una constricción de reciprocidad.

La relación de reconocimiento amoroso tiene una función específica en la formación de la autoconciencia de la persona jurídica, pero el amor en sí todavía no es el elemento de la eticidad. Solo es un presentimiento de esta. Sin embargo la experiencia del ser amado es una experiencia necesaria para la participación comunitaria, ya que solo al ser reconocido y afirmado en su naturaleza, hace que el sujeto genere la confianza en sí mismo que le posibilita formar su voluntad de participación política.

En la última parte de la *Lucha por el reconocimiento* Honneth presenta su tesis central, poniendo en relación la teoría del reconocimiento con la gramática moral de los conflictos sociales –en el sentido explícito de la lucha por el reconocimiento–. La idea es que “lo que procura como fuerza moral los desarrollos y progresos en el interior de la realidad de la vida social del ser humano es la lucha por el reconocimiento” (Honneth, 1994:227). Esta tiene una triple función. 1) En un nivel ontogenético, donde se impulsa el paso de cada individuo en su proceso de socialización a nuevas esferas del reconocimiento. Allí se constituyen las tres formas de autorrelación positiva, vinculadas a los tres aspectos de la autonomía, o sea a su identidad. 2) En el plano histórico social, donde se diferencian las formas de reconocimiento de las sociedades tradicionales y se hacen aun más perceptibles en el paso de estas al mundo

moderno. 3) En el interior de cada esfera de interacción, se impulsa la liberación del potencial del desarrollo moral implícito. Esta esfera es la que tiene en cuenta Honneth cuando habla de la gramática de los conflictos sociales.

Al remarcar el potencial moral aclara el autor que son las formas de desprecio las que impulsan a la resistencia y al conflicto y este núcleo, como ya se anticipó, es el que interesa desarrollar en este trabajo.

Se sigue a partir de aquí el desarrollo que Honneth realiza de la obra de Hegel para analizar la categoría de reconocimiento y distinguir las modificaciones que se van produciendo en las distintas etapas del autor. Resulta interesante y provechosa la reconstrucción que hace Honneth de la obra temprana de Hegel, antes incluso de la *Fenomenología del Espíritu*. Se considera que esos textos anteriores pueden ser más fructíferos a la hora de pensar una mediación del reconocimiento a través del arte, ya que apelan a otros ámbitos de desarrollo del mismo, aunque luego Hegel los esquematiza de manera muy sistemática y cerrada, hecho que le critican gran parte de los representantes de la filosofía intercultural. Tanto Fernet-Betancourt como Kimmerle -entre otros- le critican a Hegel que en el rigor de la sistematicidad se subsume a la alteridad en cuanto tal. La síntesis asume al otro desde parámetros que no son los propios de aquel, ya que la necesidad de esta alteridad es "meramente lógica" y no real<sup>15</sup>.

Honneth plantea que Hegel, en sus escritos tempranos de Jena, logra establecer la conexión entre los desarrollos intelectuales y las acciones sociales. En estos textos han centrado su interés los diferentes representantes de la Teoría Crítica, ya que reconocen en esos escritos el primer proyecto de una filosofía de la historia, en la que el proceso de formación del espíritu

---

<sup>15</sup> Para ampliar estas críticas cfr. Kimmerle, H. (2000) *The stranger between oppression and superiority*, pp 1-3, disponible en: [www.kimmerle.nl](http://www.kimmerle.nl) y Fernet-Betancourt, R. (2001), *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao: Desclée de Brouwer, pp 15.

humano es referido al potencial de desarrollo de trabajo humano, siguiendo la interpretación que hace Georg Lukács en *El joven Hegel* ([1954] 1970)<sup>16</sup>.

Por otro lado se encuentra la interpretación que propone Alexandre Kojève en su obra *La dialéctica del amo y el esclavo* (2012)<sup>17</sup>, en la que se atribuye una particular posición sistemática en la *Filosofía del espíritu* al hecho de que en ella el proceso intersubjetivo de reconocimiento mutuo se convirtió en el principio sustentador de una teoría de la sociedad llena de contenido normativo.

Habermas es quien pretende hacer una síntesis, integrando ambas corrientes al sostener que el Hegel temprano explicó el proceso de formación del espíritu humano a partir de un nexo dialéctico entre “trabajo” e “interacción”, entre la apropiación social de la naturaleza y los procesos de reconocimiento recíproco.

A diferencia de los autores mencionados, Honneth defiende la tesis de que la centralidad de la obra temprana de Hegel radica en una teoría de la moralidad, en la cual la lucha por el reconocimiento es el medio abarcador del proceso de formación moral del espíritu. Así, no sólo comprende el reconocimiento recíproco como un patrón de socialización del hombre, sino que este patrón se desarrolla moralmente a través de una escala de luchas sociales. Honneth considera que es en esta etapa donde Hegel tiene la firme convicción de que en la lucha por el reconocimiento los sujetos van adquiriendo una forma moral más ambiciosa. Hay una pretensión de reconocimiento de la propia identidad que es inherente al principio de la vida social, pero que a su vez genera una tensión y conflictos morales entre los sujetos que dependen socialmente unos de otros. Esta lucha es para él un camino gradual hacia un estado de libertad vivido en términos comunicativos.

---

<sup>16</sup> Hegel propone en estos escritos un desarrollo del espíritu en función del trabajo. Si se piensa que hay un desarrollo en función de la objetivación de ese mismo espíritu, entonces el arte u otras manifestaciones también podrían considerarse como parte de estas objetivaciones que desarrollan el espíritu humano –en función del mismo potencial de trabajo o de objetivación en este caso. Cfr. Lukács, G. ([1954] 1970), *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo.

<sup>17</sup> Cfr. Kojève, A. (2012), *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Buenos Aires: Leviatán.

Honneth plantea que Hegel llega a dicha concepción –de lucha por el reconocimiento- por medio de una reinterpretación del estado de lucha introducido en la filosofía social por Maquiavelo y Hobbes. Realiza un giro teórico en el cual los conflictos pasan a referirse –o al menos pueden hacerlo- a impulsos morales en lugar de a motivos de conservación individual. Esto presenta un análisis previo, en el que Hegel considera que esta lucha en realidad viola las relaciones de reconocimiento, perturbando y violando las relaciones en las que se desarrolla moralmente el espíritu humano. Por ello Honneth sostiene la tesis de que Hegel refiere el proceso de aprendizaje moral de la especie a las experiencias negativas de una lucha práctica que los sujetos libran por el reconocimiento jurídico y social de su identidad (Honneth, 2009:199).

La filosofía social moderna aparece en un momento en el que la vida social ya había sido determinada en los conceptos fundamentales, en el sentido de una lucha por la conservación individual. Los escritos políticos de Maquiavelo preparan teóricamente esta concepción que luego Thomas Hobbes fundamenta acabadamente en su teoría contractual del Estado. Honneth analiza el cambio en la doctrina política que se da en la modernidad, ya que desde la antigüedad hasta el fin de la Edad Media se postula una concepción del hombre como *zoon politikón*, donde su naturaleza dependía del marco social de una comunidad política. Así, el destino social de la naturaleza humana alcanzaba su desarrollo verdadero sólo en el marco de una *polis*, que se distingue por compartir virtudes de manera intersubjetiva. La doctrina política es, en este marco, una doctrina sobre la virtud, sobre la vida buena y justa.

El cambio estructural social que culmina en el Renacimiento no solo pone en cuestión, sino que llega a desactivar completamente los elementos teóricos de la política clásica. Los diversos cambios político-económicos habían dejado el marco protector de las costumbres tradicionales a tal punto que ya no podían seguir siendo un orden normativo de conducta virtuosa. Así la transformación de la doctrina política pudo efectuarse tranquilamente cuando los cambios en la estructura social ya se habían sucedido.

Maquiavelo modifica las premisas antropológicas clásicas introduciendo al hombre como ser egocéntrico. Las comunidades logran, según él, mantener y acrecentar su poder sólo si actúan de acuerdo al supuesto de una permanente competencia hostil entre los sujetos y la consecuente desconfianza. Como dice Honneth “por primera vez se abre paso la convicción propia de la filosofía social de que el campo del actuar social consiste en una lucha permanente de los sujetos por la conservación de su identidad física” (Honneth, 2009:202).

Hobbes aventaja a Maquiavelo ya que sus trabajos teóricos pueden apoyarse además en la universalidad propuesta por las ciencias naturales y fundamentada filosóficamente por Descartes. Así, el ser humano se caracteriza para Hobbes por la capacidad de procurar de modo previsor su bienestar futuro –definición que cabría para casi cualquier espécimen animal-, pero esta anticipación se intensifica particularmente cuando este ser humano se encuentra con un semejante. Debido a la desconfianza del semejante hay un aumento preventivo del poder para rechazar la posible agresión del otro en el futuro.

A partir de esta antropología postula ese estado ficticio que él llama “estado de naturaleza” que, sin embargo, no pretende mostrar la situación inicial de socialización, sino que realiza una abstracción metodológica de toda la historia y expone como “estado de naturaleza” aquel que resultaría al eliminar de la vida social todo órgano de gobierno político. Entonces, partiendo de una naturaleza humana individual que presenta progresivamente una actitud preventiva de poder, sin la presencia de un órgano de gobierno terminaría en la tan mentada guerra de todos contra todos. Afirma Honneth entonces que:

“Este estado teóricamente construido Hobbes lo utiliza (a modo) de una fundamentación filosófica de su propia construcción de la soberanía del Estado: con las evidentes consecuencias negativas de esa situación permanente de lucha entre los hombres, de miedo constante y de desconfianza recíproca, se pretende demostrar que la sujeción, arreglada por un contrato, de todos los sujetos a un poder de dominación soberano puede ser sólo el resultado sensato de una ponderación de los intereses de cada uno en términos de racionalidad instrumental” (Honneth, 2009:204)

Tanto para Maquiavelo como para Hobbes, el punto de referencia último es la lucha de los sujetos por la autoconservación y consecuentemente el fin supremo de la praxis política es calmar cada vez aquel conflicto siempre inminente. A esta reducción del actuar del Estado como mera imposición del poder en términos de racionalidad instrumental es a lo que el joven Hegel intenta oponerse. No obstante, lo particular radica en que para oponerse y criticar esta teoría política, Hegel toma el pensamiento de Hobbes, pues parte también del principio de la lucha intersubjetiva. Retoma el mismo principio, pero en un contexto teórico transformado, en el que bajo la influencia de la filosofía de la unificación de Hölderling y de la lectura de las obras de Platón y Aristóteles, las presuposiciones individualistas de la doctrina moral de Kant empezaban a volverse problemáticas.

Junto con la importancia que le dan a la intersubjetividad y a la vida comunitaria en la antigua Grecia y con la recepción de la ciencia macroeconómica inglesa, Hegel comprende que cualquier organización de la sociedad depende de una esfera de producción y de otra de distribución mediada por el mercado, en el que los sujetos no pueden más que integrarse por medio de la libertad negativa del derecho formal (Honneth, 2009:206). Así presenta una tensión entre los diferentes problemas que deberían resolverse teóricamente al intentar refundamentar una ciencia filosófica de la sociedad. Al pensar en una comunidad moral de ciudadanos libres, al estilo aristotélico, había que resolver el proceso de formación del espíritu humano que posibilitara una conciencia intersubjetiva de libertad, pero por otra parte, al tomar en cuenta las doctrinas macroeconómicas tenía que incorporarse la esfera social en la cual los sujetos se enfrentaban entre sí como personas jurídicas libres y por ello aisladas. Hegel debía resolver el desarrollo de la moral en un proceso de historia universal donde se daba un crecimiento tanto de la socialización, como así también de la individualización. Aunque -como ya sabemos- no lo soluciona completamente, esboza al menos un camino en 1802 en su artículo sobre "Las formas de tratamiento científico del derecho natural". Hegel realiza una crítica a las premisas atomistas de la filosofía social moderna, ya que tanto en las formas empíricas -Hobbes- como en las formales -Kant y Fichte- se supone



siempre un individuo aislado al que se le agrega la comunidad después, como algo externo y diferente de su propia naturaleza.

Como primer paso propone un reemplazo categorial, abandonando los conceptos atomistas por categorías que articulen las relaciones sociales de los individuos. Así supone "como una especie de base natural de la socialización humana un estado que siempre ha estado caracterizado por la existencia de formas elementales de la convivencia intersubjetiva" (Honneth, 2009:209).

El problema que surge es cómo se explica el paso de una "moral natural" a la forma de organización social que Hegel previamente había determinado como una relación de totalidad moral. Aquí es donde otras doctrinas postulan un contrato o supuestos civilizadores de la razón práctica que superan la naturaleza. Pero según Honneth, Hegel no necesita recurrir a tales hipótesis externas, ya que presupuso:

"la existencia de obligaciones intersubjetivas como una condición casi natural de cualquier proceso de socialización humana, por lo tanto el proceso que él tiene que explicar no es la génesis de mecanismos de formación de comunidades en general, sino la transformación y ampliación de las formas iniciales de comunidad social hacia relaciones más abarcadoras de interacción social (Honneth, 2009:209).

Esta transformación se dará para Hegel a través de un proceso de reiteradas negaciones, por medio de las cuales las condiciones morales de la sociedad se liberarían paso a paso de las particularidades. La existencia de diferencias conduce finalmente a reintegrar el equilibrio destruido, donde se unen lo general y lo particular. Este es un proceso de universalización de aquello que ya se encuentra potencialmente en la moralidad, pero que debe ser desenvuelto, desarrollado, esta es la posibilidad del movimiento.

Sin embargo, frente a estos postulados Honneth se pregunta, cómo es posible que estos potenciales aun no estén desarrollados, pero que al mismo tiempo se den en la praxis social bajo la forma de la diferencia. Y en segundo lugar cuestiona la forma que pueda tener una evolución que desarrolle esos potenciales para lograr validez universal. El problema es que estas estructuras

sociales primarias deben comprender tanto el potencial de un crecimiento de los vínculos comunitarios, como así también de la libertad individual, o sea debería poder lograrse una libertad jurídica en el marco abarcador de una moralidad intersubjetiva.

Según Honneth, Hegel aún no posee las herramientas para poder responder a esta exigencia, por lo que sólo a la luz de la doctrina del reconocimiento fichteana, podrá darle un nuevo significado al concepto de lucha de Hobbes. Aunque en el periodo de Jena había criticado a Fichte, por considerarlo justamente parte de aquel enfoque formalista, en el *Sistema de la moralidad* que escribe en 1802 –luego de su ensayo sobre el derecho natural- adopta el concepto de reconocimiento de Fichte de manera positiva en el marco categorial de su propia teoría; éste le sirve ahora para determinar teóricamente la estructura interna de las relaciones morales entre los hombres. Fichte postula el reconocimiento como un “efecto recíproco” entre individuos que subyace a la relación jurídica y Hegel adecua este pensamiento en dos fases. Primero libera el razonamiento de las implicaciones propias de una filosofía de la conciencia y lo aplica a las formas empíricas del actuar recíproco, donde proyecta en las relaciones comunicativas –que anteriormente solo podía comprender como formas diversas de la moralidad humana, desde un punto de vista aristotélico– un proceso intersubjetivo de reconocimiento recíproco. La estructura que propone es la misma en todos los casos y supone un proceso de destrascendentalización, en el que “un sujeto, en la medida que se sepa reconocido por otro sujeto en determinadas capacidades y características y en eso esté conciliado con él, conocerá siempre al mismo tiempo partes de su inconfundible identidad y estará, por ende, opuesto a su vez al otro como algo particular” (Honneth, 2009: 209).

En segundo lugar, una vez que esta relación de reconocimiento recíproco se encuentra establecida y que por ello mismo el sujeto conoce algo nuevo de su identidad que anteriormente no conocía, debe abandonar –de manera conflictiva, dice Hegel– ese nivel de moralidad en busca de un reconocimiento más ambicioso de su individualidad. Así destrascendentaliza este proceso

intersubjetivo, ya que postula al reconocimiento como un movimiento que subyace a cualquier relación moral y se da justamente como un proceso donde se alternan los niveles de conciliación y conflicto. El potencial moral ya no radica en la naturaleza humana, al estilo aristotélico, sino en una clase particular de relación, en las que desde el principio subyacen los reclamos morales por el reconocimiento recíproco de su identidad. Este modo de relación intersubjetiva de reconocimiento es lo que se piensa en esta tesis como base de las relaciones interculturales que proponemos, donde se alternen los momentos de conciliación y conflicto, donde se amplíe el conocimiento de uno mismo en función del encuentro con el otro, pero donde este encuentro tiene una fase fundamental de conflicto.

Luego de esta apropiación de la teoría fichteana, Hegel podrá repensar el concepto de lucha que, aunque con cierta crítica, había tomado de Hobbes. A partir de aquí es que comprende diferenciadamente el proceso de formación moral del hombre, pues cuando las formas de vida social son relaciones vulnerables de reconocimiento recíproco, la lucha que se produce no puede ser una mera contienda por la conservación de uno mismo. Ese conflicto "tiene que comprenderse desde el principio como un acontecimiento moral en tanto que está constituido estructuralmente con relación a la meta del reconocimiento intersubjetivo. Hegel reinterpreta el conflicto entre los hombres de una "lucha por la conservación de sí mismo" como una "lucha por el reconocimiento" (Honneth, 2009:214). Se retoma la cuestión de la vulnerabilidad en las relaciones de reconocimiento recíproco cuando se analiza el Movimiento Antropofágico, en el último capítulo, ya que la vulnerabilidad de las relaciones sociales, el dejarse afectar por la alteridad es fundamental en la conformación de la "subjectividad antropofágica". Esta se constituye en función de la presencia del otro y en la relación de reconocimiento recíproco. Si se da un proceso de reificación de la alteridad, en lugar del reconocimiento, se genera lo que Oswald de Andrade denominaba ya "baja antropofagia", que implica el no dejarse afectar, el cierre de la vulnerabilidad. (Cfr. 5.2: La subjectividad antropofágica o acerca de alteridades conflictivas)

Si se vuelve a Hegel, en el punto en que la lucha es el medio por el cual se desarrolla el potencial moral del reconocimiento de manera histórica, se puede decir que, para Hegel, se daría un proceso inverso al de Hobbes, en el que no es el contrato el que pone límite a un estado primitivo de lucha, sino que la lucha es el acto moral por el que se pasa de un estado moral subdesarrollado a una relación moral más madura.

Comprende tres estadios de reconocimiento recíproco: el 1º comprende la desincorporación de los sujetos a las determinaciones naturales en función del crecimiento de su individualidad y esto se da a su vez, en dos niveles: la relación padres e hijos –seres amantes y necesitados– y la relación de intercambio entre propietarios, arreglada por contrato.

Hegel postula un proceso de generalización jurídica, por lo que los reclamos individuales se transforman en generales y garantizados por contrato. De igual modo sigue considerando esta esfera como una moral natural, caracterizando el derecho abstracto como una zona de negatividad, ya que los sujetos son reconocidos sólo por formas jurídicas, o sea integrados por libertades negativas y no por un compartir comunitario que se dé de un modo más abarcador.

Sin embargo, hay formas de acción destructivas que violan y desafían las relaciones de reconocimiento ya establecidas, como por ejemplo el crimen. No obstante, Hegel analiza que estas acciones desarrollan una dependencia conjunta en los sujetos, que abandonan la mera individualidad y para los que ya la relación de reconocimiento jurídico no es suficiente –cabe pensar si temas como el crimen no desarrolla hoy aún más la individualidad. Así los individuos se enfrentan a estas situaciones ya no como individuos egocéntricos, sino como integrantes de un todo, conscientes del otro.

En el transcurso de su “Sistema de la eticidad”, Hegel ya solo se ocupa del tercer nivel de interacción social, que está constituido por las relaciones de reconocimiento cualitativa entre los integrantes de una sociedad. Sostiene Honneth que se da a modo de una “suposición implícita”, puesto que:

“se afirma como el fundamento intersubjetivo de una comunidad futura una relación específica entre sujetos, para la cual se encuentra aquí la categoría de la “contemplación recíproca”: el individuo “se mira en todos y cada uno como a sí mismo”. Hegel parece haber denominado con esta expresión una forma de relación recíproca entre los sujetos que supera el reconocimiento meramente cognitivo; con estos patrones de un reconocimiento que abarca hasta lo afectivo y para el cual la categoría más apropiada es la de “solidaridad”” (Honneth, 2009:217).

Con esto se les permite a los individuos aislados por las relaciones jurídicas, volver a encontrarse en el marco de una comunidad moral. Igualmente interesa pensar aquí la posibilidad de un reconocimiento que como bien piensa Honneth, exceda el ámbito meramente cognitivo, que apunte más hacia lo afectivo y que se dé en el todo social en función de relaciones de solidaridad. Se considera que es posible ubicar la mediación del arte en este estadio, ya que es la postulación de Hegel de la contemplación recíproca la que abre la posibilidad de mirarse con otros, a través de otros y de que este mirarse juntos amplíe el propio conocimiento personal y colectivo.

Interesa señalar que al final de este capítulo, donde se analiza la perspectiva de Fernet-Betancourt acerca del reconocimiento, se apela también a lo afectivo, o al menos el autor propone un reconocimiento que exceda el ámbito meramente formal. E. Dussel también apela a la solidaridad como categoría superadora de tolerancia en sentido liberal, ya que la solidaridad toma en consideración al otro, su deseo y el mundo en el que se constituye, abriéndose a una constitución intersubjetiva con áquel y no sólo tolerando su existencia.

A pesar del interés en lo que podría abrirse a partir de este esbozo en el que se apela a lo afectivo a través de la solidaridad, Honneth señala que Hegel no prosigue con este razonamiento en lo que sigue de su “Sistema de la eticidad” y allí se detiene su argumentación en torno al reconocimiento. Cabe la pregunta de por qué no prosiguió con esta línea, será que quizás lleva a ciertos ámbitos de indeterminación los cuales son complejos de sobrellevar. Permanecerá la incógnita, pero con el terreno abierto para incursionar por allí.

Honneth vuelve a Hegel y se pregunta, en qué medida pretende reconstruirse la historia de la moralidad humana sobre la base del reconocimiento. Al dejar

inconcluso Hegel el tratamiento acerca de la problemática del crimen, Honneth se pregunta cómo esto repercute en una transición al nivel de la moralidad. Recalca que tampoco continúa desarrollando de manera más extensa la importancia de los conflictos sociales, como posibles formadores de conciencia y desarrolladores de la moralidad. Temáticas todas que son por demás influyentes para este trabajo.

Honneth concluye con esto que el "Sistema de la eticidad" apenas alude al Hegel de Jena, para comprender la historia de la moralidad humana. Igualmente afirma que con estos incipientes análisis abre la posibilidad de repensar el concepto de "lucha social", ya que "a la dimensión de acción del conflicto se le atribuye no sólo la base motriz moral, sino el potencial de un proceso formativo que conduce de forma gradual a conocimientos cada vez más profundos sobre las condiciones estructurales previas del reconocimiento recíproco (Honneth, 2009:217)".

Los diferentes niveles de reconocimiento recíproco, se encuentran mediados entre ellos en cada caso por una nueva forma de lucha moral. Hay un reemplazo de la teoría de la acción, que estaba presente en su etapa de Jena, por una filosofía de la conciencia, que se ve reflejada en su *Fenomenología del espíritu*, donde se pierde como dimensión central la lucha por el reconocimiento y queda reducida únicamente a la tarea de formar la conciencia de sí mismo. Por otro lado, este movimiento conflictivo queda reducido a la experiencia de la reafirmación práctica exclusivamente en el trabajo, por lo que su estructura en general se pierde casi por completo. Debido entonces a la sistematicidad de la *Fenomenología del espíritu* los proyectos anteriores caen en el olvido y la trascendencia de la lucha por el reconocimiento hegeliana trasciende mayormente desde la perspectiva del trabajo y en relación con ello a una lectura de clase, como retoma Marx, pero no en su aspecto moral más amplio. De hecho algunos estudiosos de Marx sostienen que concibió la lucha de clases como la forma práctica de resolver antagonismos de intereses o –en sus obras histórico-políticas– como sucesos intensificados, en los cuales las convicciones culturales de los oprimidos se expresan con creatividad. No

obstante nunca examinó la posibilidad de que en esos conflictos sociales subyaciera una base de normas morales que regulen las relaciones de reconocimiento. Honneth sostiene que "Marx tampoco fue capaz de arraigar las metas normativas de su teoría propia en el mismo proceso social que constantemente tenía en mente bajo la categoría de la "lucha de clases" (Honneth, 2009:221)".

Actualmente en varias concepciones teóricas de la justicia, como por ejemplo la de John Rawls, se sigue sosteniendo este principio atomista, de individuos aislados, que logran su felicidad en función de metas individuales y pueden pensar en convivencias justas en función de la compatibilidad de subjetividades.

A mi juicio uno de los ejes centrales es cómo mantener el conflicto, sin que se reduzca a un ámbito laboral o económico exclusivamente. No porque estos ámbitos no sean centrales para pensar las interacciones sociales, sino porque a veces se presentan como excluyentes del resto. Habría que pensar en mantener la conflictividad moral de lucha por la identidad –en un sentido amplio – como lo planteó Hegel en sus primeros escritos. En este punto se decide seguir a Honneth, ya que se observa una base moral que sustenta estos conflictos. Quizás, habría que pensar si el dilema propio de la cultura, entre conservación y renovación, entre lo propio y lo extranjero, como propone Ricardo Maliandi, no implica también un dilema moral a la base, que encarna el tema del reconocimiento de lo propio, de la identidad, de la supervivencia de esta, ya sea en forma individual o colectiva. (Cfr. Capítulo 2.2: Acerca de la conflictividad ínsita de la cultura).

En la renovación de la Teoría Crítica, Habermas consigue cambiar esta tendencia tan apegada al marxismo, puesto que reemplaza el paradigma marxista de la producción, por el del actuar comunicativo. Con ello logra correrse de las tendencias negativistas que provienen de los seguidores de las últimas tesis de Adorno y abrir nuevamente una esfera emancipadora del actuar.

La base del progreso social se encuentra, para Habermas, en la interacción social y ya no en el trabajo social, por lo que desarrolla una pragmática lingüística que le permite “aclarar cuáles son en detalle los presupuestos normativos que constituyen el potencial de racionalidad del actuar comunicativo” (Honneth, 2009:256). Si se sustenta una teoría de la sociedad en este proceso, el mismo conduciría a la formación de medios de control social. Pero la autonomización de estos medios de control, como el dinero y el poder burocrático, limitan y disuelven el potencial humano de la comunicación, por lo que en alguna medida termina coincidiendo con las corrientes negativistas seguidoras de Adorno. Ambas corrientes concluyen aquí en que “la independización de poderes sistémicos puede conducir en la actualidad a una disolución del núcleo social de la sociedad” (Honneth, 2009:257). No obstante, la diferencia entre ellos radica en que Habermas proporciona un concepto sistemático de lo que actualmente se encuentra amenazado por la dominación de sistemas. Su teoría del lenguaje demuestra que el potencial amenazado es la capacidad del entendimiento comunicativo. Este concepto expone la estructura de la praxis de acción amenazada. El entendimiento comunicativo es la esfera precientífica de emancipación donde se apoya la crítica, en vistas de mostrar su criterio normativo dentro de la realidad social. No obstante esto, Honneth se sigue preguntando cuál es el nexo reflexivo que existe entre la praxis precientífica y la Teoría Crítica, dentro de la propuesta de Habermas.

Ya no se observa, como lo pensaba Horkheimer, un núcleo sistemático de experiencias con una conciencia clara de injusticia, explotación, etc. que se articulan en un interés común. Las clases sociales no adquieren experiencias del mismo modo en que lo hacen los sujetos individuales, ni articulan sus experiencias o intereses emancipadores por el mero hecho de compartir la situación socioeconómica –cuestión que podría discutirse con Honneth–. A partir de ello es que Honneth se pregunta cuáles serían las experiencias, dentro de la teoría de la acción comunicativa de Habermas, que sí proporcionen un criterio normativo.



Para cerrar este apartado acerca de la propuesta de Honneth hay dos cuestiones más que interesa señalar. En primer término el modo en el que vincula específicamente reconocimiento y moralidad desde los daños morales. A partir de las circunstancias que son vividas como injustas se puede explicar la conexión interna entre moral y reconocimiento. El autor diferencia entre delito moral o una simple violencia considerando los criterios que usan los mismos afectados, pues en el primer caso hay una clara negación del reconocimiento. Un daño físico se convierte en injusticia moral cuando la persona siente afectada intencionadamente un aspecto de su bienestar.

La primera forma de menosprecio es para Honneth la humillación física –tortura o violación—ya que priva al sujeto de la autonomía física en su relación consigo mismo y destruye su autoconfianza básica que le permite una relación con el mundo. El reconocimiento que se da en contraposición a este menosprecio es el amor. A partir del amor se forma la confianza en sí mismo de carácter corporal y se validan afectos y necesidades en tanto estos son correspondidos. Solo a partir de este tipo de reconocimiento se podrán dar los demás. No obstante, es una forma que solo se mantiene en círculos íntimos y por lo mismo no puede generalizarse, pues se sostiene en premisas no manipulables individualmente, como la atracción o simpatía.

La segunda forma de menosprecio es la privación de derechos y la exclusión social, ya que dentro de la propia comunidad no se le concede a un determinado sujeto la imputabilidad moral de una persona jurídica de pleno valor. El reconocimiento correspondiente a este segundo menosprecio, es aquel en el que el individuo se considera, desde los otros participantes de la interacción, poseedor de los mismos derechos. La actitud frente a este tipo de reconocimiento es la de un autorrespeto elemental, ya que comparte con los miembros de su comunidad el hecho de ser actores moralmente responsables, o sea imputables desde un punto de vista jurídico. Este modo de reconocimiento sí es generalizable, siéndole propio un universalismo que se logra a través de luchas históricas.

El tercer tipo de menosprecio es la degradación del valor social de formas de autorrealización. Se da cuando los sujetos no obtienen la apreciación social de aquellas capacidades que adquirieron a lo largo de su vida. El reconocimiento correspondiente a este menosprecio es la aprobación solidaria de las capacidades adquiridas individualmente. Esto se obtiene en la aprobación intersubjetiva, en una relación de reconocimiento recíproco en la que uno y otro se encuentran en un horizonte de valores y objetivos que advierten a ambos la importancia irrenunciable de las propias capacidades que uno tiene para el otro. Se presuponen aquí experiencias de responsabilidades compartidas, que implican no sólo la responsabilidad ética, sino además la empatía afectiva. La actitud positiva aquí es la autoestima, ya que al sentirse valorado puede identificarse con sus cualidades específicas de manera absoluta, con lo que él como individuo puede aportar a los demás. Se da así un proceso de apertura con respecto a las realizaciones del yo, ya que las normas bajo las cuales los individuos se reconocen están abiertas a un camino de destradicionalización, en el que pierden su carácter jerarquizante y prescriptivo pues hay un tránsito hacia la generalización. El principio que rige acá es la "diferencia igualitaria" que se desarrolla por la presión de los sujetos individuados.

Es entonces en el marco del amor, del derecho y de la solidaridad que se establecen las condiciones formales de las relaciones en las cuales los sujetos pueden garantizar su dignidad o integridad. Donde integridad significa que el individuo se siente apoyado por la sociedad en todas sus autorrelaciones prácticas (autoconfianza, autorrespeto y autoestima). Hay un traspaso del concepto de justicia hacia el de vida satisfactoria, ya que el objetivo normativo del reconocimiento no se agota en la idea tradicional de justicia. La consecución de esta vida satisfactoria depende entonces de los diferentes modos de reconocimiento, lo que implica que la libertad para la autorrealización se encuentra condicionada por las relaciones intersubjetivas del individuo. Pero este presupuesto intersubjetivo es una condición históricamente variable, en relación al nivel de desarrollo de las relaciones de reconocimiento. "La concepción formal pierde su atemporalidad cuando cae hermenéuticamente en la condición de un presente infranqueable" (Honneth, 2010: 33).

No obstante el autor sigue buscando una moral que si bien esté ligada a la historia sea a la vez formal. Considera en esta búsqueda que tanto el segundo como el tercer ámbito de reconocimiento, a saber, la dimensión jurídica y la comunidad de valores, están abiertas a procesos que van en dirección de un aumento de la universalidad o de la igualdad.

A partir de la dificultad de pensar un esquema formal de la moral en relación con las transformaciones históricas es que Honneth considera pertinente introducir históricamente los tres modelos de reconocimiento para que puedan ser considerados elementos de moral solo en su grado máximo de desarrollo.

Considera el autor que tanto Hegel como Mead lograron desarrollar una moral *postradicional y democrática* bajo el ideal de conquistas universalistas de igualdad y de singularidad a la vez. Donde todos los individuos son reconocidos como personas iguales pero también singulares, proceso que se da a través de diferentes condiciones de reconocimiento en pro de su autorrealización.

En esta tensión que Honneth señala entre singularidad y universalidad destacamos las palabras de Daniel Gamper quien valora la tarea de Honneth, pues afirma que "no se satisface con una denuncia sin expectativas, ni recluye sus ideas en el limbo de las buenas intenciones" (Honneth, 2010: 46) sino que recupera el hálito ético de la filosofía. Su propuesta de crítica social se basa en premisas universalizables sin por ello perder su anclaje moral. Honneth deja en claro que su recuperación de la categoría de "reconocimiento" no se debe a la importante visibilización de los movimientos sociales que reclaman el reconocimiento de su diferencia cultural, sino a tendencias historiográficas de las décadas de los 60 y 70, que reconstruyen las luchas por el reconocimiento del siglo XIX, en torno al concepto de honor, respeto y justicia. Al ser posible este análisis también en los movimientos obreros, se distancia de la diferencia exclusivamente culturalista ya que sostiene Honneth que puede construirse una nueva perspectiva de las luchas sociales, que vaya más allá del patrón de la utilidad para considerar la gramática moral que se articula en el trasfondo de estas luchas.

El autor se distancia también de los debates acerca de las "políticas de la identidad" ya que considera que estas presentan un reduccionismo del reconocimiento a un único aspecto, el cultural. Además esta perspectiva simplificada no se ajusta a sus objetivos, ya que reduce a un único aspecto la gramática moral que él pretende desarrollar. Uno de los representantes fundamentales de esta tendencia es Charles Taylor (autor que se trabaja en el siguiente apartado), en quien se sustenta Nancy Fraser para sostener el debate con Honneth acerca de la dicotomía "redistribución o reconocimiento"<sup>18</sup>. La reducción del reconocimiento a la cultura se presenta como una simplificación ya que las más importantes luchas de la modernidad (las obreras por ejemplo) pueden comprenderse como luchas por el reconocimiento en diversos aspectos.

Honneth cuestiona por qué Taylor utiliza el reconocimiento en función de las diferencias y nunca en confrontaciones a favor de la igualdad. Hegel, según la interpretación de Honneth, siempre lo utiliza en relaciones de igualdad, por lo que la utilización que hace Taylor resultaría, para él, un error categorial.

Más allá de sus críticas a Taylor y si bien puede tratarse de un reduccionismo, desde la perspectiva que se asume en esta tesis se considera que las políticas de la identidad y el auge de las minorías y movimientos sociales han sido centrales para la rehabilitación de esta categoría. Sin duda la clave está en la concepción que se tenga de cultura, pero ya el mismo Hegel espejó el reconocimiento en la cultura, como se señaló al inicio.

El reconocimiento (*Annerkenung*) conforma a la subjetividad y se desarrolla como figura de la conciencia en el capítulo cuatro de la *Fenomenología del Espíritu*. En la lucha a muerte que se establece entre amo y esclavo, este último prioriza su vida a cambio de su libertad, pero ambas conciencias son necesarias y se coimplican, pues se necesita del otro para ser reafirmado como valioso en su identidad. La lucha en este caso es por la vida, como se considera sucede en muchas reivindicaciones y luchas por el reconocimiento

---

<sup>18</sup> Para ampliar el debate cfr. Honneth, A. Fraser, N. (2003) *Redistribution or recognition?: a political-philosophical Exchange*. New York: Verso.

que se suceden actualmente. Sin embargo, cuando el espíritu se hace historia y baja al mundo, la lucha no ya no es por la vida, sino por el poder, el dinero y la información, que se engloba en lo que Hegel llama "cultura" (*Bildung*). Este pasaje se explicita en el capítulo seis de la misma obra. Este texto funciona a modo de espejo, entre las figuras de la conciencia y del mundo, por ello interesa señalar la implicancia entre reconocimiento y cultura. Debido a que esta comprende tres dimensiones, por demás actuales, a saber, poder, dinero e información, es que se considera que reducir el reconocimiento –y su espejamiento en la cultura– a una sola de estas dimensiones es acotar su potencialidad. Las tres dimensiones son parte de un sistema y si bien alguna resulta dominante en determinadas reivindicaciones, todas están presentes. Si se prioriza el dinero podría restringirse la lucha por el reconocimiento a la lucha de clases, pero quedarían cercenadas las otras dimensiones. En este sentido se considera que tampoco las posturas culturalistas le hacen justicia a la lucha por el reconocimiento, ya que hay determinadas luchas que exceden la dimensión exclusivamente cultural, como las luchas de clase o de género. Se busca no restringir y separar las reivindicaciones, sino aunarlas, en principio bajo estos tres ámbitos en disputa, que son el dinero, el poder y la información. Se pretende guiar el reconocimiento en función de la dignidad humana y no diferenciarlo en función del género, el color, la raza, la clase y otras tantas clasificaciones que producen impotentes divisiones internas a la hora de pensar y plantear los conflictos y las emancipaciones sociales.

Con respecto a conceptos como "tolerancia" o "respeto" Honneth los considera ineludibles, pues no hay otro concepto mejor que el de tolerancia para designar el estrato elemental del respeto recíproco. De igual modo lo sitúa dentro del ámbito jurídico, como aquella "disposición normativa respecto del otro que debemos adoptar cuando lo vemos como portador de los mismos derechos" (Honneth, 2010: 55). Imposible le resulta no preguntarse si se puede ir más allá de este ámbito, aunque asume la dificultad del cumplimiento de esta primera meta. En el tercer apartado de este capítulo se vuelve a analizar el concepto de tolerancia desde la perspectiva de Forner-Betancourt, ya que este considera que la tolerancia, comprendida como virtud ética puede ser superadora del

paradigma liberal del reconocimiento. Desde la perspectiva que se asume en esta tesis se considera que el reconocimiento puede ser comprendido desde perspectivas no liberales, y que así abarque otros procesos sociales de emancipación. De igual modo es importante fundamentar el reconocimiento en la dignidad humana, para que no quede liberado a posturas voluntaristas. (cfr. 1.3: Tolerancia y reconocimiento: tensiones en torno a la desigualdad). Como bien sostiene Honneth, la cuestión radica en que el respeto jurídico puede ser impuesto, mientras que la estima social del valor de otros sujetos o culturas es libre, no puede imponerse y así quedaría librada a la voluntad de cada uno. El interrogante sería qué medidas deben darse en una sociedad para que la mayoría desarrolle libremente estima o valoración hacia las minorías<sup>19</sup>. Una posible respuesta apunta a que la mayoría esté obligada a generar espacios en esta dirección, como por ejemplo abrir los medios para la propia representación de cada cultura, en vistas a que la mayoría tome conciencia de su peculiaridad.

Honneth sostiene estas preguntas sin poder dar una clara perspectiva normativa. Sin embargo reitera que cada cultura debería poder tener las oportunidades para ser valoradas socialmente. No ser valoradas de antemano, sino tener la oportunidad, el espacio, para que se dé este proceso (Honneth, 2010:57). El Movimiento Antropofágico tampoco promulga una valoración previa obligatoria de cada cultura, sino que las incorpora en función de lo que necesita para la propia, en función de la valoración de cuestiones determinadas que pueden aportarle a sus necesidades y problemáticas. Así, todas las culturas son pasibles de ser devoradas, de ser incorporadas en el banquete antropófago, tienen ese espacio, sí dado de antemano.

Para finalizar se insiste en que la tolerancia o el respeto pueden articularse en el ámbito jurídico. El planteo de este trabajo pretende ciertamente ir más allá. La propuesta de la interculturalidad, que a pesar de algunas críticas es la que se asume como marco, propone exceder la mera tolerancia. Es cierto, como bien señala Honneth, que no puede normarse esa excedencia, que no se puede obligar a nadie a tener ganas de dialogar con el otro, por ello resulta

---

<sup>19</sup> Cabe aclarar que estas minorías no lo son en cantidad, o no al menos en todos los casos. Hablamos de minorías en tanto minorizadas, en un sentido kantiano.

interesante la propuesta del autor de abrir espacios en los que cada cultura pueda ser representada y pueda mostrar su valor ante las demás. La propuesta de esta tesis es que uno de esos espacios es el arte, ya que es una mediación en el proceso de reconocimiento, que se busca por cierto, destacar en este proyecto. En este ámbito ya no se implementan las mismas normas ni del mismo modo que en la dimensión jurídica, -aunque esto no lo excluye de la normatividad- y si bien también es un ámbito reglado se considera que en el arte cada cultura puede expresarse con una mayor libertad para que en la interacción social se lleve a cabo el proceso de reconocimiento.

## **1.2. Multiculturalismo y reconocimiento.**

En este apartado se analiza la propuesta acerca del reconocimiento que realiza Charles Taylor. El estudioso hegeliano presenta un análisis de dicha categoría desde un punto de vista histórico en un primer momento y luego se centra en el caso canadiense<sup>20</sup>, situación que lo toca de cerca y de la que ha participado activamente. Si bien se sitúa en este caso puntual, podría pensarse su propuesta para aquellas sociedades que se enmarcan bajo la rúbrica del multiculturalismo. El texto central de Taylor acerca de esta problemática se denomina "El Multiculturalismo y "la política del reconocimiento"", texto que escribe en 1990 para el acto de inauguración del Centro Universitario para Valores Humanos de la Universidad de Princeton y que luego se edita y traduce al español en 1993. Este corpus lo compendia Amy Gutmann, como directora del centro. Además de la presentación del texto de Taylor, recoge los

---

<sup>20</sup> Lo que se menciona aquí como "el caso canadiense" hace referencia al proceso de autorreconocimiento como país multicultural que atravesó Canadá en los últimos años. Se promulgó una ley en 1988 donde se reconocían como país multicultural y a partir de ella se reconocía la ciudadanía de los habitantes de diferentes etnias y culturas. Esto implica reconocimiento de derechos jurídicos, reconocimiento de la lengua, las tradiciones, la cultura en sentido amplio y la promoción de la tolerancia y el respeto para cada cultura. Para ampliar este caso puede consultarse la ley disponible en: <http://laws-lois.justice.gc.ca/eng/acts/C-18.7/> y también algunos artículos de Alcira Bonilla, como por ejemplo: "Imágenes de Nación y ciudadanías interculturales emergentes", disponible en: [http://www.ddhnmigraciones.com.ar/publicaciones/bonilla/Bonilla\\_imagenesdenacionemergente.pdf](http://www.ddhnmigraciones.com.ar/publicaciones/bonilla/Bonilla_imagenesdenacionemergente.pdf)

comentarios que realizan otros profesores como Michael Walzer, Susan Wolf y Steven C. Rockefeller.<sup>21</sup>

El interés en traer la propuesta de Taylor radica en que ha sido, por un lado, un planteo muy renombrado, con gran influencia en otros pensadores, y por otro lado, en que es quien ha ligado el problema del reconocimiento a los planteos culturalistas. Esta es una cuestión central para el desarrollo de esta tesis y de hecho es la perspectiva que más se adecua, aunque deficitariamente.

La pregunta que moviliza estas reflexiones apunta a saber qué tipo de comunidades se pueden crear y sostener, con justicia, basándose en la diversidad humana. Si se tiene presente que poderes de creación y de destrucción sin precedentes están al alcance de sociedades cada vez más interdependientes, con cultura, gobierno y religión notablemente diversos, la pregunta cobra cada vez más sentido.

Este pluralismo al que se asiste se acompaña de un difundido escepticismo acerca de lo defendible de los principios morales. Resulta difícil encontrar una sociedad democrática que no sea sede de alguna controversia importante sobre si las instituciones públicas deben reconocer, y cómo deben hacerlo, la identidad de las minorías culturales y en desventaja. ¿Qué significa para los ciudadanos con diferente identidad cultural, a menudo basada en la etnicidad, la raza, el sexo o la religión, reconocerse como iguales en la forma en que se los trata en política? (Taylor, 1990:3).

El desafío se presenta en la mayoría de las democracias liberales ya que estas se rigen por el principio de igualdad. Habría que repensar quizás qué implica la igualdad entre los sujetos y desde dónde pensarla. A modo de introducción al planteo de Taylor, Amy Gutmann realiza un paneo de situación, en el que sitúa la diversidad de las comunidades humanas. La interdependencia cada vez mayor de sociedades diversas tanto en cultura, gobierno, religión, política hace

---

<sup>21</sup> También hay una edición inglesa en la que se amplían los comentarios, ya que se actualiza el prefacio (1994) y se le agrega una segunda parte donde comentan Jürgen Habermas y Anthony Appiah. Cfr. Taylor, C. (1994), *Multiculturalism*, New Jersey: Princeton University Press.



cada vez más difícil encontrar principios o perspectivas morales compartidamente defendibles.

No es posible dejar de lado el interrogante por la igualdad además de la pregunta por el reconocimiento. ¿Qué implica esta igualdad? ¿Desde dónde se puede o se debe pensarse como iguales? ¿Quién garantiza la igualdad? ¿Por qué debe ser garantizada? ¿Por qué el reconocerse en la igualdad o desde la igualdad? Aprovecho esta serie de interrogantes para abrir una pregunta que se considera central en relación al reconocimiento y la interculturalidad y tiene que ver con la demanda de reconocimiento que se articula desde las minorías o la periferia, o lo simplemente no reconocido. Lo importante aquí es que esa demanda va dirigida al centro, al canon, a lo establecido, hacia aquel que justamente puede otorgar el reconocimiento en cuestión. Hay algo allí que no se sostiene, o no termina de cerrar y es por ello que muchas de estas minorías o periferias que pretenden articular una demanda, cuestionan acerca de la posibilidad de correrse de esa dinámica de reconocimiento. El interrogante que no se logra resolver es cómo la periferia, las minorías o la alteridad que se reivindica como tal, demanda a la vez un reconocimiento que proviene de aquel que se erige como centro, como hegemonía, como lo mismo ¿Demandar reconocimiento bajo esta dinámica no implica seguir manteniendo el mismo esquema de poder, en el que uno es el posibilitador del reconocimiento de ese otro que demanda? Esta distinción está enmarcada en relaciones de poder que no se pueden soslayar al momento de pensar temáticas como el reconocimiento, la igualdad, la ciudadanía, la alteridad. Se considera que una posible respuesta a este cuestionamiento complejo se encuentra en el análisis que realiza Arturo Roig en el capítulo doce de su libro *Teoría y Crítica* ([1981] 2009) en el que clasifica a las relaciones sociales de reconocimiento legítimo e ilegítimo. El reconocimiento legítimo se configura desde el autorreconocimiento del sujeto minorizado por lo que la situación jerárquica de poder es desplazada. No anulada de modo completo, pero son los propios sujetos los que se autorreconocen a sí mismos como valiosos y en función de ello demandan reconocimiento. No hay una espera pasiva de consideración desde el centro o la hegemonía. Esta perspectiva se desarrolla en el apartado siguiente como

una alternativa al abandono de esta categoría que propone Fernet-Betancourt en función de la coimplicación entre reconocimiento y desigualdad. (cfr. 1.3: Tolerancia y reconocimiento: tensiones en torno a la desigualdad).

El tema de la igualdad es retomado en la propuesta de Taylor a través de los planteos de Gutmann, quien se pregunta por la igualdad jurídica, pero además por la función pública de esta supuesta igualdad. Como si tal cosa pudiera ser relegada a un ámbito privado sin tener connotaciones en las demandas de derechos. Se cuestiona entonces la autora:

“Aparte de conceder a cada uno de nosotros los mismos derechos que a todos los demás ciudadanos, ¿qué significa respetar a todos como iguales? ¿En qué sentido importa *públicamente* nuestra identidad como hombres y mujeres, como afroamericanos, asiáticoamericanos o aborígenes americanos, como cristianos, judíos o musulmanes, como canadienses de habla inglesa o francesa?” (Taylor, 1990: 3).

Una corriente importante del liberalismo actual presta su apoyo a esta reacción y sugiere que la falta de identificación y la impersonalidad de las instituciones públicas es el precio que los ciudadanos debieran pagar gustosamente por vivir en una sociedad que los trata a todos como iguales, cualquiera que sea su identidad étnica, religiosa, racial o sexual en particular. Sin embargo considero que este planteo desatiende los problemas reales de las sociedades ante las demandas de reconocimiento. Si la identidad importa públicamente en función de la disminución de derechos, de tratos discriminatorios o al menos de la necesidad de hacer explícita la demanda por el reconocimiento, se supone entonces que la identidad importa públicamente y que la invisibilización que propone este tipo de corriente liberal no hace otra cosa que seguir manteniendo las desigualdades que el mismo sistema genera.

Es posible pensar que el requisito de reconocimiento político de la particularidad cultural -que se extiende a todos- es compatible con una forma de universalismo que considera entre sus intereses básicos la cultura y el contexto cultural que valoran los individuos.

¿Debe una sociedad democrática liberal respetar, por ejemplo, aquellas culturas cuyas actitudes de superioridad étnica o racial son antagónicas a las

otras culturas? Si es así, ¿cómo el respeto a una cultura de superioridad étnica o racial puede reconciliarse con el compromiso de tratar a todos como iguales? Si una democracia liberal no debe o no puede respetar esas culturas "supremacistas", aún si tales culturas son apreciadas por muchos de los que se encuentran en desventaja, ¿cuáles son precisamente los límites morales a la demanda legítima de reconocimiento político de las culturas particulares? ¿Se debe suponer una instancia superadora de estas demandas particulares, o al menos una instancia que articule estas demandas? ¿Desde dónde podría suponerse?

La exigencia de reconocimiento se vuelve apremiante debido a los supuestos nexos entre el reconocimiento y la identidad, donde este último término designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano. La tesis de Taylor es que la identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste. Cuando no hay reconocimiento o hay solo un aparente proceso de reconocimiento se produce un daño en la identidad. Incluso en diversas situaciones llega a internalizarse el sometimiento y sojuzgamiento, hecho que genera una autoimagen denigrada, proceso que se ha dado con diferentes grupos sometidos como las mujeres, los indígenas, los inmigrantes, los negros, entre otros. Este último caso ha sido analizado por Franz Fanon<sup>22</sup> y en el caso de la mujer es interesante señalar el proceso de sometimiento e inicio de concientización del propio valor que analiza Flora Tristán, entre muchas otras<sup>23</sup>. En América se da la misma situación con el proceso de la conquista, ya que a

---

<sup>22</sup> Fanon analiza detalladamente este proceso en sus dos obras más importantes. Para ampliar el tratamiento cfr. Fanon, F. ([1961] 2007), *Los condenados de la tierra*, México: Fondo de Cultura Económica. Y Fanon, F. ([1952] 1973) *Piel negras, máscaras blancas*, Buenos Aires: Editorial Abraxas.

<sup>23</sup> Flora Tristán (1803-1844), entre otras como Mary Wollstonecraft (1759-1797) es de las primeras en luchar por las reivindicaciones de la mujer y en señalar los procesos de constitución de la subjetividad en relación con su –no– reconocimiento, en este caso. Cabe señalar que como tuvo influencia del socialismo utópico fue consciente de las diferencias de clase y concluye su obra proponiendo una emancipación conjunta de mujeres y obreros. Considera que la lucha de clases no emancipará por sí misma a las mujeres, por lo que deben hacer confluir sus luchas. Para mayor precisión cfr. Tristán, F. ([1838] 2006), *Peregrinaciones de una paria*. Lima: Centro de Producción Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Tristán, F. (1840), *Paseos en Londres*. Biblioteca digital Andina, disponible en: <http://www.comunidadandina.org/bda/docs/PE-OC-0007.pdf>

partir de 1492 los europeos proyectaron una imagen de nuestros pueblos como inferiores, "incivilizados" y mediante la fuerza de la conquista lograron imponer esta imagen a los conquistados. La figura de Calibán fue evocada para ejemplificar este aplastante retrato del desprecio a los aborígenes del Nuevo Mundo<sup>24</sup>.

Taylor realiza, en función de estas realidades, un análisis histórico para poder comprender cómo el discurso del reconocimiento y las políticas de la identidad hoy resultan habituales, al menos como un lenguaje cercano y comprensible. Menciona la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, pero se cuestiona por qué este pasaje toma semejante significación<sup>25</sup>. El primer cambio que propone es el desplome de las jerarquías sociales, que se encontraban sustentadas en el *honor*. Honor que implica desigualdad, pues se sostiene sobre el concepto de preferencia y distinción, de lo contrario perdería su especificidad. En contraposición al concepto clásico de *honor* se estableció el concepto ilustrado de *dignidad* como aquel compartido por todos los seres humanos. Sobre este se desarrollaron los proyectos democráticos, trayendo consigo originalmente una política de reconocimiento igualitario que actualmente busca extenderse a la diversidad cultural y sexual.

Este proceso se intensifica, según el autor, cuando a finales del siglo XVIII comienza a hablarse de una identidad "individualizada", que es particularmente propia y debe descubrir cada quien en sí. A partir de allí la noción de

---

<sup>24</sup> Como se sabe la figura de Calibán proviene de la obra de Shakespeare llamada *La tempestad*. En ella Calibán, cuyo nombre viene de la transliteración de la palabra caníbal y también Caribe, es un servidor de Próspero que representa lo salvaje, lo instintivo, lo material, frente al otro sirviente, Ariel, que encarna lo elevado y espiritual, la cultura. De esta obra de Shakespeare ha habido numerosas reinterpretaciones, entre las que se destacan las que asumen la figura de Calibán como el pueblo y las clases sociales populares, desde una perspectiva materialista. Desde una perspectiva crítica del sistema colonial, Calibán representa a los colonizados. Se trata de la concepción que el colonizador se constituyó del colonizado y de cómo esta concepción ha sido introyectada en la propia conformación de sí mismos de los colonizados. Cfr. Fernández Retamar, R. (1973) *Calibán*, Buenos Aires: Editorial La Pléyade. Para una revisión del concepto en: Fernández Retamar, R. (2005), *Todo Caliban*, Buenos Aires: Clacso.

<sup>25</sup> Ya se señaló que el pasaje en el que desarrolla la categoría de "reconocimiento" se encuentra en el capítulo cuarto de la *Fenomenología del Espíritu*. Si bien Taylor se pregunta acerca del por qué la importancia de este pasaje, hay que señalar que ha sido ampliamente trabajado por la filosofía en general —como A. Kojève y S. Buck Mors— y también por la filosofía latinoamericana desde J.E. Rodó hasta nuestros días.

autenticidad entra en escena, ya que se debe ser fiel a sí mismo, a esa voz interior que hay en cada uno. Idea de autenticidad que Taylor retoma de L. Trilling<sup>26</sup> y éste la utiliza en función de la moral, como aquella voz interior que dice intuitivamente qué está bien y qué está mal. Taylor realiza un desplazamiento del acento moral, donde ya no se debe estar en contacto con la interioridad en función de actuar correctamente, sino que es parte del desarrollo personal fundamental, cuyo fin es ser fiel a sí mismo. El autor que contribuye principalmente a este cambio es J.J. Rousseau, pues postula el fundamento de la moral como aquella voz de la naturaleza que se encuentra en el interior del sujeto. A menudo se deja de escucharla por las dependencias sociales. Rousseau hace depender la salvación moral de este encuentro con uno mismo, al que llama *le sentiment de l'existence*. Luego de Rousseau, Herder propone que cada hombre tiene su propia medida, su propio modo de ser auténticamente hombre. Si cada quien no se es fiel a sí, está desviándose del modo de ser auténticamente sí mismo.

Como bien afirma Taylor aludiendo a esta *originalidad*:

“La importancia de este contacto propio aumenta considerablemente cuando se introduce el principio de originalidad: cada una de nuestras voces tiene algo único que decir. No sólo no debo moldear mi vida según los requerimientos de la conformidad externa; ni siquiera puedo encontrar el modelo de acuerdo al cual vivir fuera de mí mismo. Sólo puedo encontrarlo adentro” (Taylor, 1991: 25).

En este sentido interesa destacar ese principio ya que en consonancia con el marco teórico propuesto, se considera que cada cultura tiene ese “algo único” que decir y que aunque no tenga que fundarse en conformidades externas, sí se genera en esta relación cotidiana con el otro, en lo que se postula como relación de reconocimiento. Se retoma en este sentido la lectura que hace Taylor de Herder, ya que éste aplica su concepción de la originalidad en dos

---

<sup>26</sup> Lionel Trilling (1905-1975) fue un escritor y crítico literario. Formó parte del grupo “The New York Intellectuals”. Su más famosa colección de ensayos es *The Liberal Imagination* (1950). También son destacables como *The Moral Obligation to Be Intelligent*, y *The Opposing Self*. Además es autor de *Sincerity and Authenticity*, donde exploró la moralidad en la época de la post-Ilustración en la civilización occidental, así como también de *Beyond Culture* (1966) en la que se ocupa de la noción de Modernidad. Cfr. Trilling, L. ([1950] 1971), *La imaginación liberal*, Barcelona: Edhasa.

niveles, no sólo a la persona individual, sino también a los pueblos que transmiten su cultura entre otros pueblos. Y, como afirma Herder:

“lo mismo que las personas, un *Volk* debe ser fiel a sí mismo, es decir a su propia cultura. Los alemanes no deben tratar de ser franceses derivativos e (inevitablemente) de segunda clase, tal como el patrocinio de Federico el Grande parecía alentarlos a ser. Los pueblos eslavos deben encontrar su propio camino. Y el colonialismo europeo debe anularse para dar a los pueblos de lo que hoy llamamos el Tercer Mundo su oportunidad de ser ellos mismos sin obstáculos. Podemos reconocer aquí la idea seminal del nacionalismo moderno, tanto en su forma benigna como en su forma maligna” (Taylor, 1991: 26).

El lugar que ocupaban las personas en la sociedad les otorgaba una cierta identidad y aunque siga siendo así, la identidad social rompe con el mandato interior de la propia medida. De igual modo para comprender la relación entre reconocimiento e identidad hay que alejarse del principio monológico moderno, para volver a asumir el carácter fundamentalmente dialógico del hombre.

Los sujetos se transforman en seres humanos plenos en relación con otros, cuando adquieren diferentes lenguajes para expresarse. Taylor utiliza aquí el lenguaje en sentido amplio, “que no sólo abarca las palabras que pronunciamos sino también otros modos de expresión con los cuales nos definimos, y entre los que se incluyen los “lenguajes” del arte, del gesto, del amor y similares” (Taylor, 1991: 26). Interesa especialmente destacar aquí la ampliación del arte como otro modo de expresión que posibilita el desarrollo como seres humanos plenos en relación con otros. Uno se define en función del diálogo con los otros, con aquellos que G. Mead llamó “otros significantes”. Aunque luego se los deje aparentemente de lado, siempre se conserva ese dialogismo interno, que Taylor retoma de Bajtin. En el origen de nuestra formación y conformación de la personalidad la presencia de este diálogo con los demás es fundamental y con el tiempo parece abandonarse o al menos de manera tan explícita. La idea es desarrollarse de manera personal de acuerdo a la medida de uno mismo, por lo que habría que desligarse de las dependencias ajenas. Pero de las dependencias, no así de las relaciones con los demás, pues esto impediría el propio desarrollo. Taylor llega a decir que

"necesitamos las relaciones para realizarnos, no así para definirnos" (Taylor, 1991:27).

El lugar de lo dialógico tiene un rol fundamental, pues conforma la identidad. Taylor comprende por identidad "quienes somos, "de dónde venimos". Este lugar de lo dialógico es el trasfondo en el cual los gustos, deseos, opiniones y aspiraciones adquieren sentido. Siempre hay diálogo, aunque el interlocutor tenga otra entidad, llámese este Dios, un público desconocido, la propia obra de arte, un público futuro aún inexistente, etc. Como la identidad depende ampliamente de las relaciones con los demás el reconocimiento toma una relevancia fundamental.

Aunque, de modo general, la identidad fue socialmente dependiente, el reconocimiento no se presentaba problemático puesto que se basaba en categorías sociales que todos daban por sentadas. Se desprendía naturalmente de las relaciones sociales existentes sin demasiada problematización. El cambio, según Taylor, surge en la modernidad y no es el surgimiento de la idea de reconocimiento como tal, que ya estaba presente con anterioridad, sino la toma de conciencia de las condiciones en que el intento de ser reconocido puede fracasar.

Para Taylor la preeminencia del reconocimiento se da con el surgimiento del ideal de la autenticidad. En la cultura de la autenticidad, las relaciones con los demás son fundamentales para el autodescubrimiento y la autoafirmación. En un plano social la política del reconocimiento ha aumentado su presencia considerablemente, ya que, como afirma Taylor:

"El reconocimiento igualitario no sólo es el modo pertinente a una sociedad democrática sana. Su rechazo puede causar daños a aquellos a quienes se les niega, según una idea moderna muy difundida, como lo indiqué desde el principio. La proyección sobre otro de una imagen inferior o humillante puede en realidad deformar y oprimir hasta el grado en que esa imagen sea internalizada. No sólo el feminismo contemporáneo sino también las relaciones raciales y las discusiones del multiculturalismo se orientan por la premisa de que no dar este reconocimiento puede constituir una forma de opresión" (Taylor, 1991:30).

Taylor sostiene entonces dos dimensiones en las que se sucede el reconocimiento, una esfera íntima que atiende a la conformación de nuestra identidad y una política del reconocimiento que se da en una esfera pública, que concierne a los derechos y deberes sociales. El feminismo ha sido, para él, una corriente que ha intentado mostrar el vínculo entre las dos dimensiones. Desde la perspectiva que se asume en esta tesis se sostiene ciertamente este vínculo, pues la posibilidad de tener una vida social equilibrada e igualitaria, repercute directamente en la identidad personal. Mientras que también se niegan ciertos accesos o derechos a determinadas identidades por no reconocerlas en esta esfera íntima de un modo justo e igualitario. Se considera entonces que el vínculo de estas esferas es dialéctico y que se modifican mutuamente.

El autor se ocupa de la esfera pública y de los cambios que han sido necesarios para que esta política de reconocimiento se haya instalado de este modo. Por un lado, como había mencionado anteriormente, hay un paso de la categoría de honor a la de dignidad. Allí se produce un proceso de universalización de derechos que busca evitar la estratificación en distintos niveles de ciudadanos –o al menos formalmente-. Hay discusiones al respecto, sobre cómo se dio la universalización y si alcanzaron solo derechos civiles o también hubo cambios socioeconómicos, pero al margen de las controversias, hay una base común que pasó a ser indiscutible.

Sin embargo, hay un segundo cambio que fue necesario y es la política de la diferencia. Con la nueva definición de la identidad en un horizonte de igualdad universal, las minorías se vieron solapadas y homogeneizadas, por lo que se hizo necesario reivindicar la unicidad de cada identidad, de la mano del principio de la autenticidad. El reconocimiento universal de “lo mismo” deja de lado la especificidad de cada cual, por lo que una política de la diferencia se hizo presente.

Este último principio se presenta más problemático que el primero, porque de acuerdo a cómo se comprenda el horizonte de igualdad sobre el que éste se desarrolla, será la concepción de “discriminación positiva” o “diferenciación



positiva" que se emplee o la noción de "favoritismo indebido" que se reproche. Hay entonces una redefinición de la no discriminación, que tiene en cuenta la singularidad de los individuos o de los grupos minoritarios. Dice Taylor:

"La discriminación a la inversa es defendida como una medida temporal que gradualmente nivelará el campo de juego, y permitirá que las viejas reglas "ciegas" retornen con, todo su vigor, en tal forma que no discriminen a nadie. Este argumento parece bastante convincente ahí donde su base fáctica es sólida; sin embargo, no justificará algunas de las medidas, que hoy se piden en nombre de la diferencia, y cuyo objetivo no es el de hacernos retroceder, a la larga, a un espacio social "ciego a la diferencia" sino, por el contrario, conservar y atender a las distinciones, no sólo hoy, sino siempre" (Taylor, 1991:33).

Hay una tensión entre la supervivencia de esa minoría diferenciada -para lo cual muchas veces se la esencializa políticamente- y la universalización de la igualdad -bajo paradigmas liberales que neutralizan la diferencia-. La igualdad se sostiene en el respeto y éste en la dignidad acuñada por Kant. Se es digno por ser humano sin más, por ser agentes racionales, capaces de dirigir la propia vida. Para Kant, la dignidad es un valor universal e igualitario, que alcanza a la humanidad. No importa lo que cada sujeto haga en su vida o la minoría de la que forme parte accidental o voluntariamente. Hay una dignidad que está a la base de cualquier diferenciación posterior.

Pero la política de la diferencia también se fundamenta en un potencial universal que es la capacidad de moldear la propia personalidad, como individuos y como cultura. Cabe pensar de igual modo si esta capacidad se condice con la discriminación positiva y con la supervivencia cultural de las minorías. Aunque sigue estando por debajo el principio de la igualdad humana, que les permite criticar la discriminación no positiva. Muchas veces se utiliza la política de la diferencia para marcar desigualdades en términos de la dignidad humana, por lo que se considera que se debe tener precaución con este cruce de principios.

Desde la perspectiva que se asume en esta tesis se acuerda con Charles Taylor en su advertencia acerca del liberalismo como un particularismo más, en la defensa de esa supuesta universalidad que no es otra cosa que la

imposición de un particularismo hegemónico. En la misma tónica piensa Fernet-Betancourt la imposición de una universalidad debida en los sistemas filosóficos clásicos y la exigencia de esto mismo a toda filosofía. Taylor sostiene entonces que:

“La acusación que lanzan las formas más radicales de la política de la diferencia es que los propios liberalismos "ciegos" son el reflejo de las culturas particulares. Y lo que preocupa al pensamiento es la posibilidad de que esta tendencia no sea sólo una flaqueza contingente de la que adolecen todas las teorías hasta hoy propuestas, de que la idea misma de semejante liberalismo sea una especie de contradicción pragmática, un particularismo que se disfraza de universalidad” (Taylor, 1991:37).

Si bien Rousseau no habla particularmente del reconocimiento, es uno de sus precursores en tanto propone un respeto igualitario que estructura teóricamente y lo considera prioritario para la articulación de la libertad. No obstante, no logra articular el principio de la igualdad con la dependencia de los demás, ya que considera que esta dependencia implica la necesidad de obtener de ellos una buena opinión. Luego lo resuelve pensando la dependencia de un modo igualitario, en la que todos dependemos de los demás en los mismos términos –cuestión que se considera bastante inverosímil-. Si se depende de los demás bajo un sistema jerárquico, siempre será una mala dependencia y propenderá al aislamiento, pues el logro de uno implica la pérdida de otro. No hay aquí voluntad común, que es a dónde pretende llegar Rousseau. La voluntad de cada uno sigue siendo auténtica y además conjunta, cuyo objetivo común es el desarrollo de todos.

Lejos de quedarse en el aislamiento Hegel afirma que solo se puede florecer en la medida en que se es reconocido. Toda conciencia busca el reconocimiento de otra conciencia, y esto no es señal de una falta de virtud. Pero como sostiene Taylor, el concepto ordinario del honor jerárquico presenta una falla decisiva: no puede satisfacer la necesidad que impulsa a las personas a buscar el reconocimiento por encima de todo. Quienes no logran triunfar en la carrera por el honor se quedan sin reconocimiento, pero aun los que ganan quedan frustrados de modo más sutil, porque obtienen el reconocimiento de los perdedores, y tal reconocimiento, por hipótesis, no es realmente valioso, pues

los perdedores no son sujetos libres que puedan sostenerse a sí mismos y estén al mismo nivel de los vencedores. La lucha por el reconocimiento sólo puede encontrar una solución satisfactoria, y ésta consiste en el régimen del reconocimiento recíproco entre iguales. Hegel sigue a Rousseau cuando localiza este régimen en una sociedad informada con un propósito común, en que "el yo es 'nosotros' y 'nosotros' el 'yo'" (Taylor, 1991: 42).

Se considera que este planteo de Taylor acerca una posible respuesta a uno de los interrogantes centrales que se planteó al inicio de este apartado. La pregunta era por la posibilidad de reclamar reconocimiento desde la alteridad o la periferia, hacia lo que se piensa como centro, o como sujeto hegemónico. Si bien se da a la inversa del planteo que Taylor presenta aquí, lo que se da del mismo modo es la desigualdad en las partes del reconocimiento. No hay un reconocimiento recíproco, pues hay una revalorización del centro desde la periferia, al menos en la demanda de reconocimiento, pero a su vez también hay un intento de correrse de esta dualidad categorial que sigue manteniendo la misma jerarquía. El desafío sería poder lograr este reconocimiento igualitario, aunque no se dé actualmente de ese modo en nuestras sociedades contemporáneas. La inversión del esquema de reconocimiento no resuelve el problema de lograr un reconocimiento mutuo, pues sigue presente la jerarquía que desbalancea la situación. En este sentido, como se mencionó anteriormente, se cree que la propuesta de Arturo Roig puede ser, al menos, un inicio de respuesta, ya que corre el foco de la dualidad ínsita al reconocimiento y se sitúa un paso antes, en el necesario autorreconocimiento para que el proceso de reconocimiento no mantenga las jerarquías, dándose por ende, desde el análisis de Roig, relaciones sociales de reconocimiento ilegítimo. (Se vuelve a plantear esta temática en el apartado siguiente).

Al enfocarse en la realidad canadiense Taylor sostiene que lo que estaba en juego era el deseo de supervivencia de estos pueblos (los francocanadienses por un lado y los aborígenes por otro) y su consiguiente exigencia de ciertas formas de autonomía en su autogobierno, así como la capacidad de adoptar cierto tipo de legislación que consideraban necesaria para la supervivencia.

Esta demanda no se condice con algunas formas de liberalismo ya que según sus propios partidarios, sólo se puede otorgar un reconocimiento muy limitado a las distintas identidades culturales. La idea de que cualquiera de los conjuntos habituales de derechos pueda aplicarse en un contexto cultural de manera diferente que en otro, que sea posible que su aplicación haya de tomar en cuenta las diferentes metas colectivas, se considera inaceptable (Taylor, 1991: 44). La perspectiva liberal, ampliamente difundida en el mundo angloamericano, sostiene que los derechos individuales siempre deben ocupar el primer lugar y, junto con las provisiones no discriminatorias, deben tener precedencia sobre las metas colectivas.

Sin embargo, en opinión de Taylor, una sociedad puede organizarse en torno de una definición de la vida buena sin que esto se considere como una actitud despreciativa hacia quienes no comparten, en lo personal, esta definición. Igualmente hay un núcleo de principios y derechos fundamentales que deben estar al resguardo de excepciones e inmunidades. Estos conciernen el derecho a la vida, a la libertad, a la libre expresión, a la libertad religiosa, etc. Dentro de estos a su vez hay, o debería haber una cierta jerarquía pues existe la posibilidad de que se contradigan en algunos casos. Puede darse el caso en el que una determinada práctica religiosa, a la que se supone tengo derecho, atente contra el derecho a la vida o a la libertad. Se considera entonces que debería regularse este núcleo fundamental de derechos.

Taylor realiza una diferenciación entre un liberalismo procesual y otro sustancialista. En el primero se sostiene ante todo la formalidad del proceso y se pierde de vista la diferencia cultural y la aplicación particular de leyes y derechos, que son dos de los ítems fundamentales para el desarrollo de una cultura específica, en la mayoría de los casos minoritaria. No por casualidad son los puntos de crítica de los representantes de la política de la diferencia hacia los que se encuentran en la defensa de la política de la igualdad. Igualmente Taylor sostiene que este tipo de liberalismo procesual no se empeña en la eliminación de la diferencia o la pluralidad cultural. No hay un programa ex profeso, sino que se da como consecuencia de las políticas que

aplican. Defiende finalmente el autor, aquellas políticas que si bien rescatan un núcleo duro de derechos universales, no son necesariamente procesuales y muchas veces amparan la diferencia cultural en desmedro de la aplicación igualitaria de derechos o leyes.

Sin embargo, retoma otra crítica que hacen aquellos que propugnan una política de la diferencia y que para el autor es más difícil de descartar. Se enfoca en la supuesta neutralidad del liberalismo en el que las diferencias podrían convivir y propone para esto una distinción de los derechos, como pertenecientes a un ámbito público o privado. De acuerdo a esta clasificación será la injerencia política de estos derechos, pues se cree que la parte que corresponde a la esfera privada tiene menos peso político.

El autor realiza, una vez más, una crítica -que comparto- a la supuesta neutralidad liberal afirmando que:

“El liberalismo no constituye un posible campo de reunión para todas las culturas, sino que es la expresión política de cierto género de culturas, totalmente incompatible con otros géneros. Además, como bien lo saben muchos musulmanes, el liberalismo occidental no es tanto una expresión de la visión secular y postreligiosa que se popularizó entre los *intelectuales* liberales, cuanto un retoño más orgánico del cristianismo, al menos como se le contempla desde la distinta posición del Islam. Todo esto equivale a decir que el liberalismo no puede ni debe atribuirse una completa neutralidad cultural. El liberalismo es también un credo combatiente” (Taylor, 1991: 52).

Sin embargo Taylor sigue postulando esta situación como controversial, ya que las sociedades –al menos en las que él está pensando— se presentan cada vez más porosas y multiculturales. Hay mayor apertura a la migración –valdría la pena ver si realmente hay más apertura y en qué condiciones se migra (cfr. Bibliografía de A. Bonilla) — y las diferentes comunidades viven cada vez más en la diáspora, lo que implica una dislocación de su lugar de pertenencia. Con el tiempo, se suma a esta situación, que los hijos de estas comunidades migrantes pasan a ser ciudadanos, lo que implica una doble categorización, por un lado de pertenencia social y por otro de crítica y límite al sistema. Esta doble pertenencia comunitaria comenzará a generar sino más conflictos, al menos sí más cuestionamientos. ¿Son las sociedades verdaderamente más porosas o

vulnerables frente a los diferentes flujos migratorios? ¿Cómo se juega la asimilación o el respeto por cada cultura? ¿Cuál es el proceso de pertenencia de las siguientes generaciones a la migrante? Estos son algunos de los interrogantes que se plantean en las situaciones que está pensando el autor.

Taylor encuadra este panorama dentro del multiculturalismo y plantea los problemas y responsabilidades que este sistema implica: la preeminencia de una cultura sobre otra, la supuesta superioridad sobre la que esta preeminencia se sustenta, la marginación de ciertos sectores y el pasado colonial de las culturas occidentales. Aquí es donde vuelve al reconocimiento, pero no poniendo en cuestión el valor igualitario, sino la supervivencia cultural y los objetivos colectivos. Cabe el planteo de si la supervivencia cultural no implica un reconocimiento previo de la igualdad, que la posibilite en el transcurso del tiempo. Taylor dice que: "La exigencia radicaba en permitir que las culturas se defendieran a sí mismas dentro de unos límites razonables. Pero la otra exigencia, que tratamos, aquí es que todos *reconozcamos* el igual valor de las diferentes culturas, que no sólo las dejemos sobrevivir, sino que reconozcamos su *valor*" (Taylor, 1991: 53).

Normalmente no es la falta de reconocimiento aquello de lo que dan cuenta los propios afectados, aquello que se articula en la demanda, sino que se sostienen en torno a la desigualdad, la injusticia y la explotación. Aunque se considera que estas tres situaciones y otras tantas, se dan producto de una falta de reconocimiento, serían el modo en que se manifiesta la falta de reconocimiento. En esto último se concuerda con Axel Honneth, más que con la postura de Taylor, ya que este último no hace sino dispersar en este punto la problemática.

De igual modo Taylor considera que actualmente la demanda de reconocimiento se ha explicitado, fundamentalmente por la difusión de la idea de que se está conformado por relaciones de reconocimiento. Retoma como uno de los autores fundamentales de este cambio a Franz Fanon pues centra su propuesta en que la principal arma de los colonizadores era la imposición de su imagen de los colonizados al pueblo subyugado. A partir de este

diagnóstico, el reconocimiento del otro y el autorreconocimiento presenta un papel fundamental en los procesos de emancipación. Fanon, con su propuesta, marca la importancia de una construcción propia de la subjetividad a través del otro. Actualmente una parte importante de los estudios poscoloniales retoman el legado fanoniano, aunque bajo ciertas improntas que, a mi modo de ver, perpetúan la condición de subalterno<sup>27</sup>.

Taylor considera que esta concepción de Fanon ha sido fundamental para el feminismo y las propuestas multiculturales. Sobre todo cuando se abre el debate acerca de la educación y se problematiza el canon de temas y autores que enseñan las universidades. La clásica réplica es que en este canon los integrantes suelen ser hombres, blancos, occidentales y ya muertos. Como bien afirma el autor:

"La razón de estos cambios propuestos no es (o no lo es principalmente) que todos los estudiantes quizá estén perdiendo algo importante con la exclusión de un sexo o de ciertas razas o culturas sino, antes bien, que las mujeres y los estudiantes de los grupos excluidos reciben, sea directamente o por omisión, una visión humillante de sí mismos, como si toda la creatividad y la valía sólo proviniesen de los varones europeos. Por consiguiente, ampliar y modificar el programa resulta esencial no tanto en nombre de una cultura más general para todos, sino para dar el debido reconocimiento a quienes hasta hoy se han visto excluidos. La premisa fundamental de estas demandas es que el reconocimiento forja la identidad, particularmente en su aplicación fanonista: los grupos dominantes tienden a afirmar su hegemonía inculcando una imagen de inferioridad a los subyugados" (Taylor, 1991: 55).

Hay una crítica a la estrechez de los criterios con los que se valora y a la supuesta neutralidad desde la que se juzga. Y si no se llega a la crítica total de la valoración, al estilo nietzscheano, habría que presuponer, según Taylor una igualdad de valor, pues se busca colocar a todas las culturas más o menos en un pie de igualdad. Taylor considera que esta suposición es correcta, aunque

---

<sup>27</sup> Esta temática fue desarrollada en un artículo específico donde ampliamos el análisis. Cfr "Lo subalterno: cierre y posibilidad. Entre el grito y la teoría" en: Revista de Filosofía. N° 73, 2013-1, pp. 33 – 50 ISSN 0798-1171. Universidad de Zulia. Venezuela

problemática. Presupone que todas las culturas tienen algo importante que decir a todos los seres humanos. Suposición que le permitirá al menos poder acercarse a otras culturas, donde, llegado el caso, se fundamentará o no la afirmación, mediante el estudio de cada cultura en particular. Apela aquí a la fusión de horizontes gadameriana<sup>28</sup>, haciéndose cargo de los correspondientes prejuicios, pues sostiene que ante una cultura que difiere notablemente de la propia, sólo se puede tener ideas nebulosas de aquello en lo que quizá radique el valor de su contribución. Porque, para una cultura bastante distinta, el entendimiento mismo de lo que pueda tener valor resultará extraño y ajeno. Esta es una problemática ineludible en el encuentro entre culturas, ya que a pesar de los prejuicios y a veces justamente a causa de ellos, si no se supone que el otro tiene algo valioso para decir no hay diálogo posible. Conjuntamente con esto tiene que haber una predisposición a esta "fusión de horizontes" que implica imperiosamente una apertura del horizonte personal, para poder captar lo valioso en el otro.

La fusión de horizontes actúa mediante el desarrollo de nuevos vocabularios de comparación, a través de los cuales se pueden expresar las diferencias. Y aun en el caso de ratificar la distancia y diferencia sobre esa cultura se lo realiza sobre la base del entendimiento de lo que constituye un valor. De este entendimiento se carecía al principio, lo que implica un avance en el conocimiento del otro y una ampliación del propio horizonte de comprensión. Si se pudo formular un juicio fue porque hubo una determinada transformación de las normas. Se sostiene junto con Taylor que así como todos deben tener derechos civiles iguales, e igual derecho al voto, todos deberían disfrutar de la suposición de que la propia cultura tradicional tiene un valor. Igualmente el autor desconfía de la posibilidad de exigir esto como un derecho.

---

<sup>28</sup> En relación a este concepto de H. G. Gadamer se presenta aquí una cita a modo ilustrativo, pero se remite a su obra para mayor precisión. "En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. ... *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos "horizontes para sí mismos".* ... La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos" (Gadamer, [1975] 1999: 377).



Si se vuelve a pensar el canon de la academia y la demanda que se formula frente al mismo se notará que también hay algunos problemas en la misma fundamentación de la demanda, pues se la construye desde la pretensión de igual valor, aunque esto no sea necesariamente así. No se busca incluir determinadas obras en función de la pertenencia a una tradición y del derecho a su participación igualitaria, aunque se las pueda valorar como inferiores. Taylor argumenta que esta exigencia no se formula de modo correcto, ya que "Tiene sentido exigir, como cuestión de derecho, que enfoquemos el estudio de ciertas culturas con una presuposición de su valor, como ya se describió. Pero carece de sentido exigir como cuestión de derecho que formulemos el juicio concluyente de que su valor es grande o igual al de las demás" (Taylor, 1991: 57). La presuposición de su valor se interpreta normalmente como expresión de respeto. No obstante, la segunda presuposición cae dentro del ámbito de la condescendencia. Desde el aporte que se realiza en este trabajo se busca lograr el respeto, ínsitamente merecido por cada cultura, por lo que cabe la pregunta acerca de la concepción de valor que pone en juego Taylor para pensarlo en el primer caso como respeto, pero también rayana la condescendencia. Se considera que asume una visión universalista, más allá de las críticas a esta posición que el mismo realiza, ya que no tiene en cuenta que el valor es una construcción histórica que se lleva a cabo dentro de cada cultura.

Para finalizar este apartado, vuelven a traerse las palabras del propio Taylor, quien haciendo alusión a esta condescendencia afirma que:

"Más aún -si pudiéramos exigirselos-, lo último que en esta etapa deseáramos de los intelectuales eurocentrados son juicios positivos sobre el valor de las culturas que no han estudiado a fondo, ya que los auténticos juicios de valor presuponen la fusión de horizontes normativos, como hemos visto; presuponen que hemos sido transformados por el estudio del "otro", de modo que no sólo juzgamos de acuerdo con nuestras normas familiares originales. Un juicio favorable, pero prematuro, no sólo sería condescendiente, sino etnocéntrico: elogiaría al "otro"... por ser como nosotros" (Taylor, 1991: 59).

Hay que destacar que aunque hoy discursivamente nos resulte obvio, la igualdad, el reconocimiento, la dignidad de la diferencia, han sido luchas prolongadas y aún hoy esos derechos en muchas situaciones son solo declaraciones. La palabra no ha sido aún del todo performativa.

### **1.3. Tolerancia y reconocimiento: tensiones en torno a la desigualdad.**

El reconocimiento ha sido analizado hasta aquí desde dos perspectivas que si bien son diferentes pueden englobarse en lo que Fernet-Betancourt señala como "posiciones liberales". Las mismas se vinculan directamente con el problema de la desigualdad, ya que, según el autor, con sus propuestas no sólo no lo resuelven, sino que además invisibilizan el problema de la desigualdad ínsita al planteo mismo del reconocimiento.

Con la intención de analizar esta tensión se presentan algunos lineamientos que el filósofo cubano desarrolla al respecto. Se consideran pertinentes algunos interrogantes y señalamientos que el mismo autor plantea. No obstante, en esta investigación se toma distancia de un abordaje del tema desde una perspectiva religiosa, aunque sea una de las perspectivas relevantes que considera Fernet-Betancourt. Se sostiene, en última instancia, que la dignidad humana puede ser el fundamento de crítica hacia la desigualdad y de demanda de reconocimiento.

Se analizan escritos del autor en los que trabaja el concepto de reconocimiento y otros acerca de la tolerancia, ya que ambos conceptos se encuentran entrelazados. Sin embargo no hay una resolución pareja en ambas propuestas, pues en algunas instancias Fernet-Betancourt propone a la tolerancia como superadora del reconocimiento y otras a la inversa. Si bien hay una tendencia mayor a inclinarse por la tolerancia, en otros momentos se distancia de la misma. Se considera que es su rehabilitación del "amor al prójimo" lo que guía sus planteos.

En un primer momento se analizan sus textos acerca del reconocimiento para luego centrarse en su propuesta sobre la tolerancia. Fernet-Betancourt

considera que hay una exigencia ética que demanda ir más allá de la tolerancia liberal, pues considera que la mera tolerancia como marco legal es el mínimo exigible en las relaciones humanas. Pretende lograr el respeto y la valoración del otro basado en el mandamiento cristiano del amor, a través de la actividad pastoral, que liga la tolerancia, con el amor, la solidaridad y la justicia. Sin embargo, desde la perspectiva que se asume en esta tesis se considera que podría ligarse, de igual manera, la tolerancia, con el amor, la solidaridad y la justicia desde el reconocimiento. Aunque esto no sería posible desde una concepción liberal de reconocimiento, sí lo es desde un reconocimiento legítimo, como se explicita más adelante, propone Arturo Roig. El problema que se observa al fundarse en el mandamiento cristiano del amor al prójimo es que se convierte en una "ley" heterónoma –ordenada por Dios– y ahistórica, ya que está constituida antes de que el sujeto se plantee la posibilidad de reconocer o no hacerlo. En este sentido también se sostendría la desigualdad, ya que es el cristiano quien por mandamiento de Dios debe amar y tolerar a su prójimo. A diferencia de esta ley divina, se considera aquí que en tanto se produzca el reconocimiento que implica primero un autorreconocimiento se respeta la autonomía de los sujetos y se historiza el conflicto. En la medida que esto se logre se podrá ligar la tolerancia con el amor, la solidaridad y la justicia desde la singularidad de cada sujeto. El "ir más allá" de la tolerancia en sentido liberal implica, desde la perspectiva que se asume en esta tesis, no el camino del amor al prójimo que postula en diversas situaciones Fernet-Betancourt, sino la posibilidad de abordar la problemática del reconocimiento en relación con la dignidad humana.

En primera instancia señala Fernet-Betancourt que el reconocimiento implica un ámbito teórico, avalado por diferentes teorías, y un proceso práctico que implica la dimensión política, social y personal. Pueden presentarse contradicciones entre el ámbito teórico y el práctico, ya que se trata de un proceso complejo. De esta manera se puede ser consciente de la humanidad y dignidad de cualquier sujeto, pero en la práctica puede presentarse algún tipo de rechazo por el color, el olor, alguna práctica o creencia de aquel sujeto. En este sentido elige Fernet-Betancourt hablar de una "dialéctica del reconocimiento" por ser esta relación siempre conflictiva.

Sin embargo considera que el planteo de reconocimiento es parte del problema mismo, porque su historia hace patente la desigualdad entre los pueblos y los sujetos. Hablar de reconocimiento implica para el autor dar por sentada la desigualdad y esta implica el conflicto y la injusticia.

Si bien es relevante su planteo, y por ello se lo trae a colación aquí, la perspectiva que asume el autor acerca del conflicto puede ser considerada como un tanto restrictiva, pues no piensa en las posibilidades y potencialidades que éste puede presentar. Se hace hincapié en el mismo señalamiento en lo que respecta a su concepción de cultura, que se analiza en el siguiente capítulo, ya que si bien Fonet-Betancourt plantea una dimensión conflictiva de la cultura, esta se presenta depotenciada. En función de esta concepción sesgada del conflicto, desde la perspectiva que asume esta tesis se incorporan los aportes de Ricardo Maliandi, quien realiza un minucioso análisis acerca del conflicto y una consecuente valoración del mismo, considerándolo elemento central y fundante de la cultura (Cfr.2.2. Acerca de la conflictividad insita de la cultura).

En relación al reconocimiento Fonet-Betancourt afirma que si se prolonga la historia de conflictos y desigualdades es porque “el reconocimiento ha sido una respuesta insuficiente para curar la patología de aquellos que se creen superiores y con derecho, por tanto, a regatearle a otros su dignidad humana” (Fonet-Betancourt, 2009: 64). En este sentido, por su historia y sus presupuestos antropológicos, la categoría de reconocimiento es parte del problema que con ella se intenta responder.

En principio, el reconocimiento es una actitud humana básica de valoración de la propia humanidad y de la del otro. Fonet-Betancourt sostiene que no tiene nada de novedoso la demanda y la obtención de reconocimiento, o al menos no debería tenerla. Entonces se pregunta por qué el asombro o cuál es la novedad y el progreso de las políticas del reconocimiento.

La novedad o el asombro radican, para el autor, en el problema de la desigualdad y la negación de humanidad con el consecuente cercenamiento de los derechos humanos al que se pretende dar respuesta con el reconocimiento. Fonet-Betancourt considera como inadmisibles el hecho de que este panorama

se convierta en la regla, en lo establecido, en lo normal y que la demanda de reconocimiento sea lo que rompe ese *statu quo*. Sostiene que:

“Espectacular es, o debería ser, pues, la patología de una historia cultural y social que ha normalizado teorías y prácticas de negación y de opresión del otro. Esta es la historia a cuya luz deben examinarse las posibilidades y límites de las teorías y las políticas del reconocimiento, para plantear desde esa contextualización histórica la pregunta incómoda de si la respuesta del reconocimiento paga tributo todavía a dicha historia” (Fornet-Betancourt, 2009b: 65).

El autor realiza a partir de este planteo una genealogía de cómo a lo largo de la historia se ha ido imponiendo la idea de que la dignidad humana o la obtención de ciertos derechos es sólo privilegio de las élites. Señala la división de lo público y lo privado que se realiza en la antigüedad, y cómo eso se ratifica en la filosofía social y política. Los esclavos, por naturaleza, quedan relegados al ámbito doméstico y así excluidos de la esfera pública donde podrían ser reconocidos como iguales<sup>29</sup>. En la Edad Media se mantiene la misma distinción, con una concepción de la cristiandad que no responde al mandato ecuménico, sino que sigue imponiendo la distinción entre cristianos y paganos. Estos últimos no son considerados como personas de pleno derecho. En la modernidad, con la masificación del capitalismo, se agudiza la segregación llegando incluso a reificar<sup>30</sup> a la mayor parte del género humano. Los sujetos se clasifican de acuerdo a su capacidad productiva y a sus posesiones, por lo que la dignidad y el reconocimiento dependen del nivel de producción que se alcance y de las posesiones que se obtengan. Se entierra, parafraseando a Marx, la dignidad personal bajo el dinero, por lo que las condiciones de subjetivación cambian radicalmente. Este es el contexto en el que surgen las principales corrientes de la filosofía política en las que se sostienen las teorías del reconocimiento.

---

<sup>29</sup> Antes de continuar con el desarrollo de la genealogía que presenta el autor es interesante destacar, junto con las reflexiones que Hannah Arendt realiza en su conferencia *Labor, trabajo y acción* (1953), el valor del ámbito doméstico y como sí puede darse un reconocimiento y una dignificación de esa tarea. El planteo de Arendt posibilita balancear la importancia de la esfera pública y la privada, de la vida contemplativa y la vida activa. Vale esto para repensar desde dónde se erigen las genealogías y críticas a las mismas.

<sup>30</sup> Acerca del proceso de reificación cfr. Honneth, A. (2007), *Reificación*, Buenos Aires: Katz. En este libro el autor explicita a partir de los aportes del marxista Georg Lukács cómo se da este proceso.

La situación se agudiza con el imperialismo colonialista, ya que además del saqueo material se redefinen las categorías “civilización-barbarie” a partir de las teorías desarrollistas, por lo que la clasificación pasa a ser “desarrollado” y “subdesarrollado”, a la que se le puede adicionar la división entre países del “primer” y “tercer mundo”<sup>31</sup>. Naturalmente, la estima, valoración y consecuente reconocimiento se plantea en función de estas categorizaciones. Se produce, en consecuencia, una conformación particular de la subjetividad que se introyecta a partir de la imagen desvalorizada que produce la “civilización” de la “barbarie”, cuestión que ya se señaló en el apartado anterior, haciendo alusión al análisis de Franz Fanon. Se destaca entonces cómo la imagen y concepción que construye el colonizador, el centro, la civilización, conforma al colonizado, a la periferia, a la barbarie, siendo esta dimensión una de las más complejas para revertir.

Como respuesta al imperialismo colonialista surge la resistencia política y cultural de los pueblos colonizados que en muchos casos se articulan en movimientos de liberación. Estos se sustentan en una crítica al humanismo burgués, pues postula una noción de humanidad restringida. Los movimientos de liberación buscan una superación de la noción liberal de reconocimiento, ya que esta no responde a la necesidad de reparación y de justicia. Así proponen una relación con la alteridad –individual o colectiva– que exceda el formalismo de corte liberal.

Un caso ejemplar de estos movimientos de liberación que pretenden superar la noción liberal de reconocimiento es la Filosofía de la Liberación Latinoamericana. Esta se erige como un movimiento emancipatorio que pretende transformar la concepción de una filosofía para la libertad –en sentido clásico liberal– en una filosofía para la liberación. Este traspaso implica

---

<sup>31</sup> Para hacer un análisis exhaustivo de estas categorías cfr. Roig, A. (2003) *Rostro y filosofía en Nuestra América*. Buenos Aires: Una ventana. En este se presenta un tratamiento filosófico de las categorías de “civilización” y “barbarie”. En cuanto a las teorías desarrollistas, aunque es basta la bibliografía, se considera relevante destacar algunas obras como las de Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto, (1969) *Dependencia y Desarrollo en América Latina*, México: Siglo XXI; Celso Furtado, (1964) *Desarrollo y Subdesarrollo*, Buenos Aires: Eudeba; F.H. Cardoso, (1973) *Problemas del subdesarrollo latinoamericano*, México: Nuestro Tiempo, y Teotonio Dos Santos, (1970) *Dependencia y cambio social*, Chile: Cuadernos de Estudios Socio Económicos de la Universidad De Chile.

procesos de reconocimiento, y aunque los filósofos de la liberación critican de manera radical la noción liberal de reconocimiento, esto no los lleva a abandonar dicha categoría, sino que la resignifican para que sea viable pensar a través de ella los procesos emancipatorios que pretenden analizar. Es interesante destacar el trabajo que realiza Arturo Roig en un texto denominado "Del Padre Las Casas a la Guerra del Paraguay", que se incluye en su obra *Teoría y Crítica* ([1981] 2009). Con el afán de no relegar la categoría de reconocimiento para pensar las relaciones de demanda de derechos, distingue entre relaciones sociales de reconocimiento legítimo e ilegítimo. Estas últimas se presentan bajo una impronta paternalista, articuladas por un líder que concibe a los sujetos que deberían ser reconocidos, como sujetos minorizados. Esta minoridad, en sentido kantiano, les impide articular su propia demanda y les imposibilita el autorreconocimiento como sujetos valiosos y de pleno derecho. En este sentido Roig sostiene que tanto el Padre Las Casas, como Bolívar y Alberdi –que son los pensadores analizados en el texto– articulan relaciones de reconocimiento ilegítimo, ya que no consideran que el pueblo –en sus distintos momentos– pueda sostenerse a sí mismo como sujeto de pleno derecho. Aún necesita de un líder que articule su demanda y de un "centro", un Estado, o una posición hegemónica que reconozca a estos sujetos como valiosos. En estas relaciones ilegítimas se sigue manteniendo la desigualdad que Fernet-Betancourt critica. Sin embargo, en las relaciones de reconocimiento legítimo, en las que son los propios sujetos los que logran enunciar su demanda, porque además hubo un proceso previo de valorización de sí mismos, la desigualdad ya no es el centro. En este caso se desarticula la situación de jerarquía, porque se da una instancia previa de autorreconocimiento, a través de la cual son los sujetos mismos los que se erigen como sujetos de pleno derecho. Se lleva a cabo una transformación de la subjetividad colonizada que, como bien se señaló anteriormente, analiza y propone Franz Fanon. En tanto se descolonicen las subjetividades, momento que toma en consideración también Fernet-Betancourt en la genealogía que propone, las demandas por el reconocimiento pueden cobrar una dimensión distinta, centrándose en la diversidad y no así en la desigualdad.

Fornet-Betancourt rescata como "llamados de atención" las teorías y políticas del reconocimiento propuestos por W. Kymlicka, P. Ricoeur, C. Taylor, A. Honneth, entre otros. Estos ponen de manifiesto las limitaciones jurídicas y políticas de las sociedades occidentales y abren nuevas perspectivas. Sin embargo, este llamado de atención no es suficiente ya que se necesita un cambio radical que logre reparar la humillación históricamente establecida por los saberes y poderes dominantes. Como bien afirma el autor:

"es esa misma historia de inhumanidad, es decir, la dimensión del daño antropológico, político, cultural etc., causado al otro, lo que nos hace ver también que las concepciones occidentales del reconocimiento no son suficientes para garantizar la reparación histórica que se le debe al otro desconocido y humillado. E igualmente insuficientes nos parece que son para comprender... que el otro no necesita tanto "abogados" que hablen por él como más bien un cambio de "jueces" y/o de las reglas de juego" (Fornet-Betancourt, 2009b: 68).

La demanda se centra en la apertura de un espacio y en la modificación de las reglas que permitan correrse de los cánones establecidos. Uno de estos parámetros es el antropológico, en el que se universaliza la concepción burguesa de sujeto, en tanto individuo poseedor y ciudadano, en términos contractuales. Este es el canon que mide la inclusión, la pertenencia y el reconocimiento social. Quedan fuera de este canon otros tipos de sujetos, por ejemplo los que viven comunitariamente, sin regirse por las posesiones o los contratos.

La consecuencia social de este canon antropológico reductivo es que se desmaterializa la corporalidad humana como tal y se disuelve la conflictividad social. Según el autor, esto se debe al nivel de formalidad en el que se constituye la demanda de reconocimiento. La demanda de derechos para un sujeto abstracto, articulado en el plano de la discursividad, oculta las complejas relaciones de poder y las jerarquías establecidas, en las que las condiciones materiales de vida pasan a un segundo plano. Lo mismo sucede en el plano político y económico, que van de la mano con los planteos antropológico y social. En este sentido, si se analiza el plano cultural, al sostenerse sobre la misma base de exclusión, no hay coherencia entre el supuesto reconocimiento de la identidad cultural del otro y la injusticia social a la que se ven expuestos



estos mismos sujetos. Fernet-Betancourt retoma a Sartre, para destacar que el ser humano es un ser-en-situación y que reconocerlo como tal implica aceptar y fomentar la situación en la que este se desarrolla, sus maneras de estar en el mundo y en el tiempo. El reconocimiento meramente cognitivo y en ese sentido, para el autor, "abstracto" no modifica el orden real existente, por lo que se hace difícil reconocer al ser humano en su situación particular. Si se asume la propuesta de Roig, se puede ir más allá del reconocimiento específicamente cognitivo, que se ubica sólo en el plano formal, ya que como el proceso de reconocimiento comienza con el autorreconocimiento de los propios sujetos, el mismo lo hace desde su situación particular, desde ese "mundo propio" que se distancia del nivel de abstracción que le preocupa a Fernet-Betancourt. La apertura de espacios y el cambio de reglas que propone el pensador cubano, se concreta cuando son los propios sujetos los que logran articular su demanda, pues se reconocen como valiosos cada uno en su diferencia.

La dialéctica del reconocimiento se sostiene, para Fernet-Betancourt, en un conflicto de fondo que mantiene la inhumanidad. La negación de la humanidad del otro funciona a modo de pretexto para invadir su espacio, imponerles otra cultura, "civilizarlos". Como respuesta a esto, afirma Fernet-Betancourt, que los no reconocidos demandan una liberación que implica:

"fundamentalmente una lucha por la liberación de la diversidad ocupada, es decir, una lucha muy concreta entre sujetos (pueblos o individuos) por el derecho (y el ejercicio real del mismo) a tener mundo propio, que quiere decir derecho a ser diferentes no sólo en lo "decorativo" sino también, y sobre todo, en lo decisivo: su forma de gobernarse, de hacer economía, de educar, de comunicarse o defenderse" (Fernet-Betancourt, 2009b: 70).

Esta demanda por el mundo propio y por los ámbitos culturalmente decisivos de una comunidad, gestionada desde sí mismos, se acerca al planteo de Arturo Roig. Se enfatiza además que la liberación de la diversidad implica un cambio en las bases antropológicas, políticas, económicas en la que la modernidad liberal está asentada. Esto permitiría superar, según Fernet-Betancourt, a las modernas "sociedades tolerantes" ya que la pluralidad se sostiene en la voluntad de compartir mundo, de reconocerse como cofundadores de esta realidad plural.

Se toma distancia del autor en este punto, ya que no se considera viable estas posturas voluntaristas. El reconocimiento no puede ser un acto de "buena voluntad" que ejerce un sujeto con otro, sino que debería sostenerse en la dignidad humana. No se trata de dejar de lado esta voluntad de compartir mundo, de considerarse cofundadores del mismo, pero se postula esto como un horizonte ideal, a modo de función utópica que permite avanzar en el camino<sup>32</sup>.

Si bien se deja en claro el distanciamiento respecto de la postura "voluntarista" de Fonet-Betancourt y se apela como alternativa fundante a la dignidad humana, resulta importante remarcar que el autor vuelve también, en otro momento de su análisis del reconocimiento, a la necesidad y fundamento de la dignidad humana. La postula incluso como la posibilidad de radicalizar el planteo mismo del reconocimiento, ya que es un concepto combativo que evidencia los derechos humanos antes de cualquier contrato. No se trata del sujeto moderno contractualista, sino de un ser humano valioso de por sí y que por ser humano merece reconocimiento de sus derechos. Se acuerda con esta postura de Fonet-Betancourt y se considera que ésta es la que puede erigirse como fundamento del reconocimiento y no la "buena voluntad" o el "amor al prójimo". Arturo Roig vuelve también a la dignidad humana para fundamentar su "*a priori* antropológico", y este concepto sostiene a su vez el proceso de autorreconocimiento, que posibilita distanciarse del planteo del reconocimiento en términos de desigualdad.

Fonet-Betancourt analiza también el concepto de tolerancia, pues como ya se señaló, representa una instancia superadora al reconocimiento, al menos en algunas situaciones. Propone entonces un rescate de la tolerancia como conducta, desde una perspectiva religiosa, política, moral, en un contexto acuciado por el aumento considerable de las migraciones, fenómeno que

---

<sup>32</sup> Es interesante señalar que un corrimiento de la postura voluntarista analizada estaría marcado por la tensión entre la voluntad de compartir mundo como arquetipo y como idea reguladora. Si solo fuera arquetipo estaría dado como un modelo de antemano que podría respetarse o no, de acuerdo a la voluntad de cada sujeto. Mientras que si se lo postula como idea reguladora, se da como un proyecto a ser cumplido por una comunidad histórica determinada. No es sólo un modelo ya impuesto, sino que la propia comunidad lo postula como horizonte al cual desean llegar y se proyectan en función de esto. En esta tensión entre el arquetipo y la idea reguladora pueden pensarse alternativas a la necesidad de compartir mundo que no quede en posturas únicamente voluntaristas.

según él agudiza este planteo. De igual modo Fernet-Betancourt apunta a revalorizar la tolerancia como virtud ética y no sólo como conducta, pues considera que si se desarrolla la tolerancia como virtud puede superar al reconocimiento. Afirma entonces que hay que lograr “una radicalización de su sentido como virtud ética que, encarnando en la praxis cotidiana la regla de oro del cristianismo, supera el paradigma (liberal) del reconocimiento y hace de la tolerancia un ejercicio de convivencia amorosa y solidaria con el otro” (Fernet-Betancourt, 2009b:55).

Tolerancia significa etimológicamente, paciencia o sufrimiento. Se deriva así en actitud de respeto y comprensión frente a opiniones o conductas contrarias a las normas o costumbres de una determinada sociedad.

Se dan importantes discusiones acerca de la tolerancia ya desde San Agustín, con la idea de lograr una convivencia pacífica interreligiosa. La tolerancia se postula, en este sentido, como respeto a la libertad de conciencia e implica en consecuencia respeto a las prácticas religiosas. No obstante se hace presente la pregunta por la verdad, pues el límite a la tolerancia de las diversas prácticas religiosas es la profesión de la verdad<sup>33</sup>.

En el siglo XVII y XVIII empieza a consolidarse la idea de la tolerancia como valor rector del nuevo *ethos* de la razón en la ilustración europea. Sobrepasa así el ámbito religioso para fundamentar el ideal de respeto por convicciones políticas, sociales y culturales. Spinoza, Locke, Rousseau, Montesquieu, Voltaire, son autores que hacen posible este pasaje. Finalmente en el siglo XIX y XX la tolerancia para ser un derecho humano, ya no una prerrogativa estatal. Como bien afirma Fernet-Betancourt: “La tolerancia no es, pues, un derecho que se le concede al ser humano por la autoridad del estado sino que se entiende ahora más bien como un derecho que el ser humano tiene en tanto que ser humano que debe ser reconocido en su diferencia cultural, religiosa, moral, etc” (Fernet-Betancourt, 2009b:57).

---

<sup>33</sup> Se considera la “profesión de la verdad” como un tema por demás discutible, ya que habría que preguntarse por el canon que sostiene esa verdad. ¿Qué se considera verdad y quién la sostiene? ¿Qué procesos ideológicos operan en tal caso? De igual manera no es el interés de este apartado, sino que se llega a la problematización de la verdad, en función de la genealogía desarrollada por Fernet-Betancourt.

En consecuencia Fornet-Betancourt plantea la tolerancia en dos niveles, en un nivel personal, como una virtud moral implica la actitud humana que tiende a lograr una convivencia pacífica a través del respeto a la diferencia y en otro nivel político-jurídico, la relación entre la autoridad del Estado y la libertad individual de las personas para expresar sus creencias, convicciones y opiniones. Esto converge al proponer la tolerancia como un derecho humano, garantizado por un lado por las prerrogativas estatales pero que excede la mera legalidad.

Afirma el autor que se puede comprender a la misma en cuatro sentidos distintos, aunque todos están relacionados. La tolerancia como “permiso” de una mayoría para que la minoría se exprese y realice en una sociedad; tolerancia como “coexistencia” de minorías; también como “respeto” que supone el reconocimiento mutuo entre personas diferentes; por último “aprecio” que se funda en un conocimiento ético y que implica el reconocimiento del valor del otro.

De acuerdo a la clasificación que el mismo autor realiza, se entiende entonces que la tolerancia implica, al menos en alguna instancia, un proceso de reconocimiento, por lo que se considera que no es posible dejar de lado esta categoría, a causa de su mote de liberal. En las acepciones de “respeto” y de “aprecio” el propio autor habla de reconocimiento. De igual manera se considera que en la tolerancia como “permiso” y como “coexistencia” también se da un proceso de reconocimiento, pues debe considerarse de alguna manera al otro como otro y como ciertamente valioso para “permitirle” existir o permanecer en el mismo ámbito de vida. Si bien es cierto que esto puede darse sólo en un ámbito formal y en ese sentido “incompleto” no por esto hay que renunciar al proceso de reconocimiento. Es interesante destacar a su vez que en estas dos últimas acepciones, las de tolerancia como “permiso” y “coexistencia” la misma se presenta también bajo el paradigma liberal, y al menos en la tolerancia como “permiso” se radicaliza la desigualdad. En este caso hay una mayoría que le “permite” a una minoría expresarse y poder vivir en una determinada sociedad. De acuerdo a este análisis podría decirse que la tolerancia no es superadora del reconocimiento, ya que también puede ser pensada desde una perspectiva liberal que radicalice más aun la desigualdad.

Es importante señalar también que tanto A. Honneth como C. Taylor pretenden volver a pensar la categoría de reconocimiento en función de mejorar los vínculos sociales y de lograr mejores convivencias, no sólo desde un ámbito meramente formal y jurídico. En este sentido consideran el reconocimiento como eje central en la conformación de la subjetividad, que puede pensarse desde la diversidad y no necesariamente en términos de desigualdad.

En este trabajo se sostiene que, uno de los motivos por los cuales Fernet-Betancourt se resiste al reconocimiento y plantea como sustento del encuentro con el otro a la tolerancia, es su perspectiva religiosa. Aunque él mismo explicita el desarrollo que ha tenido el reconocimiento y cómo ha llegado a ser un derecho humano, presenta una clara raigambre religiosa. Declara de hecho que:

“para una visión filosófico-teológica cristiana que no puede renunciar sin más a su pretensión de verdad, esta implicación del postulado de la tolerancia conlleva evidentemente un desafío teórico-pastoral de gran importancia. Pero es un desafío que debe enfrentar mediante el diálogo, recurriendo en concreto al intercambio intercultural e interreligioso para mostrar por el diálogo mismo que la práctica de la tolerancia no suprime la cuestión de la verdad ni tampoco dispensa al ser humano de la obligación de buscar sinceramente la verdad” (Fernet-Betancourt, 2009b:58).

La filosofía intercultural que promueve Fernet-Betancourt sostiene, a la base de su propuesta programática, que tanto la verdad como así también la universalidad son producto de un diálogo en el encuentro con el otro. No hay una imposición de una determinada verdad o una determinada perspectiva que se sostiene como universal. Sin embargo este trabajo se distancia de su punto de partida, ya que no se comparte su visión “filosófico-teológico cristiana”. Si bien ésta es una de las tantas visiones posibles para encarar el diálogo en la búsqueda de una verdad, desde la perspectiva que se sostiene en la presente investigación debería distinguirse el ámbito filosófico del teológico, ya que responden a motivaciones y perspectivas bien diferenciadas. Además enmarcándolo en la discusión acerca de la tolerancia y el reconocimiento, si bien es cierto que la problemática por el reconocimiento se ha visto subsumida bajo una perspectiva liberal, al pensar estos conceptos desde una visión religiosa se corre el riesgo de caer en una apertura o aceptación de la alteridad

en términos de caridad cristiana. Ya no porque el otro es valioso en sí y porque hay un deseo real de abrir el espacio para que se exprese lo que el otro tiene para decir, sino porque debe haber una aceptación, en función de las creencias del sujeto cristiano. Se debe aceptar y tolerar al otro porque son las condiciones impuestas por el Dios cristiano para ser bueno, para ser una persona verdaderamente cristiana<sup>34</sup>.

Al parecer de esta tesis, en la visión "filosófico-teológico cristiana" se produce una aceptación desde los parámetros propios, desde lo que podría pensarse con Levinas como el ámbito de "lo mismo" y así se encubre al otro pues no se produce una apertura efectiva de lo que la alteridad es en sí misma, ni tampoco se genera una tolerancia, aceptación o reconocimiento de aquel desde su mismidad, ya que se lo define de antemano<sup>35</sup>.

Desde una perspectiva levinasiana, Fernet-Betancourt analiza la tolerancia en la práctica concreta de las migraciones, ya que, como él mismo afirma es esta una práctica concreta de encuentro con el otro, sostiene entonces que:

"El fenómeno de la migración pone a prueba nuestra teoría y práctica de la tolerancia porque es justo en el cara a cara con el migrante, pobre y extranjero, donde se decide si estamos dispuestos no solamente a "tolerar" a otro sino también a dejar que comparta nuestro mundo y a rehacer con él la sociedad. Se entiende que, como explicaremos luego, estamos hablando de tolerancia en el sentido fuerte de una tolerancia comunicativa, dialógica, que supone superar el horizonte del respeto e

---

<sup>34</sup> Sólo a modo de ejemplo se presentan aquí algunos fragmentos de la Biblia en relación con el amor al prójimo y con la caridad, que dan cuenta de la centralidad de estos conceptos en la teología cristiana. Vale recalcar el amor como ley y la pertenencia y permanencia en Dios y en la vida en función del amor al otro, sino se impone la muerte y el diablo:

-No debáis nada a nadie; amáis unos a otros, pues el que ama al prójimo ha cumplido la Ley. Porque: no cometerás adulterio, no matarás, no robarás, no codiciarás y cualquier otro mandamiento, todo se reduce a esto: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. El que ama no hace mal al prójimo; así que la plenitud de la Ley es el amor. San Pablo. Rom. 13, 8-10.

-Sabemos que hemos sido trasladados de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos. El que no ama permanece en la muerte. Jn- 3, 14

-Pero por encima de todo esto, vestíos de la caridad, que es vínculo de perfección. Col 4, 14.

-Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros; como yo os he amado, así también amaos mutuamente. En esto conocerán todos que sois mis discípulos: Si tenéis caridad unos para con otros. Jn 13, 34-35.

-En esto se conocen los hijos de Dios y los hijos del diablo. El que no practica la justicia no es de Dios, y tampoco el que no ama a su hermano. Jn 3, 10.

<sup>35</sup> Se considera de igual modo que siempre hay una cierta "definición" de antemano, marcada por los prejuicios; en sentido gadameriano. No obstante estos pueden ser aceptados y transformados a través del diálogo en el encuentro con la alteridad. Esta situación se presenta de manera distinta al encuentro con el otro desde la caridad cristiana, pues hay una determinada concepción de verdad y con ello de vida y de mundo, que no es sometida al cuestionamiento del otro.

incluso del mero reconocimiento del otro, para abrirse a la perspectiva de la regla de oro” (Fornet-Betancourt, 2009b:59).

Al analizar la migración Fornet-Betancourt piensa que es este fenómeno el que pide que la tolerancia se convierta en una práctica de amor al prójimo, pues solo desde esta conversión puede responder la tolerancia adecuadamente a la demanda de acogida del migrante. De igual modo no piensa en una acogida paternalista, que se dé en términos asimilacionistas, sino en un diálogo con ese otro que ya está en casa.

Desde la perspectiva que se asume en esta tesis se afirma que la acogida al migrante puede sostenerse en diversos posicionamientos que no recalcan específicamente en un mandamiento religioso como el del amor al prójimo. Una posibilidad de acogida es la hospitalidad incondicionada que propone Derrida. Este principio según sus propias palabras: “ordena, hace incluso deseable una acogida sin reserva ni cálculo, una exposición sin límite al arribante” (Derrida, 1997:1). Aunque junto con la hospitalidad incondicionada se hace necesario proponer la condicionada, aquella que tiene cierto reparo, que pone un límite para resguardar la propia identidad, el propio “en casa” frente a los extranjeros. En una articulación de los dos principios se generan las leyes migratorias, de ciudadanía, de nacionalizaciones, etc<sup>36</sup>. En relación al límite que resguarda la propia identidad frente a la presencia de la alteridad se desarrolla el capítulo dos, en torno al concepto de cultura, pensado a la luz de la interculturalidad.

Es necesario destacar que Fornet-Betancourt plantea la hospitalidad desde un sentimiento “compasivo” de amistad y familiaridad con el otro migrante, pues como fue analizado más arriba, se sitúa desde una perspectiva teológica cristiana, en la que el amor al prójimo se canaliza a través del sentimiento de compasión. En esta investigación se sostiene que el camino no es la compasión, o no desde la concepción de alteridad levinasiana que se asume<sup>37</sup>. Si se establece una relación con la alteridad a través de la compasión se la

---

<sup>36</sup> Para un tratamiento específico de las migraciones desde una perspectiva intercultural véanse los trabajos de Alcira Bonilla disponibles en: <http://www.ddhnmigraciones.com.ar/publicaciones/publicacionesBonilla.htm>

<sup>37</sup> Esta temática se aborda específicamente en el último apartado del capítulo tres, donde se analiza la noción de alteridad en Emanuel Levinas y luego se la retoma, también, en el último apartado del capítulo cuatro, específicamente en lo que concierne al posicionamiento frente al dolor de otro, marcando una tensión entre la posición de piedad –emparentada con la compasión- y la obscenidad.

subsume a la mismidad, pues uno se sitúa –o lo intenta al menos– en su lugar, cuestión que es de hecho imposible. Se presenta más adecuado pensar la relación con el otro –en este caso el migrante– desde la hospitalidad y el reconocimiento, aun estos estén atravesados por el conflicto. De hecho como se considera que estos encuentros están siempre ya atravesados por el conflicto –como la cultura que es ínsitamente conflictiva– es que se sostiene que es más pertinente articular el encuentro desde la hospitalidad. Aunque se postule como meta la hospitalidad incondicionada, que se parecería bastante al diálogo y completa aceptación en el compartir, que propone el mismo Fernet-Betancourt, se considera que la dinámica del encuentro se da en términos de una hospitalidad condicionada, lo que implica restricciones en la actitud de apertura, de recibimiento del otro.

Si bien como se ha analizado previamente Fernet-Betancourt descarta la categoría de reconocimiento por considerarla liberal y lo señala como una instancia previa a la de la tolerancia, guiada por el amor al prójimo, es de considerar que trae a colación a Goethe para afirmar que “la tolerancia en cuanto tal no podía ser más que una actitud provisional, ya que en definitiva representa una ofensa y que debe dar paso, por tanto, a una actitud de verdadero reconocimiento del otro” (Fernet-Betancourt, 2009b:59).

¿Plantea entonces Fernet-Betancourt un “mero reconocimiento” que hay que superar o es la tolerancia una actitud provisional que debe dar paso a un “verdadero reconocimiento del otro”?

Parece ser que tanto la idea de la tolerancia, en su versión liberal e incluso la que implica el reconocimiento del otro, debe ser revisada a la luz de lo que Fernet-Betancourt propone como una práctica de la hospitalidad motivada por el sentimiento “compasivo” de la amistad (Fernet-Betancourt, 2009b:60). Se dejan de lado el reconocimiento y la tolerancia como metas, pues es la hospitalidad en términos de compasión la que guiará la acogida del extranjero. Otra propuesta que puede pensarse en esta misma línea es la de Enrique Dussel, quien en su texto “Deconstrucción del concepto de Tolerancia: De la intolerancia a la solidaridad” (2003) postula a la solidaridad como superadora de la tolerancia. La tolerancia implica para Dussel no la posesión de una



verdad, sino la pretensión de la misma y en este sentido tolerar es "... saber esperar racionalmente (no de manera escéptica ni relativista, sino con respeto por el otro y con plena pretensión universal de verdad, pero sin alcanzar el consenso con el otro todavía), en el trabajo del argumentar, del mejorar los argumentos que tengan en cuenta al otro como otro" (Dussel, 2003:3). La tolerancia se da en el ámbito de la argumentación y constituye ese tiempo de espera en el que no se está de acuerdo con el otro, pero se espera y se cree que va a lograrse el consenso. Sin embargo la tolerancia comprendida en este sentido implica una cierta pasividad ante la posibilidad de que el otro no pueda comprender las razones que se argumentan. Además se trata de las razones y argumentos de un sujeto determinado que no tienen que necesariamente ser comprendidas por el otro y en este mismo sentido ser "tolerada" su incompreensión. Esta cuestión se torna más complicada cuando la pretensión que cobra primacía es la de justicia, ya que uno actúa en favor de la justicia del otro, pero esto puede no ser aceptado o comprendido por aquel. En esta instancia es cuando Dussel propone a la solidaridad como superadora de la tolerancia. Así, en palabras del autor:

"La tolerancia queda superada, en cuanto por propia voluntad, por deseo se toma como propio el cumplimiento del deseo, del proyecto de vida que el otro no puede realizar. El otro no es ya meramente "tolerado" pasiva o negativamente (en el tiempo del alcanzar el consenso de la pretensión de validez), sino que es "solidariamente" respetado activa y positivamente en su alteridad, en su Diferencia. Se trata de la afirmación de la exterioridad del otro, de su vida, de su racionalidad, de sus derechos negados. Estamos más allá de la tolerancia de la Modernidad ilustrada entonces" (Dussel, 2003:5).

La propuesta de Dussel no recalca en la hospitalidad como "caridad" o como "amor al prójimo" que se considera subsumen al otro dentro de lo mismo, dentro de los parámetros ya establecidos, sino que en la búsqueda de exceder la tolerancia –sobre todo en sentido liberal– propone la solidaridad, como una afirmación del otro en su vida, en su deseo, en sus razones<sup>38</sup>. Se considera entonces que otras pueden ser las alternativas a la tolerancia en su aspecto

---

<sup>38</sup> Para una ampliación del trabajo de Enrique Dussel acerca de la "tolerancia" y la "solidaridad" cfr. <http://enriquedussel.com/txt/tolerancia-dussel.pdf> (última consulta 18/11/13)

liberal, que no se desliguen del reconocimiento y que no subsuman a la alteridad, en función de su sentimiento de amor o caridad hacia el otro.

En el presente apartado se busca poner en valor el análisis de Fernet-Betancourt acerca del reconocimiento y la tolerancia, sobre todo en la amplitud que logra darles a estas categorías. Sin embargo se insiste en la revalorización y rehabilitación de la categoría de reconocimiento, aun con las limitaciones que la misma presenta. Se considera también que la hospitalidad puede ser un modo de pensar los des/encuentros, pero siempre teniendo en cuenta esta tensión entre la hospitalidad incondicionada y la condicionada, que no puede en ninguna medida dejarse de lado. Desde la perspectiva que se asume en esta tesis, la hospitalidad movida por la compasión puede conducir a una incondicionalidad improductiva, pues se sustrae a la tensión que genera el asiento en lo real, por un lado. Además se toma cierta distancia de esta perspectiva ya que dicha hospitalidad se presenta motivada por la compasión, por ese sentimiento que va en la búsqueda de sufrir con el otro, sostenido en este caso por el mandamiento del amor al prójimo.

Por otro lado, insiste Fernet-Betancourt en superar el paradigma de la tolerancia, en función de una dialéctica del reconocimiento que promueva la liberación de la diversidad. No obstante, en el tratamiento específico que realiza acerca de la tolerancia la considera como superadora del paradigma liberal del reconocimiento, aunque luego propone como superador de ambas el mandamiento cristiano de "amor al prójimo". Quizás puede pensarse el "amor al prójimo" que sostiene el autor como la voluntad de constituir pluralmente el mundo que se podría llevar a cabo mediante la dialéctica del reconocimiento que implica una lucha por la liberación de la diversidad. Se considera posible esta lectura pues Fernet-Betancourt postula además una conversión del reconocimiento y la tolerancia en un "renacer" con el otro, que propicia el mundo compartido. De no ser así el rescate, tanto del reconocimiento como de la tolerancia, y la consecuente crítica de ambos resultaría en algunas situaciones poco clara o un tanto contradictoria.

Fernet-Betancourt plantea la superación de la mera coexistencia multiculturalista, avalada por el paradigma de la tolerancia y el reconocimiento liberal, como el mínimo socialmente exigible. El máximo, aunque propuesto

como horizonte utópico, implica la reconciliación en una convivencia intercultural.

Por último, si bien es cierto que el reconocimiento implica una dualidad jerarquizada, al menos de alguna manera, se considera que éste puede plantearse como una categoría que articula no sólo situaciones de desigualdad sino también de diversidad. El mismo autor las toma en cuenta en alguno de sus análisis, pero se centra sin embargo en la exclusión que ha dado por sentada esta categoría a lo largo de la historia. Se destaca el valor de su aporte en función de una denuncia tanto de la tolerancia como del reconocimiento bajo la égida liberal; sin embargo se afirma que el camino que puede conducir a una nueva reflexión acerca del reconocimiento es el de la dignidad humana –antes que el del mandamiento del amor al prójimo– pues la máxima kantiana permite fundamentar el resto de los derechos y sirve como punto de partida para el autorreconocimiento como valiosos y dignos de aquellos sujetos excluidos de los parámetros de reconocimiento tradicionalmente establecidos.

#### **1.4. Reflexiones generales.**

Se considera que los aportes analizados en este capítulo funcionan a modo de paneo general para el análisis de la categoría de reconocimiento. Se decide retomar esta categoría ya que es inherente en las relaciones con la alteridad, -ya sea esta un sujeto individual o colectivo- que es el objeto de la presente tesis.

Si bien los tres planteos trabajados aquí son diferentes, interesa señalar algunas coincidencias o los puntos centrales que se considera aportan a esta investigación. En primer lugar, y como ya se destacó anteriormente, si bien el marco teórico de esta tesis es la filosofía intercultural, particularmente la propuesta de Fonet-Betancourt, no se acuerda con él en la crítica total y el consecuente “abandono” de la categoría de reconocimiento que propone, pues se considera que dicha categoría sigue siendo una herramienta valiosa para pensar las relaciones con la alteridad. Se comprende y se asume su crítica tanto a la tolerancia como así también al reconocimiento, concebidos desde la

óptica liberal, pero se considera que esto no es motivo para relegarla. Si se fundamenta el reconocimiento en la dignidad, de cuño kantiano, puede empezar a desandarse la historia de desigualdades y pensar esta categoría en función de la diversidad, como el mismo Fernet-Betancourt realiza en otras situaciones. Es necesario igualmente destacar la denuncia que realiza este autor, acerca de la utilización que ha tenido la mencionada categoría al solapar desigualdades. No obstante se decide tomar distancia de su perspectiva cristiana, ya que el amor al prójimo, como bien se mencionó, conduce a principios heterónomos por un lado, y de caridad y encubrimiento del otro, que radica en el etnocentrismo. En este sentido se destaca la solidaridad propuesta por Dussel, como la posibilidad de abrirse al otro, desde su mundo y con sus reglas.

La tensión entre la hospitalidad condicionada y la incondicionada es otro de los puntos interesantes que nos sirven para pensar en esta tesis, ya que se da entre la materialidad del asiento en lo real, con las reservas concretas que los sujetos presentan frente al extraño y la propuesta, siempre programática, de una apertura, encuentro y diálogo sin restricciones. Es en este espacio que se inscriben las problemáticas de esta investigación.

La genealogía que realiza Fernet-Betancourt destaca el momento en el que se desarrollan las teorías del reconocimiento, pero según él sólo son llamados de atención, que al ser de corte liberal no hacen justicia a los excluidos del sistema. Sin embargo en el análisis realizado en el presente capítulo se busca destacar que tanto A. Honneth como C. Taylor pretenden volver a pensar la categoría de reconocimiento en función de mejorar los vínculos sociales y de lograr mejores convivencias, no sólo desde un ámbito meramente formal y jurídico. Si bien este el ámbito en el que puede ejercerse la obligatoriedad y por ende, el que puede quedar "salvaguardado", sendos autores pretenden traspasar lo meramente jurídico. Además ambos consideran el reconocimiento como eje central en la conformación de la subjetividad y analizan la relación entre lo social y la individual, o entre lo universal y lo particular. Ese ámbito de conformación de la subjetividad a partir del menosprecio, maltrato o no

reconocimiento del otro es fundamental en los dos autores y consideran que es el ámbito más complejo de revertir, pues implica una transformación de la propia subjetividad. En este punto se sostiene la propuesta de Roig con su clasificación del reconocimiento en legítimo e ilegítimo. El primero se constituye en función del autorreconocimiento, de esa conformación primaria de la propia subjetividad como valiosa y con ello se corre del centro la vinculación entre reconocimiento y desigualdad.

Del aporte Honneth se rescata la puesta en valor del conflicto y cómo este tiene connotaciones en la moralidad de los sujetos. Su reivindicación de la "lucha por el reconocimiento" es central a la hora de analizar al Movimiento Antropofágico, ya que la relación con la alteridad se da por medio de la lucha y el conflicto. El encuentro que se propone allí no es pacífico y consensuado, sino de confrontación y apropiación de lo mejor del enemigo. Según Honneth en cada relación de reconocimiento el sujeto conoce algo nuevo de su identidad, por lo que continúa en este proceso, pero éste se sucede a través del conflicto, por lo que se alternan los niveles de conflicto y conciliación (como sucede en tanto en un sujeto individual como también en una cultura).

Además del conflicto, que es de especial interés para esta tesis, se retoma la división tripartita de los ámbitos de reconocimiento que realiza Honneth y dentro de ellos el de la solidaridad. En este es posible pensar la esfera del arte, como aquello que se puede aportar a la propia comunidad y así ser valorado colectivamente. Y si bien, como recalca el autor, este ámbito no puede someterse a la obligación, sí puede propiciarse el espacio para la valoración de la alteridad. Este es el espacio que se busca destacar aquí.

Taylor, por su parte, posibilita expresamente la vinculación entre reconocimiento, cultura, multiculturalismo y lo que se propone como alternativa en esta tesis, la interculturalidad. A partir de su rescate de la "originalidad" asume que cada sujeto, individual o colectivo, tiene algo único para transmitir y ello amerita valoración y reconocimiento, cuestión que lo acerca bastante –en este punto– a la propuesta de Fernet-Betancourt.

Dentro del proceso de reconocimiento por el que los sujetos se conforman, destaca Taylor diferentes lenguajes a través de los cuales estos se expresan y llegan conformarse a sí como sujetos plenos. Uno de estos lenguajes es el arte, que se profundiza en este trabajo. Otro de los aportes interesantes de Taylor radica en que asume la tensión entre el reconocimiento como un ámbito de identidad personal y lo que se conoce como "política de reconocimiento" y analiza en este línea el caso del feminismo, el colonialismo, entre otros. Este último caso atraviesa la presente investigación, ya que si bien no se hace foco explícitamente en el colonialismo, es parte del contexto en el que se sitúan los cuestionamientos de este trabajo.

Si bien se destacan algunos aportes de Taylor, hay que señalar que su concepción de reconocimiento a veces es rayana a la mera supervivencia cultural. Otras veces lo presenta de manera más potente, pensando en una verdadera valoración cultural, o al menos en la posibilidad de la misma. En este punto la postura de Honneth resulta más adecuada, ya que no sólo su planteo de reconocimiento excede importantemente a la supervivencia, sino que además concentra el resto de las demandas como demandas por el reconocimiento (como sucede en la discusión con Fraser, acerca de la tensión entre redistribución y reconocimiento). A diferencia de esto Taylor, en diversas situaciones distingue las demandas, dispersándolas, como reclamos en torno a la desigualdad, la injusticia, la explotación.

Por último interesa volver a señalar la importancia que le otorgan los tres autores trabajados a la apertura de un espacio en el que las culturas puedan ser reconocidas en todo su valor, más allá del ámbito formal y jurídico. Allí juega la solidaridad como marco en las relaciones intersubjetivas, en las que el sujeto es valorado y reconocido por sí mismo, transformándose también uno mismo en este encuentro. Desde este trabajo se propone el arte como mediación en ese espacio, cuestión que se analiza en el capítulo cuatro.

## **CAPITULO 2. Cultura: Acercamientos y problematizaciones**

El concepto de cultura es por demás problemático ya que presenta múltiples acepciones, que dependen de la disciplina y dentro de esta de la perspectiva de la que se la analice. A pesar de esta complejidad se decide hacerle un espacio y avanzar en su comprensión desde una perspectiva filosófica que atienda a la problemática intercultural. Debido a esto se analizan los aportes de Raúl Fonet-Betancourt, ya que se asume su propuesta como marco teórico de la presente tesis. Sin embargo, se hacen presentes otras perspectivas que se considera aportan al enriquecimiento del concepto de cultura que se presenta esta corriente de la filosofía intercultural. Se apela al planteo de Ricardo Maliandi, quien centra su propuesta en la dimensión conflictiva ínsita a la cultura, tanto en el origen como en su proceso de formación. Por último se presentan dos nociones de Rodolfo Kusch que se piensa pueden ayudar a comprender la cultura desde una perspectiva situada desde "Nuestra América". Estas son la "geocultura", que retoma el mismo Fonet-Betancourt, para pensar la cultura en relación con el suelo, y la otra noción que se presenta es la de "fagocitación", como un determinado modo de encuentro entre culturas, que nos acerca al Movimiento Antropofágico, pues se analiza bajo metáforas similares.

### **2.1 La cultura desde la perspectiva intercultural de Raúl Fonet-Betancourt.**

El siguiente apartado presenta el concepto de cultura que propone Fonet-Betancourt y las limitaciones o críticas que se consideran pertinentes al mismo. Este concepto es central para la presente tesis por lo que se considera oportuno analizarlo aquí. Dentro de un marco teórico intercultural es imposible no remitirse a la cultura, a aquello que es justamente lo que se pone en relación/cuestión a partir del encuentro con el otro.

Fornet-Betancourt busca definir o ampliar el concepto de cultura desde una perspectiva intercultural, en respuesta a críticas o preguntas que se formulan desde la transculturalidad. El planteo se da como un diálogo entre estas corrientes, en el que analiza especialmente las críticas de Wolfgang Welsch<sup>39</sup> y de Hans Jörg Sandkühler<sup>40</sup>, como representativas de ese movimiento.

Si bien Fornet-Betancourt asume que el concepto de cultura es más complejo y presenta más dimensiones de las que él aborda, se aleja de otros debates en función de no sumarse a esta tendencia de la cultura que él denomina “inflacionaria” y se centra particularmente en el debate con la transculturalidad.

Las críticas que presentan los representantes de la transculturalidad es que la interculturalidad comprende la cultura como “islas”, “esferas definidas”, “contenedores” más bien homogéneos que marcan puntos estables en la conformación de la identidad. Como bien afirma el autor: “el reproche ya conocido de la transculturalidad consiste en sostener que la interculturalidad trabaja todavía con un concepto de cultura que desconoce por completo la historicidad y la flexibilidad de las culturas y que, por consiguiente, ontologiza los desarrollos y los procesos culturales” (Fornet-Betancourt, 2009b:38)

El autor considera que esto ha sido un malentendido o una lectura incompleta de la perspectiva intercultural, por lo que busca una explicitación de este concepto.

Fornet-Betancourt retoma ciertos autores o discusiones en función de fundamentar específicamente la historicidad y flexibilidad de las culturas sin a veces tomar en cuenta otras dimensiones de la misma. Hay una marcada acentuación de las dimensiones de historicidad y flexibilidad en la cultura, pero no una aclaración explícita del concepto. Se busca marcar el camino que el

---

<sup>39</sup> Wolfgang Welsch (1946) es un filósofo alemán, cuya obra e intereses se centran en la Teoría de la Posmodernidad, en la Antropología y fundamentalmente en la Estética. Para conocer algunas de sus obras cfr. <https://portal.dnb.de/opac.htm?query=Woe%3D128555343&method=simpleSearch>

<sup>40</sup> Hans Jörg Sandkühler (1940) es un filósofo alemán dedicado al estudio de los Derechos Humanos y la cultura. Trabajó estas temáticas en diversas obras que pueden ampliarse en: <https://portal.dnb.de/opac.htm?query=Woe%3D116800755&method=simpleSearch>



autor recorre como así también las posibles aperturas en vistas de clarificar este complejo concepto.

Fornet-Betancourt analiza inicialmente a José Ortega y Gasset para asumir su concepción histórica de la cultura. Esta se daría como respuesta a la lucha diaria, a la superación de los problemas cotidianos de la vida. Recalca Fornet-Betancourt la metáfora utilizada por el español en la que la cultura sería aquellos ejercicios de natación con los que la vida sale a flote. Se enfatiza entonces la historicidad y contextualidad como elementos fundamentales de la misma.

Si bien es claro el aporte de la historicidad que Fornet-Betancourt retoma de Ortega y Gasset, resulta en principio extraña su remisión, pues hay autores contemporáneos que postulan la historicidad de la cultura de un modo más contundente. No obstante, se considera que la comprensión de la cultura en tanto perspectiva ordenadora de la vida es lo que acerca a Fornet-Betancourt a los postulados del español.<sup>41</sup>

Por otro lado cabe recalcar la comprensión social/cultural de Ortega y Gasset como círculos concéntricos que si bien se afectan a modo de una onda en expansión, nunca interactúan más que en sus bordes –en el mejor de los casos-. Si bien se considera que estos bordes o fronteras son puntos de contacto por demás conflictivos, o al menos en muchas situaciones, sin embargo, se licua el contacto pleno de estas esferas y por ello se deja de lado la conflictividad intrínseca de la cultura. No se puede negar el movimiento en esta esfera, es cierto, pero es un movimiento en base a un centro determinado, que actúa a modo de núcleo. Se piensa que, en alguna medida, Fornet-Betancourt no se distancia demasiado de esta interpretación de esferas concéntricas, en la cual la cultura sería la más abarcadora de todas, pues desde su postulación nada hay que esté por fuera de la cultura.

---

<sup>41</sup> Se considera que Fornet-Betancourt asume las concepciones de cultura de la segunda etapa de Ortega y Gasset, que es la que está bajo la influencia de la fenomenología. En ésta hay un vínculo funcional entre cultura y vida y no una superioridad de la cultura como en la primera, ni de la vida, como en la tercera. Para la siguiente periodización cfr. Cerezo Galán, P. (1984), *La voluntad de la aventura*, Barcelona: Ariel.

Para Ortega y Gasset la cultura es el cultivo de lo inmediato, de lo cercano, de la vida. La cultura encauza la vida, porque detrás de ella está la experiencia cotidiana. Esta cotidianeidad, que es la circunstancia, cobra sentido únicamente a través de la cultura, en tanto acto de creación. "El acto específicamente cultural es el creador", el que da sentido a la vida. Ese acto creador que es la cultura extrae logos, idea o concepto, de lo cotidiano, lo cual, una vez objetivado, se convierte en una perspectiva sobre el mundo, en el modo en que el mundo queda articulado<sup>42</sup>. Así nos dice Ortega que:

"La cultura nos proporciona objetos ya purificados que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata, y hoy gracias a la labor reflexiva, parecen libres del espacio y del tiempo, de la corrupción y del capricho ... Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa: aquellas porciones de la vida de que no se ha extraído todavía el espíritu que encierran, su logos ... Es preciso que no hieraticemos la cultura adquirida, preocupándonos más de repetirla que de aumentarla. El acto específicamente cultural es el creador, aquel en que extraemos el "logos" de algo que todavía era insignificante (i-lógico). La cultura adquirida solo tiene valor como instrumento y arma de nuevas conquistas" (Ortega y Gasset, [1914] 2005:11).

Comparten ambos autores la historicidad de lo cotidiano que mediante el otorgamiento de sentido se convierte en una perspectiva sobre el mundo. Aunque esta perspectiva para el español es un instrumento para nuevas conquistas, con lo que se considera Fonet-Betancourt no estaría de acuerdo. Se trataría más bien de la perspectiva desde la cual se da la disposición al diálogo con el otro, pero no un arma de conquista.

Raúl Fonet-Betancourt continúa su aclaración estableciendo una diferencia entre cultura y tradición, pero supone a la tradición como parte ineludible de la cultura. Tradición como memoria colectiva, experiencias conjuntas compartidas que son la base de la cultura. No obstante, la conformación de las tradiciones no es el punto último de la cultura, pues pueden surgir más tradiciones e incluso haber conflicto entre las mismas por el espacio "propio" dentro de la cultura. Estos conflictos pueden ser de la práctica cotidiana o lucha y conflicto por la interpretación, en un sentido hermenéutico del término.

---

<sup>42</sup> Cfr. Ortega y Gasset, J. ([1914] 2005), *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Alianza.

En este sentido las tradiciones también forman parte de la cultura y se la asume como memoria colectiva, pero sin aludir a una clara diferenciación entre cultura y tradición. Si bien en ambas es fundamental la memoria y experiencias compartidas Fernet-Betancourt se distancia de la herencia directa de estas y toma en cuenta que la cultura no es algo simplemente heredado, aun en los casos más conservadores. Hay una vivencia y reapropiación de la cultura en la que se fue criado, existiendo siempre la posibilidad de crítica o cuestionamiento.

Las culturas –y los seres humanos que se reconocen dentro de la misma—se encuentran en un mundo que nunca determinan por completo y en un tiempo que tampoco les pertenece por completo. A esto Fernet-Betancourt lo denomina la situacionalidad de la cultura, ese estar en un tiempo y lugar determinado que propicia a su vez la peculiaridad que le es característica a cada una. La cultura no es una especie de reserva a la que uno acude sin más, sino que se accede a la tradición en función de la situación en que se encuentra la cultura y confrontando la tradición en esta situación determinada se puede pensar una ratificación o modificación de esa tradición.

La cultura, desde la perspectiva de Fernet-Betancourt, no es una reserva a la cual acudir, pues es una especie de horizonte, de “background”, que abarca la totalidad de las expresiones políticas, ideológicas, económicas, sociales, etc. Los conflictos o relaciones se suceden siempre al interior de una cultura, por lo que más que a modo de reserva se la comprende como un contenedor – heredero de los círculos concéntricos de Ortega y Gasset-, en función del cual se analizan las distintas dimensiones humanas.

De igual modo, más allá de las respectivas peculiaridades de cada cultura, marcada por esta situacionalidad, existe una característica que les es común y es la dialéctica entre innovación y tradición. Si bien Fernet-Betancourt intenta mostrar aquí una tensión que se mantiene y que abre el conflicto al menos al interior de cada cultura, se considera que no hay un tratamiento acabado del tema, como sí encontramos en Ricardo Maliandi, particularmente en su obra “Cultura y Conflicto” (1985), que se retoma más adelante.

Raúl Fonet-Betancourt se desliga de las definiciones que comprenden lo cultural de manera definitiva para pensar la cultura como metáfora o puente y junto con Ralf Konersmann sostiene que la cultura:

“estará abierta a todo lo que se origine a partir del hacer y ejecutar, además de lo expresamente pretendido y que se hace notar como consecuencia secundaria de los hechos. Más allá de lo disponible en forma casual comprende (la cultura) la abundancia de la diferencia entre lo logrado y aquello que alguna vez debió haber sido – subjetivamente – y podría haber sido – objetivamente –. La «cultura» es aquella perspectiva que permite que el mundo se presente en estado de contingencia” (Fonet-Betancourt, 2009b:41)

Si bien no resulta muy esclarecedor este intento de aclaración que realiza el autor, se considera importante el pensar la cultura como perspectiva, como aquel lugar y bagaje que posibilita y condiciona a la vez el mirar. Se considera que la contingencia viene de la mano de las múltiples perspectivas posibles, en las que la “verdad” se va complejizando por el cruce de las mismas. Una de las riquezas de la filosofía intercultural es propiciar este encuentro y este cruce de perspectivas, que entran en diálogo. Interesa señalar el aporte de Nietzsche con respecto al perspectivismo, ya que concibe la realidad, el conocimiento, los hechos y la verdad como fruto de esta multiplicidad de perspectivas. No hay un saber en sí, un hecho que pueda ser “objetivamente” conocido, sino que se da como resultado de la multiplicidad de miradas. Afirma entonces el pensador intempestivo:

“Sólo hay un ver perspectivístico, sólo un “conocer” perspectivístico, y cuantas más emociones dejemos que tomen la palabra acerca de una cosa, cuantos más ojos, ojos diferentes, sepamos emplear para la misma cosa, tanto más complejos serán nuestros conceptos de esa cosa y nuestra objetividad. Pero eliminar absolutamente la voluntad, suspender las emociones sin excepción alguna, suponiendo que pudiésemos hacerlo: ¿no significaría acaso castrar al intelecto?” (Nietzsche, [1887] 2002: 81)

El intelecto y las emociones son necesarias en esta amplitud de perspectivas. Por lo que se considera que al pensar la noción de cultura como perspectiva, se la asume en sentido amplio, en todo lo que implica la posibilidad de mirar, no solo “intelectualmente”. Por ello se sostiene al arte como parte importante del modo mirar, como un modo alternativo que aporta al conocer.

En el análisis de este estado de contingencia que implica una cultura como perspectiva, Fernet-Betancourt propone una “desculturalización” de los términos acerca de la cultura, ya que han sido cargados con connotaciones monoculturales –específicamente europeas-. En esta deconstrucción que pretende hacer analiza cómo sobre la idea de la materialidad contextual, situacional y fundante de la vida de los seres humanos se da una supuesta solidez cultural y fijación de los conceptos de cultura como resultado de decisiones ya tomadas en una lucha de poder. Se la ubica en un proceso histórico que habilita un acceso plural a su génesis y muestra que las culturas no sólo reflejan la contingencia del mundo sino que ellas mismas son contingentes. Esta perspectiva evitaría la sacralización de cualquier cultura, como así también la instrumentalización de la propia por medio de una “cultura dominante”. Así destaca Fernet-Betancourt a la cultura por un lado como reflejo de la contingencia del mundo y por otro lado ella misma como contingente por pertenecer justamente a este mundo. Se trata de pensarla por dentro y por fuera a la vez. Sin embargo, no se explicita demasiado cómo la cultura es por un lado reflejo del mundo, pero por otro es también una forma de captar una realidad determinada, en este sentido acorde quizás a lo que postulaba el autor anteriormente acerca de la cultura como una perspectiva que le posibilita captar la contingencia del mundo. Quizás se daría como una tensión dialéctica entre ser producto y reflejo del mundo, pero a la vez ser una forma de mirar este mismo mundo, y en ese sentido conformarlo y por ende conformarse. Si sólo se concibe a la cultura desde afuera y con una cierta distancia, se aleja de la materialidad y conflictividad propia de la cultura. Sin embargo, se considera que el autor muestra esta tensión y si bien no se ocupa específicamente de la conflictividad de la cultura tiene en cuenta la lucha de poder que se hace presente en esta y de la que a su vez es producto, cuestión que resulta importante destacar.

Continúa Fernet-Betancourt analizando ahora lo que sucede al interior de cada cultura y considera que debería interpretarse su historia siguiendo el hilo de la dialéctica de opresión y liberación. Destaca que es sobre todo un modo de interpretar las culturas al interior de sus propios límites, pues existen tensiones,

contradicciones, dualidades que tienen que ver con las diferencias sociales. Hay un arriba y un abajo, una cultura de elites y una cultura del pueblo, que indican la imposibilidad de una homogeneidad al interior de una misma cultura. Esta contradicción pobre-rico, desde la interpretación de opresión y liberación, es parte de la génesis misma de la cultura.

Al plantear esta última acepción de la cultura no aclara el autor si, a fin de cuentas, la cultura es más bien una perspectiva desde la que se posibilita la contingencia del mundo o si es el reflejo de un mundo contingente o si es más bien una especie de círculo contenedor de conflictividades, como las tensiones sociales que postula, que por otro lado Fernet-Betancourt las piensa como génesis misma de la cultura. No hay una dirección en esta aclaración, pero tampoco una intencionalidad expresa de no tenerla.

Al proseguir con su análisis de oposiciones el autor postula también como central desde esta perspectiva dialéctica la contradicción entre los constructos "hombre"- "mujer", que han sido sancionados por órdenes sociales androcéntricos. Conceptos todos que al recobrar su potencialidad anularían la posibilidad de pensar a la cultura como un todo homogéneo, pues habría una diversidad y una conflictividad ínsita a la misma.

Otro de los ejes que analiza es la relación entre cultura y orden social, pensando en las contradicciones sociales al interior de cada cultura, pero además del orden interno, lo piensa en la situación concreta del orden mundial existente, que se concreta en la humanidad globalizada. La alternativa propuesta por este orden mundial implica adaptarse o perder toda importancia mundial constitutiva. Y bajo estas condiciones se da el encuentro entre culturas.

Se considera importante destacar que Fernet-Betancourt plantea, en algunos momentos, que las diferencias y los conflictos sociales se encuentran al interior mismo de la cultura, entre cultura popular y cultura de elite, o entre los constructos de hombre-mujer, etc., pero en otras situaciones postula algunos conflictos como génesis de la cultura misma, como sucede con la contradicción

pobre-rico, ya que fue presentada como parte de la génesis misma. En otro nivel afirma el autor la tensión entre cultura y orden social, no sólo a nivel interno, sino en el mapa mundial, donde la alternativa parece ser adaptarse al sistema-mundo o desaparecer. Se considera que es de importancia señalar con claridad cuáles son los conflictos o tensiones que dan origen a la cultura, cuáles se dan en su interior y cuáles con otras culturas o en un panorama mundial. Sin duda, estos niveles están entrelazados y se influyen mutuamente, pero se considera necesaria una explicitación mayor, que no lleve a la confusión. Quizás si se enfocara la cultura desde la tensión o el conflicto podría analizarse cómo este se presenta en todos los niveles y cómo se da el mismo patrón, más allá de la cultura específica o del ámbito en que se lleva a cabo. En este sentido se considera que Maliandi lo propone con mayor claridad, pues logra analizar la matriz de la cultura como constructo en sí mismo, y esta radica en el conflicto. (Cfr. 2.2: Acerca de la conflictividad insita de la cultura).

En la situación mundial de globalización, que sitúa a las culturas en la tensión de innovación-tradición, Fonet-Betancourt se pregunta por otro tipo de relación entre sociedad y cultura. Aspira a una sociedad en la que las culturas puedan mantener abierto el camino de la autodeterminación. Explica esta tensión diciendo que:

“Reconocemos de buen grado que la búsqueda de esta posibilidad presupone lógicamente la opinión de que las culturas poseen una cierta “identidad” que, si bien es histórica, compleja y ambivalente, contiene, sin embargo, puntos de referencia contornados para todas las áreas de vida de los seres humanos y que, por consiguiente, puede actuar entonces como horizonte de identificación común. Pero esta idea no significa un retorno a la teoría cultural ontológica o esencialista. Pues no se trata de determinar con ello la “naturaleza” de las culturas; sino más bien tener en cuenta su historia, concretamente su historicidad, al respetar su *evolución* y darles la posibilidad de decidir por sí mismas si y de qué manera su pasado forma parte del desarrollo ulterior” (Fonet-Betancourt, 2009: 41).

Ante la presión de la sociedad mundial la idea no es retornar a identidades esencialistas y xenófobas, sino generar nuevas salidas. Para Fonet-Betancourt una de estas salidas podría ser el reconocer perfiles históricos y culturales pero sin comprenderlos como refugios de una identidad, sino como puntos históricos

que marcan una “salida hacia...”, a partir de los cuales uno podría desarrollarse participativamente en la sociedad mundial. Una “salida hacia...” se da desde un lugar determinado, desde una identidad, desde un cierto refugio, aunque no se comprenda esta identidad como un refugio completamente estable, esencial, estanco. Este refugio puede modificarse, tiene conflictos, cuestionamientos, pero sigue siendo un lugar desde el que uno se posiciona para “salir hacia...” los demás lugares o personas. A veces la interpretación de Fornet-Betancourt resulta un tanto determinista pues mantiene una dualidad muy tajante en la que se pierden matices y conflictividades propias de los procesos culturales, aunque otras veces logra mantener la tensión entre la pérdida de identidad cultural y la esencialización de la misma.

La posibilidad de una interacción abierta se da si el reconocimiento de la identidad histórica no implica un negarse al diálogo. El diálogo es necesario y eso implicaría un reconocimiento de la identidad histórica, solo así se hace posible la interacción. Aun cuando en otras exposiciones Fornet-Betancourt critique y se desligue de la idea de reconocimiento, más bien se piensa que es al revés ya que la condición para encuentros dialógicos es el reconocimiento. La pregunta que Fornet-Betancourt se realiza en relación a la posible interacción y al diálogo es si realmente se quiere esta alternativa política y cultural de un mundo diverso y si “podrá imponerse a la situación del poder hegemónico actual” (Fornet-Betancourt, 2009: 44).

Se hace evidente que no hay una voluntad manifiesta hacia esta alternativa política y cultural; que las políticas que atienden la diversidad siguen siendo alternativas minoritarias y que hasta ahora no ha podido modificarse, ni voluntariamente, a través de encuentros y diálogos, ni por medio de imposiciones, pues el poder hegemónico sigue su curso. No hay posibilidad de imponer el diálogo como camino, sino, como se destacaba en el capítulo anterior, sólo abrir el espacio para que cada cultura se manifieste y así propiciar el encuentro, en el que podría darse el diálogo con el precedente y necesario reconocimiento.



El camino que propone el autor es el diálogo intercultural, pensando la cultura no como unidad acabada, sino como una formación histórica que transmite su historia, consciente de su propia historicidad. Narra su génesis, sus logros, sus contingencias, sus ambivalencias, es decir lo que ha llegado a ser. Logro o instancia que, como bien señala Raúl Fonet-Betancourt no implica un acabamiento, un cierre, una clausura del movimiento o de la misma formación histórica, pero que sí necesita de una unidad que le permita articular una narración conjunta, al menos la de su propia historicidad. Se puede notar aquí, una vez más, que no se ha desarrollado esta tensión que se piensa fundamental al momento de proponer encuentros interculturales como camino alternativo frente a la hegemonía<sup>43</sup> y a la reflexión acerca de la concepción misma de la cultura.

El autor busca la transformación de un mundo a partir de la diversidad de la herencia humana. El diálogo supone el enriquecimiento mutuo. Pero el proceso de transformación que se da con el enriquecimiento no puede ser entendido como una finalidad, pues el objetivo es el mejoramiento del ser humano y con él, del mundo histórico. Afirma Fonet-Betancourt que:

“la filosofía intercultural [sostiene] la tesis de que la verdadera finalidad del diálogo intercultural es el “ennoblecimiento” del ser humano y del mundo, no el “embellecimiento” o la “ampliación” de identidades culturales, porque es precisamente el instrumento para la realización de la diversidad en el mundo histórico contemporáneo” (Fonet-Betancourt, 2009: 45).

Según esta concepción la cultura se mueve en una tensión entre la posibilidad de muchos mundos en un futuro histórico y un presente concreto que se realiza a través de la solidaridad de los diversos mundos reales. Se destaca, dentro de esta tensión, la centralidad política del diálogo intercultural, pero a su vez no se deja de señalar la importancia de la dimensión política en las culturas, a la que se otorga un papel fundamental, sobre todo en los procesos de globalización. No hay cultura sin percepciones políticas, por lo que el diálogo intercultural es

---

<sup>43</sup> Propuesta alternativa que sintetiza claramente el autor cuando afirma que: “Dicho en pocas palabras, se trata de un diálogo entre identidades en proceso que ven en su intercambio la posibilidad de una fuerza alternativa que cambie el mundo”.

también un diálogo entre ideas políticas. La política también está inmersa en esta omnicomprensión de la cultura.

La interacción cultural debería darse en condiciones de igualdad y de allí la importancia de la política como instrumento para lograrlo. La pretendida igualdad no atenta contra las diferencias como fuente de diversidad, sino contra la desigualdad. No se plantea tampoco la disolución de todo tipo de referencias de identidad sino más bien se tiende a una nueva formación de diferencias con respecto a la propia cultura y a la relación con los otros. Eso es lo que caracteriza su historicidad, es decir su relación históricamente relativa con respecto a sí misma, como con respecto a los demás.

En su desarrollo de la historicidad se redefine el concepto de identidad con miras a analizarlo desde una perspectiva intercultural y desde el papel central que este tiene en una concepción intercultural de la cultura<sup>44</sup>. A partir del concepto de cultura es que se trae aquí la discusión acerca de la "identidad".

Fornet-Betancourt habla de identidad individual e identidad colectiva cultural. Ambas se centran en el hombre y por ello está obligado a suponer la necesidad de una cierta identidad, al menos referencialmente. Frente al diagnóstico de posturas posmodernas con culturas híbridas, identidades líquidas, múltiples y frágiles, hablar de identidad puede parecer algo extraño. Incluso sería factible pensar que se propone una vuelta a las identidades fijas, estables, esenciales. Sin embargo desde esta perspectiva de filosofía intercultural no se propone una inclinación por ninguno de los extremos. Ni el universalismo abstracto, ni el regionalismo extremo fundamentalista es la postura del autor.

Considera Fornet-Betancourt que es posible reinterpretar la identidad a partir de la comprensión de la cultura como proceso histórico abierto y cambiante, pero que al mismo tiempo es capaz de guardar una cierta memoria de sus tradiciones que propicie estabilidad para la constitución de identidades. Son procesos históricos abiertos, pero capaces de convicciones fuertes como para

---

<sup>44</sup> El desarrollo del concepto de identidad lo realiza Fornet-Betancourt originalmente para una entrada en un Diccionario Italiano. Luego lo trae a esta publicación en Concordia.

articular una biografía, en un sentido singular, y orientar la vida de una comunidad.

Fornet-Betancourt desarrolla una genealogía en la cual analiza el concepto de identidad, tan estrechamente vinculado con la cultura. Cabe señalar que el recorrido genealógico que el autor propone es uno entre otros que podrían desarrollarse y que además, particularmente, lo realiza dentro de la tradición occidental. Como se subrayó en su análisis acerca de reconocimiento cabe pensar el modo en que estas genealogías se construyen, qué entra en este "nuevo" canon, o desde dónde se piensan los conceptos. Cuestión que es, sin duda, fundamental en el propio planteo de la interculturalidad que el mismo Fornet-Betancourt desarrolla.

El autor inicia su genealogía retomando la etimología latina con "identitas" y la griega con "tautótes", que designan la mismidad de un objeto que se presenta en formas distintas. Implica una relación entre dos diversidades, por ser dos cosas distintas o la misma en distintas etapas, situaciones o momentos. Fornet-Betancourt repasa la historia de la filosofía marcando cómo la identidad no sólo ha sido un tema siempre presente, sino que además desde Parménides señala lo estable del ser en relación a lo múltiple de la realidad. Con Platón y Aristóteles se marca la identidad como un principio ontológico y lógico que expresa la unidad del ser consigo mismo. Lo mismo, dice Fornet-Betancourt, sucede en la escolástica. En la modernidad con Hobbes, Locke y Hume se critica el principio de identidad pues supone un "sí mismo" o un "yo" que no tiene fundamento alguno. Con el idealismo alemán, la condición de posibilidad de la identidad del sujeto está en la síntesis de la conciencia trascendental. Desde finales del siglo XIX se buscan alternativas que atiendan a la identidad en función de las interacciones sociales, como sostienen James y Mead. Líneas que han sido seguidas por Habermas y Honneth, entre otros. Por último retoma a Taylor y a Ricoeur. El primero con su constitución de la identidad a la luz de la dialéctica del conflicto por el reconocimiento. El segundo con su postulación de la identidad como tensión entre *idem* –que permanece– e *ipse* –que se abre al otro–. Fornet-Betancourt les reconoce a estos dos últimos el

haber vinculado la identidad con la autenticidad de la existencia o la pregunta por el sentido.

A mi juicio Axel Honneth es también un autor que conviene rescatar en este apartado, ya que piensa la identidad en el cruce entre las interacciones sociales y la dialéctica del reconocimiento, avanzando en esta temática.

Desde la perspectiva intercultural de Fernet-Betancourt volver a pensar la identidad y criticar genealógicamente su concepto sirve para romper la dualidad entre universalismo abstracto y regionalismo fundamentalista. Para esto hay que repensar la concepción global que se presenta como universal, pues sólo es una particularidad globalizada. Con esta falsa universalidad se critica a las tradiciones contextuales que no quieren abandonar sus posiciones y sumarse al cambio global.

Se acuerda con esta postura, ya que se trata de una falsa alternativa que se impone desde el centro cultural hegemónico, como si la opción fuera "adaptarse o desaparecer". No obstante, se considera que la filosofía intercultural no ha profundizado sus desarrollos en vistas a sostener una posición diferente que no caiga en ninguno de estos extremos. Se asume como proyecto y propuesta para una nueva concepción de filosofía sustentada en una nueva forma de relación con el otro, pero que no se da de hecho, ni siquiera mayoritariamente. Fernet-Betancourt asume como punto de partida la disposición al diálogo y al encuentro cuando lo que debería reverse es el conflicto. Quizás porque la misma concepción de cultura que propone, al menos Fernet-Betancourt, no prioriza ni revaloriza el conflicto ínsito en la misma. Si bien toma en cuenta las transformaciones y movimientos internos de cada cultura no se centra en el origen conflictivo de la misma. (Se vuelve sobre el tema en el siguiente apartado).

Por último interesa destacar la crítica que realiza la interculturalidad a propósito de la posmodernidad, la que se sintetiza en dos aspectos: por una parte, se postula la disolución de las tradiciones, y a partir de esta disolución se licuan las identidades dependientes de las mismas. Y por otro lado, la identidad pasa

a ser un asunto privado, en la que cada quien se las arregla como mejor le parece y desarrolla una identidad perteneciendo a múltiples ámbitos en un mundo social pluralizado.

Fornet-Betancourt considera que esto es un proceso europeo y que si se mira el resto del mundo podrá observarse cómo se conservan y/o transforman las tradiciones sin tantos procesos disolutorios. Este hecho explica la emergencia de los regionalismos como respuesta a este mundo globalizado. Otra crítica tiene que ver con insistir, en palabras del autor, en la:

“revisión crítica de la concepción antropológica que subyace tanto al discurso del globalismo como al del postmodernismo; en cuanto que, si el primero parece reducir al ser humano a individuo en permanente competición y movido por el afán del consumo, el segundo contempla al ser humano como un individuo descentrado, “flexible”” (Fornet-Betancourt, 2009: 51).

Ambas posturas están lejos de lo que busca Fornet-Betancourt para su propuesta intercultural, ya que ninguna de estas dos contemplan las concepciones antropológicas de muchas otras culturas. Resulta importante advertir que este discurso de la globalización que el autor posiciona dentro del mundo del consumo, y el del postmodernismo, como hombre descentrado y flexible, son completamente compatibles, ya que es este hombre flexible el sujeto que consume sin cesar en el mundo globalizado. Un análisis similar es el que realiza Suely Rolnik en relación a la cultura brasileña y a la apropiación de la propuesta antropofágica en manos del capital, ya que la flexibilidad en el sujeto que fue desarrollada por el movimiento a principios de siglo ha sido reapropiada por el mercado de consumo, o como denominan Deleuze y Guattari, por el Capitalismo Mundial Integrado, temáticas que se desarrollan específicamente en el último capítulo.

En definitiva, la interculturalidad propone ampliar el debate desde las experiencias de diversidad cultural y religiosa que viven los pueblos y no desde una única postura que se plantea como global. Se trata de revalorizar las culturas que hoy se llaman tradicionales y que son fuente de identidad para muchos sujetos. Se destaca la memoria histórica que fundamenta la identidad y

que posibilita hacer el recorrido de cómo se ha llegado hasta aquí, a preguntarse incluso por la propia identidad. Se destacan las conmemoraciones como aquello que se celebra y da identidad, pertenencia, un sentido de comunidad y enseña acerca de cómo se transmiten determinados valores que permiten que hoy se siga conmemorando lo mismo. Todo esto supone la idea de comunidad, pues la identidad individual o colectiva requiere de lazos comunitarios para ser posible.

Esta propuesta se plantea en contra de un proceso de identidad unilateral como postula, para Fernet-Betancourt, la cultura hegemónica. El diálogo necesita tradiciones con identidades definidas y fuertes, aunque no se las suponga como esencias. El problema para la interculturalidad no son las tradiciones ni las identidades, sino el uso político que se hace de ellas, pues se las objetiva y sacraliza hasta lograr visiones etnocéntricas. Desde el diálogo intercultural se podrían reaprender sus límites, sus propuestas y repensar sus identidades individuales o colectivas en función del otro, pues se postulan como identidades perfectibles, para evitar cualquier tipo de fundamentalismo.

Se comparte la visión de este uso político de las identidades que postula Fernet-Betancourt pues la sacralización de las mismas representa un retroceso en el camino hacia nuevas relaciones de reconocimiento para con el otro. Sin embargo, si se toma distancia de la perspectiva filosófica desde la que se analiza aquí la cultura, y se hace foco en la perspectiva política, puede observarse que el uso de esas identidades puede resultar estratégico para la obtención de ciertos derechos o beneficios. En este sentido reivindicar una determinada identidad de manera esencial y por ende una determinada pertenencia, puede ser la causa o justificativo para la demanda de determinados derechos. Puede ser el caso de diferentes comunidades originarias, que en función de las nuevas leyes de tierra –entre otras-, reivindican su pertenencia “esencial” a esa comunidad. Así el uso político de identidades esenciales resulta en muchos casos productivo. No obstante, se considera que si bien ambos análisis se conectan, son ámbitos distintos que

pueden analizarse bajo reglas diferentes, ya que la productividad política no debería marcar la reflexión filosófica<sup>45</sup>.

Se considera que el concepto de identidad presentado en este apartado arraiga en el concepto de cultura propuesto por Fornet-Betancourt. Este último, si bien se explicita en función de una discusión con algunos representantes de la transculturalidad, en algunas situaciones no logra superar del todo las críticas realizadas. El autor fluctúa al intentar definir la cultura entre tensiones internas, perspectivas externas, cotidianidades, conflictos, desigualdades, luchas de poder que no permiten en todos los casos acceder a su comprensión de manera clara. Incluso al retomar a Ortega y Gasset y proponer la historicidad de la cultura desde esta concepción, se hace ineludible pensar en las esferas concéntricas, que propone el español, que sólo se rozan en sus bordes y por ende sus relaciones y conflictos son de "frontera". Esto permite sospechar que su concepción de cultura es deudora de las concepciones multiculturalistas, como aquellos compartimentos estancos, que sólo persisten conjuntamente, pero sin mayor interacción, de las cuales sin embargo Fornet-Betancourt pretende desligarse. Se considera que asume en alguna medida esa postura, para a partir de la crítica reformularla. Se sostiene finalmente que más allá de estos vaivenes en sus desarrollos acerca de la cultura, el autor pretende marcar la historicidad, la lucha de poder y la influencia de la política –en función de la desigualdad- en la cultura. Además es importante destacar la tensión permanente entre la influencia de la alteridad que promueve el cambio y la permanencia en la tradición que marca una historicidad determinada. Estas tensiones son significativas para una concepción de la cultura desde una perspectiva intercultural. Sin embargo se busca darle una mayor centralidad al conflicto, como característica propia de la cultura, por lo que se apela, en el próximo apartado a la propuesta de Ricardo Maliandi.

---

<sup>45</sup> Uno de los casos cercanos en los que se piensa trata sobre un programa de becas de la UNCuyo, que son específicas para sujetos de las comunidades huarpes de Mendoza. Para un análisis más específico del tema cfr. Fernandez, G. (2010) "La realización práctica del origen: Algunas razones del devenir étnico y campesino en Mendoza" En: *Estud. filos. práct. hist. ideas*, Mendoza, v. 12, n. 1, jun. Disponible en [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-94902010000100002&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902010000100002&lng=es&nrm=iso) (última consulta 9 de noviembre de 2013).

## 2.2 Acerca de la conflictividad ínsita de la cultura.

En el presente apartado se busca enriquecer el concepto de cultura propuesto por Fornet-Betancourt Betancourt a partir de la conflictividad que plantea Ricardo Maliandi. Se analiza particularmente el libro *Cultura y Conflicto* (1985) en el cual el autor realiza un estudio específico acerca de la conflictividad, individual y colectiva pues considera que tanto la realidad natural como la cultura se desarrollan a través de conflictos que no pueden ser omitidos por la reflexión teórica.

El asumir este hecho no implica situarse en una concepción metafísica del conflicto como fundamento último de toda realidad – cuestión que tampoco pretende el autor – sino utilizar esta categoría como un modo de interpretar la realidad. Se acuerda con Maliandi en la postulación de la conflictividad a modo de “hilo de Ariadna” que orienta en el laberinto de lo real, como un recurso metodológico.

Tampoco se pretende encasillar cualquier cuestión bajo esta categoría, pues no todo es conflictivo. No hay que confundir la conflictividad con lo real, ni convertirla en el “lecho de Procusto”, pues no todo debe encasillarse en esta categoría. Maliandi postula como punto de partida de su análisis varios axiomas entre los cuales se destacan algunos de los que ayudan a pensar la conflictividad en la cultura. En el axioma n° 2 sostiene el autor que no parece arbitrario –debido a la demostrable abundancia en todos los ámbitos– considerar a la conflictividad como constitutiva de la realidad, admitiendo que siempre hay, también, aspectos no conflictivos.

Interesa recalcar en función de esto lo constitutivo de la conflictividad. El conflicto no es algo accesorio de la realidad, que pueda o no darse, sino que asumiendo la reflexión de Maliandi es eminentemente constitutivo. Sin embargo se asume también el 5° axioma, en el que postula que la solución de los conflictos es una exigencia de la razón, un *desiderátum* de la actitud racional. Y junto con este, el axioma 7° que dice que aunque es racional buscar solución a



los conflictos concretos, no es racional pretender una solución de la conflictividad, pues ésta como tal es ineliminable y nada tiene que ver con “soluciones”.

En este sentido se comprende la tendencia a la resolución del conflicto pues es parte inherente de la actitud racional. No obstante hay que tener el suficiente cuidado para que esta tendencia a la resolución – a veces concretamente realizable, otras no— no termine en una pretensión de disolución de la conflictividad. Este es el punto en el que a veces cae la Filosofía Intercultural y por eso interesa traer aquí una propuesta como la de Ricardo Maliandi.

“Conflicto” viene de la voz latina *confligo* que significa “chocar”, “confrontar”, “luchar”. En la actualidad designa cualquier encuentro violento entre fuerzas opuestas, aunque no necesariamente termina en lucha. Puede denotar también la mera tensión entre los opuestos. Así se emparenta el concepto con otros como “oposición”, “antagonismo”, “disputa”, “competencia”, etc. Es un modo de relación que implica incompatibilidad y que tiende a la exclusión. No se busca la unión sino más bien la desunión, la ruptura o quiebre de la unidad. Sin embargo las partes permanecen en relación y no por tender a la desunión, se encuentran desconectadas o indiferentes una de la otra.

Según Maliandi cada parte implica o contiene una negación de la otra y al hacerlo niega también la unidad del conjunto. Más allá de las diversas posibilidades de la unidad frente al desequilibrio (compensación, aniquilación, transformación, etc.), lo importante aquí es que el conflicto pone en juego una determinada unidad. El peligro de desintegración es característico de todo conflicto, sea este a nivel social, institucional o individual. En el caso de la filosofía intercultural el peligro es la desintegración de la unidad de una determinada cultura. Si se supone, primeramente, que al menos de algún modo, ésta conforma una unidad. Desde la perspectiva que se asume en esta tesis se considera que el otro, ya sea este un sujeto singular o una cultura, se presenta por lo general como una amenaza. Hay una percepción de la alteridad como una instancia desestabilizadora de la unidad lograda, al menos en un comienzo. Esta desestabilización puede compensarse, o puede haber una

transformación o aniquilación de alguna de las partes, pero raramente se da como un encuentro pacífico y dialógico con el otro, porque como de hecho se intenta clarificar aquí, la realidad es insitadamente conflictiva.

Se asume, en función de analizar la conflictividad cultural, la distinción que realiza el autor de dos perspectivas en las que el conflicto puede observarse, a saber, la oposición entre unidad y multiplicidad (sincrónica) y la oposición entre la permanencia y el cambio (diacrónica). Afirma Maliandi que:

“las dos oposiciones indicadas pueden considerarse no sólo como conflictivas, sino también como *modelos* básicos de la conflictividad, o como *estructuras* conflictivas generales, estudiables con independencia de los contenidos específicos que entran concretamente en conflicto” (Maliandi, 1984:10).

Dentro de estas oposiciones, la idea era inicialmente centrarse en la tensión entre “permanencia-cambio”, ya que es la que atañe especialmente a los problemas de la cultura. Sin embargo ambas se encuentren coimplicadas. De hecho analiza el autor cómo se combinan estas estructuras conflictivas y allí descubre la importancia de remarcar la perspectiva diacrónica tanto como la sincrónica. La reducción de la conflictividad a la tensión entre identidad-diferencia” no la considera el autor particularmente, y con ello se dejan de lado determinadas posibilidades del conflicto. Por esta coimplicación y con el estudio que nos ofrece Maliandi, se cae en la cuenta de que no sólo la tensión “permanencia-cambio” atañe a la cultura, sino que “unidad-multiplicidad” también es importante. Un punto fundamental de la propuesta de la filosofía intercultural es darle voz y presencia a esas multiplicidades negadas en favor de la unidad. Al cruzar de hecho las dos perspectivas se podría pensar cómo se ha dado la permanencia de esta unidad o a lo sumo el cambio de una unidad por otra. Históricamente no se ha dado lugar a la multiplicidad, a la diferencia que sí se ha expresado en cada momento. Maliandi de hecho analiza cómo en los distintos ámbitos –filosofía, arte, política, moral, etc.- se dan estas dos perspectivas y cómo la multiplicidad se hace presente. Menos visible, sin duda, pero permanece. Se retoma por ello autores como Fernet-Betancourt, von Humboldt y Kusch pues permiten hacer presente esas multiplicidades –que es posible pensar en términos de diversidad— a partir de las cuales se

pretende pensar la historia y la filosofía desde otra perspectiva, más real y compleja.

Además interesa pensar el conflicto como modelo o estructura en la que los encuentros culturales pueden ser analizados, más allá de las singularidades de cada cual. Se busca pensar el modo en el que funciona esta estructura conflictiva y en este sentido se toman esas herramientas que permiten centrarse en un análisis filosófico de la conflictividad intercultural y no antropológico o sociológico.

El hombre es estructuralmente defectuoso, imperfecto, pero a su vez es consciente de esa imperfección. Al hacer consciente su falta se pone en camino de "resolución" de la misma, cuestión que deviene como cultura. Así la cultura para Maliandi es un mecanismo compensatorio de los defectos naturales, que posibilita la autotranscendencia humana. No obstante, este devenir cultura presenta un conflicto intrínseco al proceso mismo, la tensión existente entre la permanencia y el cambio. Como bien describe Maliandi:

"El impulso "prospectivo" lleva a la creación, pero también a la destrucción de lo creado, para reemplazarlo por lo nuevo. Sin embargo, cada obra, como producto del esfuerzo humano, posee una especial dignidad, que la hace merecedora de conservación y que asimismo se refleja en una forma de conciencia y en un impulso respectivo. Así surge el conflicto intrínseco de la cultura: es necesario hacer lo que falta, pero también es necesario proteger lo ya hecho, y ocurre a menudo que esas dos necesidades se excluyen mutuamente" (Maliandi, 1984: 10).

Este conflicto puede observarse en todo el desarrollo histórico de la cultura. Maliandi lo analiza particularmente en la contraposición entre la actitud del nómada y la del sedentario, asumiendo estas actitudes como funciones culturales, que se oponen y se complementan a la vez. El análisis del autor se utiliza aquí para pensar la tensión entre permanencia y cambio y no especialmente las diferencias entre las culturas nómades y las sedentarias. Se busca analizar el conflicto que se produce en la situación concreta de encuentro con el otro, que posibilita por un lado el ingreso de lo nuevo, el cambio, la apertura, pero que implica también el poner en riesgo la unidad

alcanzada. Esta es la disyunción a la que se enfrentan actualmente las culturas, acentuado por el proceso de globalización.

La conflictividad que se da con respecto a la naturaleza presenta una cierta regularidad que hace posible incluso el propio cumplimiento de las leyes naturales. La conflictividad cultural es impredecible, por eso a la "razón científica" le es posible conceptualizar el mundo natural y no así el cultural. Lo que sucede, según Maliandi es que en la cultura se da una conflictividad doble:

"la cultura nace del conflicto del hombre con la naturaleza, y luego, a cada paso, entra en conflicto consigo misma, debido a la pugna entre la tendencia transformadora y la tendencia dirigida a la autoconservación y autoconsolidación. La conflictividad cultural originaria es aquella por medio de la cual le son revelados al hombre sus propios límites, en una experiencia de drástica insatisfacción" (Maliandi, 2007:71).

Hay una falta que estimula, que se convierte en impulso para la creación. La incapacidad de asumir la falta produce el movimiento hacia lo otro, hacia lo que no se tiene, hacia lo que no está hecho. La acción cultural es el intento de remediar esa insatisfacción, que si bien resuelve en parte la defectuosa vida natural, se vuelve conflictiva al poco andar.

En este sentido se acuerda con el autor pues como bien afirma: "El *homo faber* no es "anterior" ni "posterior" al *homo sapiens*, sino que coincide con él: la conciencia de los límites se traduce en actividad inventiva y productiva, pero también esta actividad mantiene, desarrolla y amplía aquella conciencia." (Maliandi, 2007:71). Se dan mutuamente, la conciencia de la falta y la capacidad productiva para intentar resolverla. Una vez resuelta esta modificará la conciencia y se producirá una nueva falta que motivará a su vez a una nueva capacidad productiva. Se da un determinado proceso, que más allá de la particularidad de cada cultura, produce la ampliación del horizonte cultural, en función de esta incesante capacidad productiva que implica la cultura.

No obstante, según Maliandi, aquí se produce un cambio en la valoración, pues ésta ya no tiene que ver con la negación de los propios límites, sino con la apreciación y conservación de lo ya hecho. Eso logrado es frágil y puede perderse, por lo que la valoración ahora tiene que ver con la necesidad de

protección de aquello logrado. Aquí aparece la conflictividad insita en la cultura pues se da una oposición entre la necesidad de conservación de lo logrado y la también necesaria creación de lo no hecho. Oposición trágica, pues los opuestos se implican mutuamente, son inconcebibles uno sin otro.

La tradición juega un importante rol en la cultura porque es la forma de transmitir las creaciones culturales a través del tiempo. Sin embargo éstas no se dan normativamente. De hecho las tradiciones en algún aspecto buscan “fijar” o estabilizar aquello que se escurre y cambia permanentemente. A través de la conmemoración, imitación o veneración de acontecimientos relevantes se busca fijar el impulso transformador. Debe señalarse que se contraponen a este impulso de cambio otro impulso, de conservación de lo logrado, de allí que cambio y conservación sea la tensión presente en las culturas. Como sostiene Maliandi:

“Los bienes culturales creados contienden con el mismo impulso creador del que provienen. Como la cabeza de Jano, presenta la cultura una doble faz, dos rostros cuyas miradas apuntan en sentidos opuestos, pero que, a la vez, se hallan en mutua dependencia. (...) Si la cultura no se detiene a contemplar sus propias huellas, no puede cerciorarse de sí misma. Si en cambio se detiene, distrae su atención del camino aun no recorrido, pierde de vista su horizonte, y su marcha se resiente. De este modo se contraponen siempre dos peligros reales, Escila y Caribdis de la cultura: el extravío y el anquilosamiento” (Maliandi, 2007:72).

No es posible dejar de marcar esta contraposición, de acentuar esta contradicción propia de la cultura que es la que a su vez le permite ser. Cabe además recalcar que las culturas que se desarrollan por medio de transformaciones y creaciones frecuentes tienden a autoacelerarse. Situación que se puede observar con la aparición del capitalismo y que en particular se analiza cómo se entrecruza en Brasil con las categorías propuestas por el Movimiento Antropofágico.

La actitud productiva de creación tampoco es normativa, no se regula establemente y de hecho la mayor parte de las veces implica la ruptura de normas establecidas –cuestión que se pretende observar en el arte—. Por no ajustarse a las normas la cultura presenta una complejidad mayor que la

naturaleza. El conflicto asoma en todas las manifestaciones culturales teniendo además de fondo la tensión hombre-naturaleza. Para Maliandi el impulso cultural es la respuesta creadora que es simultáneamente creación y resistencia. En las reinterpretaciones que se hacen del Movimiento Antropofágico el arte es la posibilidad de reunir creación y resistencia –cuestión que se analiza en el último capítulo de esta tesis.

La producción cultural es una manera de contraatacar a la naturaleza, de resistirla, pero una vez que esos bienes se incorporan al mundo, exigen nuevas transformaciones. Dice Maliandi que “en ello reside la tragicidad cultural: lo “culturante” es a menudo incompatible con lo “culturado”. Esto no ocurre en la naturaleza, cuyos dos aspectos fundamentales —la *natura naturans* y la *natura naturata*— mantienen una mutua relación de armonía” (Maliandi, 2007:74).

No hay legalidad ni probabilidad cierta en la cultura, pues –como ya acordó con el autor– la única legalidad es el conflicto. Igualmente si se sigue el axioma 5 que propuso el autor, en un inicio hay una tendencia a resolver los conflictos, ya que la cultura es consciente de la conflictividad propia que la caracteriza. Así, para lograr una cierta estabilidad, aunque inestable, se crean instituciones que buscan mitigar, resolver o amainar los conflictos. Se piensa aquí en instituciones como los gobiernos a nivel nacional, o las entidades que regulan las relaciones internacionales como Naciones Unidas, o los distintos tipos de terapia en un ámbito personal. Estas instituciones junto con las tradiciones buscan, con esfuerzo, una cierta estabilidad y unidad de la cultura.

Esta anticonflictividad corrobora justamente el conflicto. Por ello, considera Maliandi, que las estructuras conflictivas ofrecen las pautas más adecuadas para investigar la cultura. No es el objetivo de esta tesis dedicarse con particular especificidad al conflicto, ni se realiza un análisis exhaustivo de las estructuras conflictivas predominantes que suponen a las otras. El propósito es remarcar la conflictividad ínsita, propia y originaria de la cultura y señalar que aun cuando se resuelvan los conflictos analizados, aparecerán otros y luego otros, pues es parte constitutiva de la cultura. En este sentido es que resulta importante enriquecer la concepción propuesta por Fernet-Betancourt con el

desarrollo de la conflictividad de Ricardo Maliandi, ya que de este modo pueden plantearse relaciones y encuentros interculturales desde otra perspectiva. Se considera que este cruce habilita una comprensión de la complejidad propia del mundo en que se vive, donde la mayor parte de las veces predomina el conflicto –más aun en los des/encuentros interculturales—y donde la disposición voluntaria al diálogo y al encuentro solidario escasea. No se trata de proponer un vivir en combate, ni en una lucha permanente que imposibilite el diálogo. Sin duda, que es el horizonte marco en el que se ubica esta tesis y que no cabe mayor explicitación del tema. La propuesta apunta a un modo más humano de comprensión de la realidad que nos rodea, que acierte en sus potencialidades pero también en sus limitaciones y que asuma el conflicto en el aspecto potencialmente creador que este presenta.

### **2.3 Geocultura y fagocitación: aportes de Rodolfo Kusch para pensar la cultura desde una perspectiva intercultural.**

Dos categorías propuestas por Rodolfo Kusch se consideran relevantes para conceptualizar la cultura desde la perspectiva intercultural que se asume en esta tesis. Estas son la categoría de “geocultura” expuesta en su libro *Geocultura del Hombre Americano* de 1976 y en *Esbozo de un Antropología Filosófica Americana* de 1978 y la otra categoría es la de “fagocitación” presente en *América Profunda* de 1962. Las mismas, además, se suman a la crítica del etnocentrismo cultural que, como ya se analizó, plantea Fernet-Betancourt en su filosofía intercultural. El filósofo cubano retoma en varios de sus escritos la categoría de “geocultura”, sin la cual le resulta imposible llevar a cabo una “verdadera transformación de la filosofía” (Fernet-Betancourt, 2001: 10). La presente investigación destaca además la categoría de “fagocitación” ya que puede direccionarse hacia el análisis propuesto del Movimiento Antropofágico como un encuentro intercultural en términos de deglución<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Se echa mano de dos textos fundamentales de Carlos Cullen que ayudan a comprender la temática propuesta por Kusch, tanto en lo que hace al suelo, como concepto central de la geocultura; como también a la diferenciación entre el ser y el estar que no sólo ayudan a comprender una cultura, sino que son definitorias para pensar el concepto de “fagocitación” que se pone en juego particularmente en esta tesis. Para mayor precisión cfr. Cullen, C. (2011), “La américa profunda busca su sujeto”, en: *Revista Espacios*, pp. 88-97. Número 43, año 2011,

Rodolfo Kusch plantea la cultura como "geocultura" haciendo referencia a un contexto estructurado mediante la intersección de lo geográfico con lo cultural. Esto implica que todo espacio geográfico está siempre habitado por el pensamiento de un grupo, pero éste a su vez está condicionado por el lugar en el que habita. Así, geografía y cultura conforman una unidad geocultural. Kusch inicia su análisis de la "geocultura del pensamiento" (1978) en función de los diálogos interculturales y supone que estos son problemáticos por poseer distintos códigos culturales. Se introduce a partir de estos interrogantes interculturales la noción de cultura y afirma que:

"Cultura no es sólo el acervo espiritual que el grupo brinda a cada uno y que es aportado por la tradición, sino además el baluarte simbólico en el cual uno se refugia para defender la significación de su existencia. Cultura implica una defensa existencial frente a lo nuevo, porque si careciera uno de ella no tendría elementos para hacer frente a una novedad incomprendible (Kusch, [1978] 2011: 252)."

Así la cultura no se trata sólo de un acervo, sino sobre todo de una actitud de "defensa existencial" frente a lo nuevo, que en este caso es un sujeto con otra cultura que resulta incomprendible. Se presenta aquí la tensión que se considera está planteada también en la concepción de cultura y de identidad trabajadas por Fernet-Betancourt y que implica el lograr una identidad lo suficientemente estable como para definir a un sujeto y lo necesariamente variable y permeable como para no caer en esencialismos estancos. O como bien lo plantea Maliandi, entre Escila y Caribdis, entre conservación y cambio, a fin de cuentas el dilema insito de la propia cultura.

Ya Kusch en *Geocultura del Hombre Americano* ([1976] 2011) vislumbra la tensión que se manifiesta entre ciudades cosmopolitas en permanente cambio, sostenidas por la clase media evadida de la realidad; y pequeñas ciudades o pueblos cuyo resentimiento los lleva a un folklorismo extremo. Estos son los dos polos entre los que el autor considera intenta formarse la cultura americana. La misma tensión es señalada por distintos autores trabajados en esta tesis, como Suely Rolnik o Slavoj Žižek. En la actualidad esta dualidad

---

Buenos Aires. Y Cullen, C. (1978), "Ser y estar. Dos horizontes para definir a cultura", en rev. *Stromata* XXXIV, año 34, 1978, pp.43-52; San Miguel.



entre un cierto cosmopolitismo que parece disolver las identidades culturales y por otro lado fuertes identidades esencialmente afirmadas, se ve radicalizada con el proceso de la globalización. En el espacio que se abre entre estas polaridades se ubica la propuesta de esta tesis y por ello se analizan los aportes de Rodolfo Kusch.

A sabiendas entonces de situarse en esta tensión Kusch plantea la noción de geocultura como un domicilio existencial en el que cada uno logra sentirse seguro y concederle sentido a lo que lo rodea. Esta locación identitaria sirve de apoyo en el encuentro con la alteridad. El pensamiento desde una perspectiva geocultural cuestiona filosóficamente la posibilidad de un saber absoluto, como el que postula Hegel, por ejemplo. Kusch sostiene que aun este saber que se postula como absoluto está condicionado por la cultura de su tiempo. Cuál es la incidencia del suelo en el pensamiento, se cuestiona el autor. “¿Todo pensamiento sufre la gravedad del suelo, o es posible lograr un pensamiento que escape a toda gravitación?” (Kusch, [1978] 2011: 255).

La geografía apunta al hábitat, al molde simbólico en el cual se instala el ser. La cultura es este molde simbólico en el cual se sitúa una vida. El suelo, según Kusch, tiene la función de moldear y deformar la intuición de lo absoluto, ya que no se trata de un absoluto propio, sino de uno que fue pensado para otro suelo y hay que moldearlo para este. Falta el absoluto propio que puede lograr la filosofía a través de la función de la deformación que implica el suelo. La importancia de la geocultura se debe a que supone lo fundante del suelo por una parte, y la deformación de cualquier tipo de pretensión de universalidad por otra. Se sitúa en esta tensión.

La idea de fundamento en la filosofía deriva de la idea de suelo, que implica “no caer más”, estar parado, o sea estar dispuesto ante la circunstancia a instalar una existencia. Dice Kusch que “quizás lo propio de la filosofía entre nosotros ha de ser, ya no su enseñanza misma, sino advertir en qué medida se deforma a causa de la gravedad local. Y es esta gravedad la que se torna esencial. La misma imperfección del filosofar hace a la filosofía americana. En el defecto en suma habrá de darse la verdad” (Kusch, [1978] 2011: 255).

El suelo marca la deformación que el autor propone, que implica un molde simbólico particular que suele ser interpretado desde el canon como “defecto” o “imperfección”, como una mala o inapropiada adaptación de la filosofía canónicamente establecida. El Movimiento Antropofágico pone el acento en lo mismo que señala Kusch y en función de ello destaca la importancia del error. Es el error, el defecto y la imperfección lo que se manifiesta como propio y facilita la creación, ya que son nuevas posibilidades que se abren. Las lecturas o “influencias” de otros suelos son “deformadas” por la propia gravidez y eso da como resultado una cultura particular, una perspectiva propia, la síntesis de la mixtura antropofágica, que busca ponerse en valor en este trabajo<sup>47</sup>.

Dice Kusch que “la geocultura de un pensar filosófico lleva entonces a una estructura no racional, porque se sitúa más allá de la filosofía” (Kusch, [1978] 2011: 258). En este sentido también Kusch propicia este pensar desde los límites, que se propone en esta tesis. No porque se abandone la filosofía ni el pensar racional, sino porque se considera que este pensamiento de borde puede abrir nuevas dimensiones y nuevas perspectivas no analizadas hasta ahora. En este caso particular se plantea el cruce con el arte y con un movimiento particular, pero queda abierto el espacio y la justificación para que se propague hacia otros lindes.

La cultura no es algo ante los ojos, como un objeto, un acervo de objetos o algo exterior, sino que se trata de un modo de comer, de vestir, de pensar. Es esta actitud de la que se hablaba anteriormente, es el molde simbólico pero conformado como algo interior, aunque marcado por la exterioridad que puede imprimir el suelo. Cabe preguntar si el suelo es sólo algo exterior; no será en parte este modo introyectado de estar en un determinado tiempo y lugar, de un determinado modo marcado de hecho por estas dimensiones temporo-espaciales. Si se piensa como algo exterior, ante los ojos, como el acervo de objetos, como libros, cuadros, música, etc., se convierte en consumo. En este

---

<sup>47</sup> Para una ampliación de la importancia del error en la antropofagia se debería revisar no sólo el “Manifiesto Antropófago” sino la interpretación que hace Luis Ignacio García acerca de la antropofagia como un modo de recepción cultural en América Latina. Cfr. García, L.I. (2011), *La crítica entre culturas*, Colección Teoría 22, Santiago: Universidad de Chile.

sentido la cultura posee un lugar secundario, pues se convierte en algo más pasible de ser comprado y vendido. Kusch plantea como este mercantilismo se da en el arte, ya que se trata de objetos fáciles de ser consumidos, con una armonía decorativa meramente exterior y sin la capacidad de denuncia, pues no tiene compromiso con su realidad. Afirma entonces que:

“Así piensa también nuestra pequeña burguesía americana. Tampoco ésta se suma a la cultura si no es como institución. La burguesía crea museos, salas de concierto, o habla de eternidad y universalidad sencillamente para ratificar que arte es materia de consumo y no de creación. De ahí nuestra crisis cultural. Es que la burguesía pareciera sospechar que la cultura no es algo quieto. ¿Será que advierte su sentido revolucionario?” (Kusch, [1976] 2011: 101).

Interesa señalar aquí que la misma denuncia es realizada por Suely Ronik en lo que respecta particularmente a la sociedad brasilera, ya que en función del Capitalismo Mundial Integrado y del proceso de transición democrática que vivió Brasil, el arte ha sido cooptado por el mercado y se ha escindido el núcleo de la resistencia del de la creación. De esta manera el arte se convierte en objeto de consumo, ya que se encuentra separado de la realidad en la que es producido y del compromiso emancipatorio propio de la resistencia. Cuestiones que se analizan en el último capítulo de esta tesis.

La cultura no es estática y por ello no se da en el inventario de objetos sino en la función. Dar valor –de cambio– a la simple obra o al simple objeto es introducir al arte y a la cultura en el mundo del consumo. El arte muere, pues las significaciones y funciones se transforman, dejando de ser lo que eran. Sólo los burgueses, sostiene Kusch, conservan el arte como objetos de valor de consumo y en este sentido no se modifican. Así, los burgueses prefieren una cultura oficial y burocrática antes que iniciar la creación que demanda la cultura americana. Porque la cultura americana implica el reconocimiento del “mero estar”, de una desnudez que hay que asumir a partir de la cual se puede crear de nuevo, cuestión que no están dispuestos a aceptar los burgueses, ya que les interesa el arte como objeto de valor y no como “mero estar” a partir del cual puede surgir la creación. En tanto se asuma el propio desgarró, el simple “estar caído en el suelo” se podrá lograr creaciones culturales y no objetos

pasibles de ser incorporados a la cultura del consumo. El autor realiza esta distinción y afirma que:

“No se remedia el encuentro con lo americano preguntando al indígena cómo es América, ni tampoco en repetir un inveterado folklorismo, como se suele hacer. Hacer esto no es más que cubrir con máscaras la propia y desnuda cara, y elaborar una cultura americana por el lado de afuera, (...) Una cultura americana no ha de consistir en ver alguna vez un cuadro y decir que ese cuadro es americano. Lo americano no es una cosa. Es simplemente la consecuencia de una profunda decisión por lo americano entendido como un despiadado aquí y ahora y, por ende, como un enfrentamiento absoluto consigo mismo” (Kusch, [1976] 2011: 105).

Cabe señalar que este “consigo mismo” no remite a un lugar “originario” o “esencial” en el que podría caerse desde algunas lecturas de Kusch. Se trata de una actitud, de una decisión por lo americano, por el aquí y el ahora, que no está determinado de antemano. Este “aquí y ahora” es el molde simbólico marcado por el suelo, pero es necesario remarcar una vez más que no es un suelo esencial y determinista. No hay algo tal como el “suelo originario” o la “tierra” en sentido de patria que podría derivar en peligrosos nacionalismos. Como bien dice el autor: “No se trata del suelo puesto así como la calle Potosí en Oruro, o Corrientes en Buenos Aires, o la pampa, o el altiplano, sino que se trata de un lastre en el sentido de tener los pies en el suelo, a modo de un punto de apoyo espiritual, pero que nunca logra fotografiarse porque no se lo ve” (Kusch, [1976] 2011: 109).

El suelo es este domicilio pero en sentido existencial, que se mencionaba anteriormente, porque no es la calle en sí, ni una región determinada, sino el sentirse parte de un lugar, porque se es parte de lo que sucede allí, porque “se tienen los pies en el suelo”. Después de todo no hay otra universalidad que la de estar “caído en el suelo” dice el autor. Esto es lo que se encuentra como base compartida y a partir de la cual se desarrollan las diferencias. Los suelos son, sin duda, diversos, pero la condición de ese “ya estar caído en el suelo” se da de modo universal. Sostiene Kusch que:

“ese suelo así enunciado, que no es ni cosa, ni se toca, pero que pesa, es la única respuesta cuando uno se hace la pregunta por la cultura. Él simboliza el margen de arraigo que toda cultura debe tener. Es por eso

que uno pertenece a una cultura y recurre a ella en los momentos críticos para arraigarse y sentir que está con una parte de su ser prendido al suelo. ... De ahí el arraigo, y peor que eso, la necesidad de ese arraigo, porque, si no, no tiene sentido la vida" (Kusch, [1976] 2011: 110).

La cultura para Kusch es paradójica, porque por un lado es la desnudez de la revolución y por el otro la posibilidad de domicilio en el mundo. Sin embargo ambas opciones llevan a la creación, ya que tanto la revolución cultural, como la conciencia de un domicilio en el mundo posibilitan la creación del mundo nuevamente, en función del suelo, del desde dónde, para lograr una cultura propia.

Como bien se señaló, Kusch se pregunta por la cultura en función de la comunicación, del diálogo intercultural. En este sentido pensar las culturas geoculturalmente constituidas implica la posibilidad de un diálogo consciente de las limitaciones y potencialidades del mismo, ya que se reconoce el suelo donde se está. La geocultura se da como una dimensión interna al sujeto y se orienta al diálogo, mientras que la geopolítica se sucede en términos contractualistas, y se enfoca en los enfrentamientos y disputas de poder y territorio. La geopolítica, que es un ámbito también analizado por Kusch, presenta actores ya constituidos, ya sea por factores naturales, como la pertenencia a un país o una nación, o por definiciones científicas, como puede ser considerarse dentro de la burguesía o del proletariado. Lo espacial se estructura en este caso según ordenadores políticos en base a pares de opuestos, como son "amigo-enemigo", "imperio-nación", "centro-periferia". Estos pares de opuestos y particularmente el de "centro-periferia" son considerados obstáculos a la hora de analizar los complejos procesos de constitución de la subjetividad y sobre todo en América Latina, motivo por el cual se toma distancia de los mismos, e incluso en el último capítulo se retoma la antropofagia como una alternativa a la dualidad estructurante de "centro-periferia".

Lo geográfico queda politizado como marco de referencia amplio para la toma de decisiones políticas de sujetos ya constituidos y que deciden en función de una racionalidad instrumental de medios y fines. La cuestión del sujeto, su lugar, su constitución, su opresión y consecuente liberación no puede

cuestionarse bajo estos parámetros, ya que provocaría desorden en este esquema geopolíticamente estructurado.

A diferencia de la perspectiva geopolítica, la geocultura remite sujetos culturales que están siempre en constitución, ya que son sus prácticas culturales las que los definen y redefinen. Sus acciones están orientadas en términos éticos y no técnico-estratégicos, pues el sujeto nunca pierde el centro, el protagonismo.

Enfocado en la perspectiva geopolítica y esencializando en concepto de suelo se corre el riesgo de que se produzca una ontologización del mismo que lleve a esencialismos o a la búsqueda de lo originario, lecturas que son recurrentes de la obra que aquí se trabaja. La esencialización del suelo, de la tierra, de lo originario, de la sangre, ha llevado a fanatismos y genocidios atroces. Por esto se considera que debe tomarse los recaudos necesarios, para que la preponderancia del espacio no se convierta en "espacio vital"<sup>48</sup>. No se puede dejar de lado esta crítica, que señala además que lo específicamente ético, la unicidad, la alteridad, la trascendencia del otro, no se funda en la tierra, sino que debe quedar sin origen y sin fundamento. Este riesgo de ontologización del suelo ha sido, entre otras, una de las preocupaciones de E. Levinas, que expuso tempranamente en su libro *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (1934).

Por otra parte, en relación a las críticas o limitaciones de la propuesta geocultural, Yamandú Acosta señala que las formas de sabiduría popular, cumplen funciones de cohesión y expresión de una realidad humana, pero que no poseen la capacidad de explicación, crítica o autocrítica propias del discurso filosófico. Sin duda no se puede hacer filosofía al margen del tejido crítico de la propia tradición, pero, según Acosta, fundar el saber en la geocultura implicaría no dejar lugar a la crítica o autocrítica (Salas Astrain, 2005:460).

Se considera que esto no es así ya que la filosofía, con su capacidad propia de crítica, se encuentra también en una determinada geocultura; es parte de los

---

<sup>48</sup> La noción de "espacio vital" o *Lebensraum* fue acuñada por el geógrafo alemán Friedrich Ratzel (1844-1904). Implica la relación entre el espacio o territorio y la población, ya que un Estado se garantizaba en función del espacio que poseía para brindar un desarrollo propicio a sus ciudadanos. Esta teoría presentaba fuerte influencia del biologicismo y del naturalismo. Fue utilizada luego para la expansión nazi antes y durante la Segunda Guerra Mundial.

diversos saberes del universo geocultural, pues está marcada por el suelo en el que piensa y habita. J.C. Scannone asume en este sentido el aporte de la geocultura y sostiene que el “en dónde” del arraigo sitúa geoculturalmente la universalidad del saber. Esto no excluye la pregunta por el ser ni el replanteo ético, sino que los ubica en función del suelo. Igualmente sostiene que siempre existe el peligro del “espacio vital”, por lo que considera a la geocultura de manera limitada. (Salas Astrain, 2005:461).

Las críticas aquí expuestas manifiestan el temor a la reproducción de ideologías que pongan en riesgo la libertad y la justicia y puedan culminar en genocidios, guerras o colonizaciones. Si bien son comprensibles los reparos, se acuerda con Mauricio Langón en que estas críticas, de algún modo reducen la geocultura a enfoques que le son extraños, como bien afirma Langón lo reducen: “a un determinismo con acento en lo geográfico; a un “ontologismo” que remite al “pueblo” como realidad sustante; a la “cultura” como reiteración de lo mismo, a la “sabiduría popular” como expresión irreflexiva de este sustrato” (Salas Astrain, 2005:461). De existir este determinismo geográfico se caería sí, en el “espacio vital”, pero en la propuesta de Kusch no se trata de articular el espacio con lo político –en términos de geopolítica- sino con lo cultural<sup>49</sup>.

Reconocer la cultura de los oprimidos como valiosa implica situar a los oprimidos como sujetos de su propia liberación. En la perspectiva geocultural liberador y liberado no se escinden –al igual que las relaciones sociales de reconocimiento legítimo que propone Roig-. Se considera necesaria la continuidad de la vida cultural para el proceso de liberación, aunque la misma vida cultural es también suelo para que las dimensiones teórica y ética se articulen desde la perspectiva geocultural. Reconocer la necesidad de la existencia para la liberación implica aceptar la diversidad cultural, por lo que se aleja de las posibles interpretaciones de etnocidios u ontologizaciones, ya que la tierra no se concibe en términos de posesión ni usurpación, sino como posibilidad del desarrollo de la propia cultura.

---

<sup>49</sup> Otro análisis interesante que ayuda a no ontologizar el suelo, para que no se corra el riesgo de convertirlo en “espacio vital” es el que realiza Arturo Roig en el capítulo ocho de su *Teoría y Crítica* (1981) denominado: “Las ontologías contemporáneas y el problema de nuestra historicidad”.

Con la intención de alejarse del etnocidio, la usurpación, el exterminio es que piensa Kusch en el diálogo intercultural marcado por la geocultura. Uno de los modos de "diálogo", o al menos de encuentro intercultural, es el la fagocitación, que interesa destacar de manera especial, ya que se acerca, al menos metafóricamente, al planteo antropofágico. Kusch presenta su noción de fagocitación como un modo de pensar el contacto entre culturas que se diferencia de la "aculturación". La aculturación es un concepto propuesto, según el autor, por los técnicos de la cultura y que se da en un plano solamente material. Implica un paso de la cultura europea a América, el simple traslado de "objetos" de un lado a otro. Kusch sostiene que esto pudo darse sólo en un plano material, como la vestimenta, la arquitectura, entre otros, pero que si se modifica la perspectiva de análisis se observa que también pudo darse el proceso inverso, o sea la "fagocitación" de lo blanco por lo indígena. Afirma el autor que:

"quizás hubo siempre una acción simultánea de los dos procesos pero nuestros ideales de progresismo nos impiden ver a este último. La fagocitación se da en un terreno de imponderables, en aquel margen de inferioridad de todo lo nuestro, aun de elementos acumulados, respecto a lo europeo, ahí donde adquirimos nuestra personalidad nacional..." (Kusch, [1962] 2012: 174).

Para comprender el planteo de la fagocitación es necesario tener en cuenta dos dimensiones u horizontes que distingue Kusch, a saber, el del *ser* y el del *estar*. El autor sostiene que hay un distanciamiento y un enfrentamiento dialéctico entre ambas. Estas dimensiones presentan una correlación geográfica, ya que la dimensión del *ser* se asienta en la costa y la del *estar* en la sierra. Así el autor desarrolla las características de cada una, identificando al *ser* con la tradición occidental, la libre competencia, la noción de individuo, el mundo del consumo, la tensión de las ciudades, el desamparo del individuo y la imitación de las culturas. En contraposición el *estar* se desarrolla en las sierras e implica la pasividad de una primitiva cultura indígena enraizada en el paisaje. A diferencia de la libre competencia la dimensión del *estar* presenta una economía basada en la distribución de alimentos colectivamente. Se genera una estructura de amparo en la cual intercede la comunidad para ayudar a sus integrantes.



Son dos experiencias distintas de la especie que luchan por prevalecer, pero como la lucha es desigual, la experiencia indígena del *estar* se ha enquistado dentro de la otra. Así por debajo de la cultura dinámica existe, a modo de sustrato, una experiencia colectiva o comunitaria, que permanece ignorada y solo aflora en su aspecto folklórico o etnográfico. Según Kusch, es este “estar debajo” lo que la mantiene en estado puro (Kusch, [1962] 2012: 181). La cultura indígena presenta una solidez, cohesión y persistencia basado en su “mero estar”, pues carece de referencias trascendentes en un mundo de esencias. Se trata de un mero darse, comprometida con su “aquí y ahora”.

Sin embargo, hay un desajuste entre estas dos dimensiones que se manifiesta, por un lado, en lo que se cree ser conscientemente y, por otro, en aquello que se es detrás de la consciencia. Se trata según Kusch, de un afán neurótico, por estar haciendo un país y al mismo tiempo saberse inmaduros y falsos en el propio quehacer.

Esta oposición entre *ser* y *estar* se da al modo de una dialéctica, pero no se puede pensarla como lo hizo Hegel, porque los conceptos que funcionan a modo de síntesis para el filósofo alemán, no cuadran en la situación americana. La síntesis es *Aufhebung*, que significa literalmente elevación, “elevación sobre lo finito”. Kusch se distancia de esta postura pues afirma que:

“esto supone buscar un mejoramiento en el sentido europeo y llevaría a justificar eso que dimos en llamar el *ser* en América. Como todo proceso dialéctico tiene su correlación con la realidad, tomada así en el sentido de buscar la *elevación*, significaría, que nuestra cultura de costa podría imponer su punto de vista mediante la fuerza” (Kusch, [1962] 2012: 185).

Este *ser* de América no es viable ya que para Kusch una perspectiva americana sólo puede sostenerse desde la dimensión del *estar*, ya que este tiene una mayor consistencia vital. Así, a diferencia de la dialéctica, que implica una elevación, una síntesis y una cierta imposición, Kusch propone la fagocitación del *ser* por el *estar*, “ante todo como un ser alguien, fagocitado por un estar aquí” (Kusch, [1962] 2012: 186). La postula como una dialéctica que se realiza en modo inverso al establecido, de una absorción del *ser* por el mero *estar*. Cuando el hombre deja de ser dinámico no cae en la nada, sino que sobrevive, retorna al mero *estar* como refugio. Vale rescatar la pregunta de Kusch acerca de si el mero *estar* no es ese magma vital primario de donde todo

pueda salir de nuevo, naciones, culturas, personajes, etc., en el cual se abren las posibilidades para la creación.

La fagocitación se produce en un terreno invisible, en el plano del instinto, por debajo del umbral de la conciencia histórica, porque la fagocitación opera en la inconsciencia social, al margen de lo que oficialmente se piensa de la cultura y de la civilización.

Vivir consiste desde esta perspectiva en mantener el equilibrio entre el orden y el caos, que son la causa de la transitoriedad de las cosas y ese equilibrio se materializa en una resignada sabiduría o esquemas de tipo mágico. Se necesitan los opuestos para el movimiento, para mantener la tensión. Kusch sostiene que, a diferencia de esto, la cultura occidental suprime de todos los opuestos el lado malo, como si pretendiera que todo fuera orden y en el mismo sentido inmutable y eterno, o sea, que permaneciera sólo el ámbito de *ser*. En cambio para el mundo indígena es natural la fagocitación, ya que "ser alguien" también es transitorio. Como bien afirma el autor: "la fagocitación es una ley primitiva que consiste en que sea natural que haya distensión y que la tensión, como la del *ser*, sea antinatural o circunstancial. El *estar* aquí es previo al *ser* alguien..." (Kusch, [1962] 2012: 191). Destaca además el autor que el *estar* es pasivo y femenino, como lo es toda cultura agraria. Aquí interesa señalar que el Movimiento Antropofágico también rescata lo femenino y llega a reivindicar incluso una cultura matriarcal, aunque no comparten la pasividad de la que habla Kusch, pues el conflicto es el eje de constitución subjetiva y cultural (Cfr. Capítulo cinco).

El *ser*, por el contrario, se vuelve masculino y al hacer cosas para tener consistencia, crea ciudades, objetos, utensilios y agrade todo aquello que no responda a su fin. Por esto mismo Kusch considera que el *ser* es fagocitable, como todo aquello que tiene una actitud absoluta y que no tiene raíces en la vida. El *ser* no puede darse sin el *estar* porque surge de este último. El *estar* le brinda los elementos que necesita para ponerse en marcha, para generar tensión. El problema es que esta tensión no sólo genera destrucción –como las guerras– sino que además como se aferra a las ciudades y a los objetos produce la pérdida de sentido de una vida simple, sin mercancías, sin ciudad.

Occidente no tiene y no ha aprendido a buscar el mero *estar* donde pueda disolver su tensión, ya que faltan formas sociales o políticas que posibiliten esa disolución y la transformen en vida. En este punto se considera que una vez más el planteo de Kusch se acerca al de la antropofagia. Se da una priorización de la vida, en el sentido más simple del *estar*, de vivirla, de asumir las tensiones y los conflictos para acrecentar la vida, para que surjan novedades. Tanto Kusch como la antropofagia si bien presentan una fuerte crítica a occidente rescatan determinados momentos y pensadores que pudieron vislumbrar el *estar* o que lograron resquebrajar el pensamiento dominante. Afirma Kusch que "algunos intentaron entrever una conciencia del *estar*. Lo hizo Klages cuando habla del retorno a la vida, Jaspers con su sentido de la historia, el mismo Marx a través de su comunismo y Freud que roza uno de los elementos más importantes del mero *estar*" (Kusch, [1962] 2012: 194). Enfatiza que sobre todo Marx y Freud señalan los elementos claves del *estar* que son el sexo y la comunidad. Estos elementos son el síntoma de que la especie vuelve al *estar* para prevenir la decadencia de la "gran aventura intelectual" que había emprendido occidente. Hay un retorno al fruto, a la vida, a la comunidad, que fue sacrificada por la estructura de desamparo impuesta por el individualismo. No obstante, aun a pesar del esfuerzo de estos pensadores que pretendían modificar la tendencia occidental, los mismos fueron reasumidos por el pensamiento burgués, para la utilidad de la pequeña historia europea. Como bien sostiene Kusch: "así tenemos un psicoanálisis que sólo sirve para adaptar a los rezagados al mundo de los mercaderes y un comunismo que en Rusia está al servicio de una clase media con intenciones profundamente burguesas" (Kusch, [1962] 2012: 194).<sup>50</sup> Estas doctrinas son utilizadas para lograr una adaptación a un estado de cosas creado y promovido por la burguesía, por lo que dejan de ser críticas a lo establecido y se convierten en soluciones acomodaticias para algunos excluidos del sistema. Se adapta al paciente o al individuo a ámbitos opuestos a sus intereses vitales, para incorporarlo a lo establecido. Esta situación produce una neurosis pues el sujeto no logra

---

<sup>50</sup> Lo mismo sucede en el Movimiento Antropofágico y es la denuncia de Suely Rolnik, ya que la flexibilidad desarrollada por la vanguardia a principios del siglo XX fue cooptada por el Capitalismo Mundial Integrado. Cfr. capítulo cinco.

adaptarse a vivir solamente en el plano del *ser*. Se necesitan formas expresivas que desahoguen la dimensión del *estar*, que sin duda son excluidas de las formas y los lenguajes oficiales, se las segrega tildándoselas de incongruentes, incoherentes, enfermas. Este mismo análisis se hace presente en Foucault y sus estudios acerca de la locura o las cárceles, entre otros. En este punto aparece la fagocitación para Kusch,

“no sólo porque psicoanálisis y comunismo retoman los problemas del mero *estar*, sino porque la sociedad europea se halla sobrecargada de elementos que malversan esas dos experiencias. Pero como esto no puede mantenerse hasta el fin, es natural que el mero *estar* se restablezca por otro conducto. Y ese otro conducto ya estaría dado en las revueltas obreras, en el existencialismo o en la misma debilidad de la burguesía actual... ¿será que el europeo busca hoy, su mero *estar*, que nunca planteó y que por lo tanto no llegó a aprehender?” (Kusch, [1962] 2012: 197).

El mero *estar* enseña que el *ser* es una simple transición, pero no un estado permanente. De igual modo no son los pensadores o intelectuales los que pueden llevar adelante esta fagocitación, sino el pueblo, la masa, las mayorías, siempre y cuando éstas logren hacerse cargo de las estructuras importadas por la minoría burguesa. Sin embargo esto no implica una apropiación material, no se trata del ámbito de los objetos, sino de la intimidad de cada uno, ya que la fagocitación se da en ese ámbito. Cuando se logra fagocitar el *ser*, se asume un *estar* firmemente aquí, en el terreno de la comunidad y del fruto.

En este sentido se considera que geocultura y fagocitación son conceptos que aportan para pensar la cultura desde una perspectiva intercultural, pues sitúan el pensamiento en su suelo, en su molde simbólico como marco para comunicarse con la alteridad. Pero se propone este marco como un rescate de la dimensión del *estar*. Si bien desde la perspectiva que se asume en esta tesis se considera que la postura de Kusch a veces resulta un tanto dicotómica, su propuesta incita a pensar en función de nuevas dimensiones. Su rescate del espacio, como estructura simbólica que moldea la existencia, la dimensión básica y existencial del “estar caído en el suelo”, de pensar desde abajo, desde lo inmediato, en función de una comunidad con la que se comparte la vida, son aportes que resulta necesario destacar. El *estar* que fagocita al *ser* se ha presentado en diferentes momentos y bajo diferentes representaciones que el

autor señala oportunamente. En la presente investigación se considera que una de esas dimensiones y que de hecho Kusch analiza en diversos momentos es el arte. El arte no en función de mercado de consumo, como objeto de valor, sino como resistencia de este *estar* que marca su dimensión vital, inconsciente, impulsiva, comunitaria, política, crítica, entre otras. Junto con Marx, Freud y Jaspers es importante destacar a Nietzsche como otro pensador que busca agrietar el pensamiento occidental del "ser alguien". Nietzsche enfatiza que ya no hay valores eternos y trascendentes que fundamenten al "ser alguien", sino más bien lucha de fuerzas de la vida que quiere más vida, pero que se expresan a través del arte, ya que el hombre es un animal artístico. (Cfr. Capítulo 4.2: El arte como estimulación de la fuerza creadora)

Por lo desarrollado aquí es que resulta importante rescatar estos dos conceptos y abrir la potencialidad de los mismos, señalando sus peligros y limitaciones, ya que son frecuentes las lecturas sobre Kusch que llevan a posturas esencialistas, pero también son diversas las potencialidades y aperturas que conceptos como el de geocultura y fagocitación pueden propiciar. En alguna de estas posibles aperturas se inscribe esta tesis.

## **2.4 Reflexiones generales**

A modo de conclusión de este capítulo se considera que las posturas analizadas ayudan a comprender que la cultura, al menos desde una perspectiva filosófica, se sucede en un marco de tensión. Si bien los autores presentas planteos diversos se sostiene que, de alguna manera, logran manifestar la cultura envuelta en esta dicotomía de permanencia y cambio, de identidad esencial e identidad flexible, de ser y estar, unidad y multiplicidad entre otras tantas, pero que, a fin de cuentas, pueden reducirse al mismo esquema conflictivo.

En este sentido resulta central el análisis exhaustivo que realiza Ricardo Maliandi al señalar el origen conflictivo de la cultura y cómo esta estructura

conflictiva de origen se mantiene y agudiza en su desarrollo. No se trata, como se señaló anteriormente, de sostener una ontologización del conflicto, ni pensar que todo es o debería ser conflictivo, pero resulta necesario este análisis a modo de matriz de la cultura. Cabe destacar la tendencia, que el propio Maliandi señala, a la resolución del conflicto, aunque esto no modifique esta matriz de conflictividad.

En cuanto a Fernet-Betancourt resulta importante poner en valor su esfuerzo para mostrar la cultura como histórica y contingente y superar así la concepción de cultura como contenedor de objetos pero en compartimentos estancos que no entran en contacto, más que, a veces, en sus bordes. La vinculación entre cultura e identidad resulta clave para analizar la tensión entre la necesaria definición identitaria y cultural y la flexibilidad y enriquecimiento en función de la presencia de la alteridad. Se trata de lograr desarrollar una biografía, pero sin que esto se convierta en procesos de esencialización de las identidades o culturas. El autor señala de manera clara las luchas de poder que se dan al interior de una cultura y también exteriormente, en función de la hegemonía mundial que impone determinados particularismos bajo improntas universales. Este canon es el que pretende criticar y por ello su análisis genealógico. Resulta central además, el señalamiento acerca del uso político de las identidades o culturas, que al asumir una perspectiva esencialista logran obtener determinados beneficios. Este tipo de usos implica un retroceso en el camino de diálogos y aperturas desde una perspectiva intercultural.

Por último Rodolfo Kusch ayuda a comprender la cultura como baluarte simbólico, como domicilio existencial, como un modo de estar, ya caído en el suelo. En este sentido además de la comprensión de cultura como perspectiva que se rescata de Fernet-Betancourt y de la acción humana que suple la falta del hombre como ser imperfecto, como señala Maliandi, es importante destacar específicamente la impronta geográfica –existencial- que destaca Kusch. Se trata de una defensa existencial frente a lo nuevo, defensa que puede comprenderse como este relato biográfico que piensa Fernet-Betancourt. Es necesaria una cierta identidad, pero siempre se está abierto al otro, al diálogo

intercultural, aunque esto represente una cierta amenaza de pérdida de la identidad, al menos en el estado en que se encuentra. Es por ello que Kusch destaca que se trata de una decisión por el mero estar, por el aquí y ahora que impulsa a crear desde perspectivas propias. Crear una y otra vez, porque permanece el conflicto y porque ser alguien también es transitorio. Lo único "fijo" y fundante es el suelo, pues ya no se puede "caer más". La tensión entre la universalidad y la particularidad se resuelve, en alguna medida, cuando se asume que la universalidad implica que todos están ya caídos, aunque los suelos sean diversos, aunque la deformación que se realice de lo absoluto varíe en cada caso. Esta es la decisión existencial que implica la cultura, para que no se convierta en un mero consumo, en la folklorización que tanto Fernet-Betancourt como Kusch buscan combatir. Si se asume la cultura como geocultura se avanza en el programa de la filosofía intercultural, ya que este pretende poner en relevancia el contexto, el lugar, el "desde dónde" se piensa.

Por último, interesa señalar que la propuesta de la "fagocitación" ayuda a seguir pensando la antropofagia como un caso de interculturalidad, como aquel encuentro en el que el "estar" fagocita al "ser" y se produce algo nuevo, una nueva creación, de un absoluto propio, de una cultura propia. No se trata del mero traspaso de objetos, de una "aculturación" en sentido laxo, sino de esta fusión, en la que la decisión comprometida por el aquí y el ahora cobra un rol fundamental.

## **CAPITULO 3. La propuesta intercultural**

En este capítulo se desarrolla la propuesta de la filosofía intercultural en la cual se enmarca esta tesis. Si bien, como ya se ha venido anticipando y como se explicitó en la introducción, se centra el análisis en el planteo de Raúl Fonet-Betancourt, el mismo fue elegido fruto de un recorrido conceptual, que es el que se pretende explicitar aquí. Primero se presenta la tensión entre el multiculturalismo y la interculturalidad (3.1). Seguidamente se desarrolla la propuesta de la filosofía intercultural de Fonet-Betancourt, mostrando sus conceptualizaciones fundamentales y algunos desplazamientos que se generan en su pensamiento para culminar en su propuesta intercultural (3.2).

En un tercer momento se aborda el núcleo teoría-praxis para pensar una revinculación del mismo en clave intercultural (3.3). Por último como se considera que una de las temáticas fundamentales de la filosofía intercultural es el problema del otro, se intenta una conceptualización desde una perspectiva levinasiana, ya que la misma se encuentra de alguna manera supuesta en esta tesis (3.4). En última instancia se esbozan algunas conclusiones y críticas acerca de las temáticas desarrolladas (3.5).

### **3.1. Aspectos de la tensión multiculturalismo-interculturalidad**

En torno a los diversos problemas acuciantes en el mundo de hoy, se podría sostener que uno de los más profundos, estructurales y complejos es el de la convivencia con el otro. Realidad que interpela cada vez con más agudeza debido a los desplazamientos de personas y reestructuraciones geopolíticas y tecnológicas impuestas por la globalización.

En un mundo cada vez más cercano, más intercomunicado, más relacionado en tanto un todo, cabe preguntarse seriamente cuán cerca se está. ¿Qué relaciones se establecen realmente y de qué modo? ¿Se está verdaderamente comunicado, más aún "intercomunicados"? Más allá de las diferentes posturas



ante estas preguntas, se considera que hay una interrogación fundamental, y es la pregunta por el otro. ¿De quién se está cada vez más cerca? ¿Con quién se produce una comunicación cada vez con más fluidez debido al auge de las tecnologías? ¿Hay en definitiva un otro realmente existente distinto de uno, o todos están confundidos en "lo mismo"?

El tema que persiste atrás de esto es el de la diversidad de culturas, que por un lado parece desaparecer producto de una mundialización "homogénea" apostando a la transculturalidad; pero que por otro estalla en un sinnúmero de manifestaciones, que de hecho se radicalizan. Frente a un mundo cada vez más "unido" se alzan grupos que tienden a la etnización radical cayendo así en fundamentalismos, cuestión que fue analizada en el capítulo anterior sobre todo desde el planteo de Fernet-Betancourt.

El desafío, en ambos casos, no es simplemente el de una coexistencia pacífica. Lograr conformar una estabilidad donde cada cual mantenga su identidad y su cultura, sin avasallar al otro, es un eje de lo que se podría denominar multiculturalismo. El reto consiste en relacionarse en medio de la inestabilidad ínsita en la cual uno se encuentra, intentar no sólo "residir" en un lugar común, sino con-vivir, vivir con otro, habitar con, pero en el sentido de compartir un *habitus*. *Habitus* que aparece cada vez más desligado de un territorio, donde las fronteras se desdibujan debido a múltiples causas.

La crisis del Estado-Nación parece postular una escisión entre una diversidad de culturas nacionales y una única cultura republicana y por ello mismo universal, que debería reflatarse. El problema de la disyuntiva es que ambos casos se mantendrían en la lógica que la globalización, que con su capitalismo multinacional pretende imponer. Tanto la perpetuación de lo mismo -en tanto única cultura posible- como la radicalización de lo diferente, -en tanto etnocentrismos que plantean el retorno a las raíces, hacia sí mismos- pertenecen al mismo círculo del cual se busca salir. En el afán de un mundo globalizado con un acceso supuestamente universal, y en la contrapartida de las resistencias minoritarias que muchas veces caen en fundamentalismos, se

permanece atrapado en esta lógica que olvida o niega al otro y a uno mismo en tanto otro.

Slavoj Žižek, en uno de sus lúcidos análisis sostiene que:

“la forma universal del Estado-Nación constituye un equilibrio precario, temporario, entre la relación con una Cosa étnica en particular (el patriotismo, pro patria mori, etc.) y la función potencialmente universal del mercado. Lo que le posibilita afirmar más adelante que esa mancha de raíces particulares es la pantalla fantasmática que oculta el hecho de que el sujeto carece completamente de raíces, que su posición verdadera es el vacío de universalidad” (Jameson y Žižek, 1998: 157).

Si bien las temáticas planteadas y las que se derivan a partir de éstas son muchas, la idea es centrarse, para intentar comprender este proceso, en algunos aportes sobre el debate de la multiculturalidad y sus alternativas, ya que se considera que desde aquí puede visualizarse un cierto mapa de la cuestión.

En un sentido general es posible comprender al “multiculturalismo” en tres dimensiones: el fenómeno, las prácticas y las teorías. Como *fenómeno* alude a la coexistencia en un Estado de grupos humanos pertenecientes a culturas diferentes. También puede referirse a *prácticas* gestionadas desde una voluntad multicultural democrática de participación y/o representación de tales grupos y de los individuos que los integran en diversas instancias de la existencia social y política. Por último, se encuentra un conjunto de *teorías* políticas y filosóficas, principalmente, que se autodenominan o son denominadas multiculturalistas (Colom, 1998:12) Si bien las tres dimensiones podrían pensarse como parte de una misma totalidad, aquí se hace referencia exclusivamente a las teorías multiculturalistas, que se piensa son las que explican y en alguna medida sostienen o fundamentan a las prácticas y los fenómenos –aunque siempre se interrelacionen de manera dialéctica-.

Cabe aclarar que la tematización del multiculturalismo surge predominantemente en un contexto teórico y político liberal, donde se muestra la tensión entre la libertad particular de los individuos y las prerrogativas estatales, (cuestión que fue analizada en el capítulo uno, con el planteo del

reconocimiento que propone Charles Taylor). La mayoría de las corrientes liberales definen y practican el multiculturalismo partiendo de dos premisas interrelacionadas: a) como los miembros de las diferentes culturas en tanto seres humanos son moralmente iguales, y b) que es necesario considerar y respetar las diferentes identidades o pertenencias culturales como constitutivas del bienestar y de las identidades individuales (Bonilla, 2013b:2)

Lo singular del multiculturalismo, es que, a diferencia de otros discursos modernos, apela al pluralismo en tanto reconocimiento de minorías, que en menor o mayor medida, por el hecho de residir en un territorio determinado son parte de una supuesta unidad, que debe fortalecerse en pro de una identidad común. Aquí hay un cierto avance, ya que la base desde la cual se parte es plural, pues son las diferencias las que se postulan como base del problema, para asumirlas o no.

La tensión que aquí se marca -y su equilibrio en consecuencia bastante riesgoso- es entre el pluralismo y la unidad. Diferentes propuestas concretas se han esbozado frente al problema de cómo conciliarla ético-políticamente en términos de construcción de identidad y ciudadanía. Propuestas que han marcado las construcciones nacionales, y que aún hoy siguen sopesando en la conformación de una determinada cosmovisión e identidad. Se piensa por ejemplo en las teorías del *Canadian mosaic*, o del *Melting pot* estadounidense, cuya traducción como *Crisol de razas* jugó un importante rol en la "Generación argentina del Ochenta" y a partir de allí en la construcción nacional. Mosaico agregacionista que se contrapone al crisol asimilacionista desde la concepción de N. Bilbeny. De ambas se toma distancia como se verá más adelante.

En el marco de la filosofía y la teoría política, los canadienses (no casualmente) Charles Taylor y Will Kymlicka, aparecen como los fundadores de los estudios sobre multiculturalismo. El primero apunta específicamente al reconocimiento – cuestión que se analizó en el capítulo uno- y Kymlicka, postula un "culturalismo liberal". Más allá de la perspectiva que adopta cada uno, ambos sostienen una noción esencialista de la cultura, como algo invariable y estanco, haciéndole

honor a este "mosaico canadiense". Figura que da la idea de fijeza y estabilidad, mientras cada parte encaje en su sitio.

Taylor entiende el derecho a la identidad cultural –y más aún-, moral y al reconocimiento de la misma en términos de mera "*survivance*" (supervivencia a través de las generaciones). De este modo descuida el diálogo en su significación básica aunque lo invoque, puesto que olvida las mediaciones que éste puede llegar a establecer y que de algún modo redundan en cambios en la producción de la subjetividad y de las identidades culturales de origen (Cfr. Bonilla, 2013b: 9).

Por su parte, Kymlicka con su modelo de culturalismo liberal pretende hacerse cargo del abismo existente entre la teoría política liberal, declamativamente igualitaria, y la realidad de las democracias liberales mismas que, en términos generales, se han debido implicar "en cuestiones relacionadas con la nacionalidad y los derechos de las minorías" (Kymlicka, 2003: 14). Postula así una ciudadanía ampliada, a modo de *desideratum*, como un "ideal normativo democrático" de participación plena e igualitaria de todos los individuos en los procesos políticos. Frente al auge del pluralismo, Kymlicka incita a pensar en el modo en que fue construida, o en la pretensión cuando menos, de una identidad común, sosteniendo que muchas minorías no fueron tomadas en cuenta, debido a sistemas de poder. Retoma así de Iris M. Young el concepto de "ciudadanía diferenciada" en el intento de suplir la marginación de las minorías, e integrarlas a la comunidad a partir de su identificación grupal. Dentro de las minorías distingue el autor a su vez las minorías nacionales, de las de otros grupos, de mujeres, pobres, minorías raciales, sexuales, etc. Lo que implica que a su vez los derechos que se les otorgarían en respuesta a sus demandas serían diferentes. Derechos de autogobierno para las minorías nacionales, derechos poliétnicos para las comunidades de inmigrantes y derechos especiales de representación política a estos otros grupos que piden una mayor inclusión en la comunidad político-social. Kymlicka intenta dar una respuesta a la tensión entre pluralismo y unidad, entre liberalismo y comunitarismo, abogando, por un lado, por la representación por grupos, en

tanto posibilita canales de representación a minorías oprimidas –aunque aclara expresamente que este tipo de representación “no es intrínsecamente iliberal o antidemocrática” (Kymlicka, 1996: 208). Por otro lado sostiene no un comunitarismo, sino lo que él denomina un “individualismo igualitarista liberal”. Esta postura sería compatible con la diversidad de culturas, porque sobre todo afirma que se trataría de “gestionar” las diferencias de forma pacífica y justa en los límites del Estado Nacional (aunque adoptara la forma de una federación multinacional). Reaparece así en un contexto liberal la idea de una “cultura nacional en tanto ésta proporciona a la gente un contexto de elección significativo, sin limitar su capacidad para cuestionar determinados valores o creencias” (Kymlicka, 1996: 132). Para que los derechos de las minorías nacionales jueguen un papel valioso dentro de una teoría de la justicia liberal, los liberales deberían asegurar la igualdad en dos direcciones: la igualdad entre los grupos y la libertad y la igualdad dentro de los grupos mismos (Kymlicka, 1996: 266).

Sendas afirmaciones del autor, presentan varias objeciones que podrían parecer más bien sutilezas, pero que en el fondo son serios inconvenientes al momento de repensar una sociedad distinta. Una de ellas es el hecho de que una “cultura nacional” no presenta un “contexto de elección significativo” sin más, donde cualquier persona puede cuestionar los valores y creencias que se sostienen. No se pretende sostener con esta crítica la perimida idea de la tabula rasa, completamente pasiva, a la que simplemente le incorporan datos, conocimientos, creencias, etc. Pero no se deja de remarcar por ello la dificultad de crítica hacia el sistema imperante, y la mucho más dificultosa coexistencia de diferentes contextos de elección igualmente significativos, situación que de hecho no es habitualmente permitida. También parece importante remarcar una vez más, que con un modelo liberal no es tan sencillo garantizar –o no lo ha sido hasta ahora- la igualdad entre los grupos, y menos aun dentro de los grupos mismos. En los modelos liberales las minorías han sido sojuzgadas, proscritas o en el mejor de los casos asimiladas. La asimetría siempre se ha presentado como parte del sistema y subsiste la tensión irresuelta igualdad-

libertad como base de las teorías político, económico, sociales. Dentro del liberalismo las minorías no han sido diferentes, sino desiguales.

Finalmente lo que interesa recalcar es que más allá del esfuerzo de las perspectivas multiculturalistas de integrar a las minorías y de generar una mayor igualdad en términos de ciudadanía o de reconocimiento cultural, el problema persiste puesto que a lo sumo se tolera la diferencia, se respeta a lo distinto, se coexiste, pero no se va más allá de esa "frontera". No se apuesta desde esta perspectiva a un verdadero diálogo con el otro, a una real comunicación, a un concreto acercamiento. Tanto la multiplicidad de culturas yuxtapuestas o simplemente coexistentes, como la unificación monocultural persisten en la misma lógica de aislamiento u olvido del otro y de la propia diferencia.

Frente a ello se considera la interculturalidad como una alternativa realmente diferente, que no sólo tiene en cuenta la diferencia o la multiplicidad de culturas, sino que asume el desafío del encuentro con el otro. El otro aquí ya no es un término abstracto, o una realidad un tanto vaga, sino que es una mirada que interpela. La exterioridad del otro se pone delante, y sin evadirla, se toma el riesgo de entrecruzar miradas. El rostro del otro, desde una perspectiva levinasiana, se hace presente y demanda.

Del mismo modo que sucede con el multiculturalismo, es posible encontrar diferentes posiciones de lo que la interculturalidad implica; desde las relaciones públicas, la ética empresarial o los efectos de esta en los mercados. No obstante se pretende hacer hincapié en las teorías que intentan comprender el estado de cosas, y dentro de ellas aquellas que postulan una interculturalidad más radical. Igualmente, no se desconocen algunas otras posturas como son las de L. Olivé, N. Bilbeny o J. Seibold, que si bien hacen camino en la temática, continúan con postulados más esencialistas, asimilacionistas o integracionistas.

Por ello se remite fundamentalmente a autores como Fernet-Betancourt, Josef Estermann o Heinz Kimmerle, ya que definen la cultura como algo cambiante,

permeable, producto de la historicidad y fragilidad humana, y sin duda alguna de su interacción con el otro. Pero la distinción aquí es entre la necesidad lógica y la necesidad real del otro (Fornet-Betancourt, 2001:14). La filosofía intercultural se erige como una reflexión sobre las condiciones y los límites de un diálogo entre las culturas, al que denominan propiamente *polílogo*, para evitar confusiones con algunas tradiciones dialógicas –o mejor, dialécticas, tanto excluyentes como superadoras o “armonizadoras”- del pensamiento occidental (Estermann, 1998: 9). Dos experiencias se citan como fundamentales para el nacimiento de la filosofía intercultural: la conciencia creciente de la condicionalidad cultural de la filosofía, que llegó al extremo del etnocentrismo en la tradición dominante de la filosofía occidental, y las tendencias actuales, contradictorias entre sí, del proceso acelerado de la globalización cultural por medio de una supercultura económica y comunicacional por un lado, y el incremento de conflictos y de guerras alimentadas por razones étnicas y culturales, por otro (Estermann, 1998: 30).

La filosofía intercultural brota de un pensamiento que se sabe gravitado por una cultura, y, desde ahí, no sólo tolera “otros” pensares, sino que busca solidarizarse con ellos. Pues concibe que precisamente mediante el reconocimiento de ellos como “mundos propios”, es posible el diálogo que consolida y que genera una apertura real a lo universal. Sólo en el reconocimiento de ese “otro”, considerándolo no como una entidad metafísica absoluta, sino como proceso histórico abierto, como una visión de mundo diferente que tiene algo para decir, sólo desde esta interacción se puede construir “lo propio”, conservando siempre “huellas” de aquella interacción. Así Fornet-Betancourt promueve:

“la creación de un movimiento para organizar económica, política, social y culturalmente la «unión ecuménica de los pueblos y culturas» que, para la afirmación o realización de su identidad, no requieren la negación del otro —sea que se conciba como una cultura, una porción de la naturaleza— ya que en su matriz cultural se encuentra inscrita ‘una vocación universalista de acogida al otro’ que actualmente resuena con fuerza renovada” (Fornet-Betancourt, 1998: 394).

De esta manera se opone a la lógica dominante de exclusión -mantenida por la globalización neoliberal- "la fuerza del espíritu de una cultura" que es capaz de hacer un lugar al extraño, al otro, al diferente; y se convoca a un "universalismo inclusivista" —cuyo crecimiento se da sin la necesidad de reducir, ni dominar— y va mundializándose mediante un proceso gradual en el que intervienen las disposiciones de la cordialidad, la hospitalidad y la simpatía. En donde todas las culturas se saben respetadas como *sujetos* y, por ello, con la posibilidad de "transformarse mutuamente", desechando el temor al colonialismo y al fundamentalismo.

### **3.2. Raúl Fonet-Betancourt: acercamiento a su itinerario intelectual**

Se presenta seguidamente la propuesta de Raúl Fonet-Betancourt ya que se considera importante profundizarla en función de la elección teórica realizada. El autor transcurrió distintas etapas bajo diferentes inflexiones teóricas. Podría discutirse la clasificación o los límites de las mismas, pero lo central aquí es cómo ese recorrido fue confluyendo en lo que hoy postula como filosofía intercultural y de qué modo se presenta actualmente esta nueva cosmovisión. Se realiza una revisión de su pensamiento para posibilitar la comprensión del estado más acabado de su filosofía intercultural, que se considera se va anticipando en sus desarrollos. Se presentan entonces algunas categorías que el autor trabaja previamente a su propuesta intercultural.

Fonet-Betancourt inicia su formación en el ámbito de la fenomenología europea contemporánea, intentado articular los problemas éticos y axiológicos en el marco del concepto "hombre-historia". (Cfr. *De la ontología fenomenológica-existencial a la concepción marxista de la historia* (1978))<sup>51</sup>. Su primera preocupación con respecto a la Filosofía Latinoamericana es acerca de la existencia o no de la misma, en consonancia con las inquietudes de la época (Cfr. "La pregunta por la filosofía latinoamericana" (1989))<sup>52</sup>. Realiza este

---

<sup>51</sup> Fonet-Betancourt, R. (1978), *De la ontología a la fenomenológica-existencial a la concepción marxista de la historia*. Salamanca: Editorial de la Universidad de Salamanca.

<sup>52</sup> Cfr. Fonet-Betancourt, R. (1989), "La pregunta por la filosofía latinoamericana" en *Diálogo Filosófico* 13, 52-71.



cuestionamiento desde una concepción de filosofía entendida como "un quehacer esencialmente humano" y cuya dirección se orienta hacia "una forma de realizar anticipadamente la verdad del hombre". Junto a esta noción se encuentra una de las categorías que articula todo su pensamiento, la *dimensión histórica* que "codetermina sus formas de manifestarse" (Fornet-Betancourt, 1985a:31-33). No obstante, esta categoría no se erige como central aún, ya que no pasa de ser una simple coordenada para *situar* la filosofía, que no afecta de forma directa y concreta a la formulación explícita de la misma. Subyace aquí una única noción de lo que es la filosofía, cuyo parámetro es la filosofía europea. Esta es, en un primer momento, la filosofía *universal* que toma como modelo Fornet-Betancourt, y que considera como *la* filosofía. Si bien admite cierta modificación en sus formas, ésta no alcanza a incidir de manera radical y, por lo tanto, la filosofía permanece siempre igual en su conformación. De hecho percibe algunos de los cuestionamientos de la Filosofía de la Liberación con respecto a las situaciones socio-históricas como un "privar" a la filosofía de su dimensión esencial.

Aunque la Filosofía Hispanoamericana se sitúe no será más que "simplemente filosofía", puesto que este preguntar por la situación forma parte de las posibilidades de lo "esencialmente humano", desde su perspectiva esencial y universal. Reserva entonces los "particularismos" para las Ciencias Humanas, ya que la pregunta por el contexto específico de lo latinoamericano no varía en nada esta concepción esencial de la "simplemente filosofía". Es posible recalcar aquí que si bien introduce la categoría de dimensión histórica, ésta no recalca realmente en su pensamiento ya que se observa una distancia importante entre el filosofar y la situación socio-histórica concreta. El problema radica en que la dimensión histórica que plantea el autor en esta etapa, sigue permaneciendo como algo exterior a la temática que se plantea, como si lo pensara a modo de recipiente, pero no como algo que conforma o atraviesa al planteo mismo<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Cfr. Fornet-Betancourt, R. (1985a), *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires: FEPAI.

En una profundización de la Filosofía Latinoamericana, en la década del ochenta, con una Filosofía y Teología de la Liberación completamente arraigada en el pensar latinoamericano, con un importante cambio en el sujeto agente de la historia –el pueblo como sujeto histórico de la cultura revolucionaria-, con un condicionamiento cultural y una *location* ya conscientemente descubierta (Fornet-Betancourt, 2004a, 129-136), la pregunta por la filosofía latinoamericana cobra un nuevo sentido. Esto lo lleva a Fornet-Betancourt a un relectura de las principales fuentes y autores para comprender la problemática con mayor profundidad y construir una postura personal frente a los debates contemporáneos.

En este desentrañar la pregunta por la filosofía latinoamericana logra el autor identificar aquellas características propias que la han ido conformando gradualmente a través de sus diferentes tradiciones, líneas de pensamiento y carácter, como así también su metodología y función. Avocado entonces al estudio de la Filosofía de la Liberación concluye Fornet-Betancourt que ésta es un modelo que explicita y sistematiza el problema de la contextualización e inculturación de la filosofía latinoamericana. Ya que ella se articula *desde* el contexto y la cultura latinoamericana (Fornet-Betancourt, 1985a:26-33/ 1985a 322-323), desplazando así la costumbre de hablar sólo *en, sobre o para* América (Fornet-Betancourt, 1994b: 16). Sostiene también que en ésta se ha logrado la autoconciencia necesaria que le permite entablar una discusión, en pie de igualdad, con la filosofía europea, a la par que se constituye en un desafío abierto frente a su pretendida universalidad (Fornet-Betancourt, 1987: 185-235). En el encuentro con la Filosofía de la Liberación Fornet-Betancourt forja un corpus filosófico que, aunque se modifica con el tiempo, tiene su base en las categorías de “contextualización” e “inculturación”. Admitiendo la influencia de un doble descentramiento referidos respectivamente a la razón filosófica (inserción y compromiso en la praxis histórica, focalizando al pobre como sujeto de la reflexión filosófica) y al rol del filósofo (relativización de la propia postura, para una escucha abierta de la comunidad que construya el pensamiento como servicio y liberación).

---

Fornet-Betancourt advierte la centralidad de la definición de la filosofía, puesto que según se defina la naturaleza de la misma, es lo que se tendrá en consideración. Este es el momento donde se decide de antemano el ingreso o no de diversas tradiciones y pensamientos, y en función de este acto se les concede un mayor o menor reconocimiento y legitimidad (Fornet-Betancourt, 1988: 437-455; 1989: 522-71). A partir de este esclarecimiento, el autor plantea la necesidad de reestructurar la filosofía, puesto que al abrirse a otras fuentes como la ciencia y a la sabiduría popular (cuentos, mitos, leyendas, etc) se hace ineludible la creación de una nueva metodología. Esta modificación metodológica implica –entre otras– arrancar la pregunta de lo que resulta culturalmente extraño del “dominio exclusivo de los conceptos; y procurar entenderla también como pregunta que apunta a la comprensión del otro en su vida y en su corporalidad. El intercambio tendría que abarcar formas histórico-concretas de trato con la vida, desde el comercio hasta el culto” (Fornet-Betancourt, 1994b:25). En este proceso se observa que es una filosofía que se caracteriza porque *descentra, replantea, relativiza y se arraiga*; pero que no se confunde aquí con una relativización posmoderna, sino que implica historizar el problema hermenéutico. En palabras de Fornet-Betancourt:

“implica la radical revisión de la actual formación de la racionalidad que nos sirve de base para nuestra comprensión del mundo y de la historia; revisión que apuntaría concretamente al descubrimiento de posibles unilateralidades que afectan aun nuestros modelos filosóficos teóricos tenidos por universales” (Fornet-Betancourt, 1994b: 19).

Raúl Fornet-Betancourt emprende así una línea de crítica a la filosofía europea eurocéntrica y su pretendida universalidad, manteniendo como trasfondo la crítica de Martí a la universalidad (Fornet-Betancourt, 1978:223-249/ 1994a:43-45/1995:127-133 y Martí, 1891). Postula en consecuencia, como uno de los principios de su pensamiento el descentramiento de la reflexión filosófica de todo posible centro predominante, ya que por la contextualización previamente asumida, se advierte la *historicidad del logos*, cuyo objetivo es poder afrontar problemas reales y específicos (Fornet-Betancourt, 1994b:12-14). No obstante, al asumir plenamente el desafío y radicalizar su perspectiva cae en la cuenta de que es necesario otro punto de partida, ya no la inculturación y

contextualización de la filosofía. Fernet-Betancourt adopta, en un primer momento, el concepto alternativo de "inter-trasculturación", para finalmente arribar al de "interculturalidad", pues éste define su punto de vista de un modo más acabado.

El tránsito de la "inter-trasculturación" a la interculturalidad", se debe a la consideración de que la categoría de inculturación, no es "suficientemente radical como para poder constituirse en la base para lograr el giro innovador que está requiriendo la filosofía frente a la nueva constelación de saberes y culturas que determinan hoy nuestra imagen de mundo" (Fernet-Betancourt, 1994b:32). Inclusive, alberga la sospecha de que tal inculturación opera con un *logos* todavía unilateralmente orientado y que "puede esconder la tendencia a limitar la creatividad o potencialidad filosófica en las culturas no occidentales" (Fernet-Betancourt, 1994b: 18). Dicha limitación incide y afecta en un nivel decisivo la construcción de la filosofía pues con ello se impide "liberar al *logos* de toda estructura de racionalidad para que pueda manifestarse en su estructura originaria de potencialidad polifónica" (Fernet-Betancourt, 1994b: 33). Ya que si bien la inculturación afirma la historicidad del *logos*, la estructura fundamental de esa racionalidad tradicionalmente occidental permanece intocable. Este núcleo que se resguarda es lo que critica el autor, puesto que él pretende no admitir ninguna forma de *logos* como referente absoluto para discernir lo filosófico. Así, al poner en juego esa estructura de racionalidad heredada, intenta ensayar una experiencia de lo filosófico equivalente a "un campo de posibles sentidos", que implican simultáneamente apertura e indefinición.

En su apuesta por lo intercultural Fernet-Betancourt describe y fundamenta a nivel hermenéutico-epistemológico una propuesta de forjar una Filosofía Intercultural. Se plantea la tarea filosófica de "aprender a pensar de nuevo" (Fernet-Betancourt, 1994b: 50-55). Ya no es posible pensar dentro de una filosofía entendida como "una forma de saber sistemático y universal"; ya que mediante su sistematicidad omite todo saber contextualizado, vinculado a una cultura y tiempo. Además dicha universalidad se erige como una universalidad

de tipo europeo occidental —etnocéntrica y monocultural—. Aunque cabe también destacar que tal crítica a este tipo de universalidad es aplicable a cualquier otro tipo de universalidad —sea de origen africano, asiático o latinoamericano— concebida como resultado de un *decreto* o por auto-proclamación monocultural (Fornet-Betancourt, 1994b: 97-98).

Tampoco debe confundirse la filosofía Intercultural con una Filosofía Comparada; ya que se supera la noción de un centro a donde se remiten las diferentes culturas que se comparan para generar, por el contrario, una poliforía de voces que aprenden a convivir en un continuo contraste de experiencias. Subyace a esta propuesta una doble dinámica: el paso de lo monocultural a lo intercultural (Fornet-Betancourt, 1994b: 17-24) y de lo monodisciplinar a lo interdisciplinar (Fornet-Betancourt, 1994b: 65-72). La pregunta que sostiene este proceso es *¿desde dónde pensamos?* Interrogante que obliga a la revisión de supuestos tanto en la propia cultura como así también en la propia disciplina. El cambio será conjuntamente intercultural e interdisciplinar. Y precisamente, desde ahí, se desprende y perfila la *función de la filosofía intercultural* bajo el marco del contexto mundial actual, atravesado por el fenómeno de la globalización. Por eso, dicha propuesta ahora se configura como un "aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas" (Fornet-Betancourt, , 1997: 365-382) y, se levanta, como un modelo o 'protesta alternativa' frente al modelo neoliberal de globalización, buscando a su vez desenmascarar la contradicción inherente al contexto mundial dominante, que consiste en convocar al diálogo pero sin promover simultáneamente la equitativa repartición cultural del poder real para ordenar y configurar la contextualidad del mundo. Dicho desenmascaramiento pretende aportar constructivamente al reordenamiento de tales condiciones con la mira puesta en que en tanto se expliciten estos condicionamientos fundamentales del diálogo, el mismo podrá llevarse a cabo desde la diferencia pero en condiciones de igualdad. Hasta ese entonces, no merecerá tal título, ya que aún persisten situaciones de desigualdad creciente en diversos ámbitos de la sociedad.

Fornet-Betancourt propone un tipo de universalidad inclusiva que supone que las culturas humanas "son procesos ambivalentes que reflejan contradicciones de diversa índole entre sus propios miembros". En este contexto de diálogo entre culturas el objetivo no es preservar ninguna de ellas como entidades estáticas y portadoras de valores ontológicos absolutos, porque se conciben como universos caracterizados por ser "transitables y modificables", que han de garantizar la realización libre y personal de todos aquellos sujetos que participan y actúan en ellas.

Fornet-Betancourt propicia una ampliación de la racionalidad mediante la incorporación de una pluralidad de sujetos y fuentes. Además se plantea cuál es el momento presente, ya que no se conforma con remitirse únicamente a la historia. Interroga sobre ¿quién hace el presente de la filosofía actual? y a partir de aquí busca insertarla en el espacio público, con el fin de participar e incidir en los discursos y la vida pública.

Con respecto a la realidad latinoamericana, Fornet-Betancourt sostiene que es particularmente representativa de la interculturalidad, ya que en dicho continente se verifica la presencia de una riqueza de matrices y tradiciones culturales que pueden ser aprovechadas para elaborar un modelo de filosofía intercultural. Esta debería ser el resultado del encuentro entre cinco grandes configuraciones culturales: cristiana-occidental, islámica, judía, amerindia y afroamericana. No obstante, la filosofía latinoamericana se ha erigido solapando alguna de estas culturas. Raúl Fornet-Betancourt critica que en el esfuerzo por conformar y legitimar una filosofía latinoamericana se asume mayormente la cosmovisión mestiza o criolla, por ello afirma que:

"habría que ir a la explicitación de los criterios con los que se ha historiado nuestro pensamiento predominantemente hasta hoy, para saber por qué la historia ya escrita de nuestro pensamiento filosófico se ha escrito de esa manera, y no de otra;... sólo con líneas de pensamiento occidentales, ignorándose otros modos de sentir, de pensar y de vivir" (Fornet-Betancourt, 1994b: 43-44).

Sostiene el autor, que la historia de las ideas o historia de la filosofía ha sido el transplante, recepción y adaptación de corrientes filosóficas europeas,

asumiendo un criterio monoculturalmente determinado. Propone por consiguiente que las culturas sojuzgadas por esta primacía criolla puedan compartir su voz, e integrarse en la polifonía intercultural, no ya como objeto de estudio o dentro de una historia o filosofía comparada, sino como sujetos que interpelan. Para lograrlo se requiere de un profundo cambio de actitud y fundamentalmente de una nueva metodología. "El otro, en este caso el indígena o el afroamericano, deja de ser percibido como lo "interpretable", porque irrumpe como "intérprete"; como sujeto que me ofrece una perspectiva desde la que yo me puedo interpretar y ver" (Fornet-Betancourt, 1994b:49). Dentro de esta propuesta se enmarca su estudio para analizar cómo los principales filósofos latinoamericanos se pararon frente a "1992" –los 500 años de la conquista de América-, asumiendo, una vez más, su crítica sobre el modo en que esta filosofía se sigue reproduciendo y representando. Afirma que, en su mayoría, los filósofos no perciben el reclamo intercultural de los pueblos de Nuestra América que emergen cotidianamente frente al uniformismo de la cultura criolla. Y que quienes lo perciben no encuentran o asumen una verdadera respuesta a este interrogante. De igual modo cabe destacar que no toda la historia de las ideas o historia de la filosofía ha sido un transplante de ideas europeas, ya que ha habido en América Latina diversos pensadores que han recuperado tradiciones locales y que han pensado en función de las necesidades y problemáticas latinoamericanas, el caso de Arturo Roig es uno de ellos<sup>54</sup>.

Esta crítica, inmersa en una apuesta por una alternativa a la globalización, puede llegar también a identificar e interpretar las formas de resistencia y los modelos alternativos, en las tensiones culturales que se presentan. Lo cual se convierte en un vehículo que le permite acceder a la otra cara de la globalización, representada por la lucha entablada entre las culturas vivas para

---

<sup>54</sup> Se menciona el caso de Roig ya que es un autor presente también en esta tesis. Sin embargo no se desconoce la discusión que mantiene este autor y varios otros, como representantes de la filosofía latinoamericana, con Fornet-Betancourt. La misma se plasmó en un libro que avanza en estas temáticas. Cabe destacar que luego de diversos intercambios Fornet-Betancourt consideró que ningún planteo latinoamericano era lo suficientemente intercultural, aunque los revaloriza y destaca de igual modo. Cfr. Fornet-Betancourt, R. (2004a) *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*, Madrid: Trotta.

ganar sus espacios contextuales. También implica una alternativa que facilita la "desobediencia cultural" (Fornet-Betancourt, 1998: 17-18). Es decir, critica al interior de la propia cultura, ya que concibe que detrás de cada tradición "establecida", hay un trasfondo sellado por una historia de luchas para determinar valores, metas, pluralidad de visiones y contextos. Análisis que le permite comprender la propia cultura como una "opción" dentro de la misma cultura y a su vez complejizarla con todas las restantes opciones desentrañadas del trasfondo. Se rompe así la creencia impuesta por la globalización de un único futuro posible devenido de una única historia, y con la "concepción realista" que evita cualquier resistencia o alternativa.

A partir de estos fundamentos la filosofía latinoamérica debe ser una filosofía intercultural de Nuestra América, como así también la europea debe revisar sus modelos de filosofía para echar luz sobre aquellos sujetos que fueron marginados por la historiografía hegemónica, anulando cualquier alternativa de otros futuros posibles. (Cfr. *Modelos de teoría liberadora en la historia de la filosofía europea (2000)*)<sup>55</sup>.

### **3.3 Ideas para una revinculación teoría-praxis desde un enfoque filosófico intercultural**

Como se señaló anteriormente, la revinculación del núcleo "teoría-praxis", es una de las propuestas del enfoque filosófico intercultural que Raúl Fornet-Betancourt desarrolla con el objetivo de ampliar su concepción de filosofía. Se analiza aquí esta propuesta y en función de algunas críticas al respecto, se realiza un cruce con algunos aportes del pensamiento de Gilles Deleuze, ya que posibilita, desde mi perspectiva, una profundización en la reflexión/cuestionamiento de dicho vínculo, que busca una tentativa de respuesta orientada de otro modo a la acción. Se considera que ambas propuestas y, más aún, el cruce de las mismas puede aportar a un cambio de perspectiva en esta relación "teoría-praxis".

---

<sup>55</sup> Cfr. Fornet-Betancourt, R. (2000b), *Modelos de teoría liberadora en la historia de la filosofía europea*, Barcelona: Editorial Hiru.



La filosofía intercultural plantea justamente la pregunta por la interacción que históricamente se ha establecido entre teoría y praxis. Cuestiona a la filosofía clásica por haber dejado de lado la praxis y señala cómo esto se ha traducido en la exclusión de una parte de la vida, o por lo menos en un recorte de ésta. Un primer posicionamiento dentro de la filosofía práctica consiste en que la misma interculturalidad se sostiene como una práctica, que busca repensarse a sí misma. Se asume la cultura como prácticas concretas de vida, como una actividad conformada conjuntamente, pero que sin duda conforma también particularmente. Posicionarse desde esta perspectiva implica un determinado vínculo teoría-praxis, en el que estos ámbitos no pueden escindirse, puesto que se perdería el objeto de estudio, que no es otro que las prácticas concretas de vida. Al plantearse la necesidad de un diálogo con otras tradiciones, no puede menos que revalorizarse la praxis e incluso fundarse en ella la posibilidad del diálogo explícito.

Otro de los puntos fundamentales es que se pone de relieve la pregunta acerca de la contextualización, el "desde dónde pensamos", de allí que su relación con la praxis sea no sólo ínsita sino también explícita. Esta explicitación y puesta en valor del contexto es lo que fundamenta esta propuesta, no porque exclusivamente haga foco en el contexto, sino porque esto cambia la perspectiva de análisis. La idea sigue siendo ocuparse del *qué* se piensa, pero teniendo en cuenta y poniendo en valor el *desde dónde* se lo hace. De allí que la transformación de la filosofía que propone Fernet-Betancourt no es asumida como el fin en sí de la misma, sino como un momento necesario en la tarea de reflexión crítico-liberadora propiamente filosófica.

Raúl Fernet-Betancourt inicia sus reflexiones preguntándose por la norma que rige el quehacer de la filosofía, y considera que el canon de la misma está marcado por la academia. Y específicamente por una perspectiva eurocéntrica clásica. Considera el autor que esta reducción de la filosofía a la academia y a una perspectiva determinada produce una "deformación profesional" que se manifiesta en dos dimensiones: por un lado en la adhesión a una tendencia muy academicista y por otro en tanto esto repercute en la concepción y el

quehacer del "oficio" de los filósofos. Por lo que no ha sido una decisión únicamente teórica, ya que ha implicado un entramado concreto de discursos y prácticas. Una característica fundamental de esta concepción es el culto a la tradición escrita y la transformación de la filosofía en arte interpretativo. Este modelo cuya imagen se ha tornado *evidente* oculta que la filosofía se desarrolla también como un saber contextual y allí radica el núcleo de la crítica de este autor. Fernet-Betancourt retoma a W.F.Hegel para sostener que incluso el filósofo moderno postula como tarea de la filosofía pensar el mundo histórico real, sin que éste se construya como un mundo aparte. Así, partiendo de la propuesta de aprehender su tiempo reflexivamente que retoma de Hegel -en sus *Principios de Filosofía del Derecho (1821)*- considera que "es consecuente entonces admitir que hay otro desarrollo de la filosofía; que la filosofía se ha hecho en otras historias que no son éstas de su institucionalización y que presenta una pluralidad de formas en la que se refleja precisamente su calidad de saber o reflexión contextual..." (Fernet-Betancourt, 2001:12). Al mismo tiempo difiere de Hegel en tanto afirma que la necesidad que le atribuye a las filosofías concretas es una necesidad lógica como momentos del desarrollo dialéctico-ideal de la filosofía. Mientras que su propuesta intercultural se sostiene en una necesidad concreta de apertura a esas otras filosofías contextuales tradicionalmente acalladas.<sup>56</sup> Es posible distanciarse de un sistema cerrado, armado lógicamente, sin posibilidad de apertura a un otro que siempre me excede, si se asume una perspectiva levinasiana de la alteridad. El otro como excedencia es lo que se propone al pensar en esta necesidad concreta de la alteridad que conforma cotidianamente a cada uno.

La pregunta que se reitera desde Hegel es cómo pensar justamente el mundo histórico real. Desde dónde es posible asirlo, para que no se convierta en un mundo separado -como sucede de algún modo con la propia propuesta hegeliana-. Vale aclarar además, que pensar el propio tiempo no puede

---

<sup>56</sup> Se puede pensar cómo entronca esto con la dialéctica negativa propuesta por Adorno. Se distancia también de la necesidad lógica del otro y de su asunción en una totalidad cerrada que imposibilita la apertura, el pensar desde el límite, en definitiva la posibilidad de que surja lo otro.

significar únicamente pensar el “espíritu dominante” de la época, sino que tiene que ser un compromiso por pensar “los muchos tiempos que vive y genera la humanidad en la práctica cotidiana de sus múltiples formas de vida” (Fornet-Betancourt, 2001:13). Cuestión en la que, como se anticipó en la introducción, ya se había detenido Alexander von Humboldt casi dos siglos atrás, cuando piensa la posibilidad de una red comunicacional, de un diálogo, no solamente de manera diacrónica, como aquello que une o diferencia al presente con tradiciones anteriores, sino además en términos de simultaneidad, abriéndose a las múltiples formas de vida que coexisten en un tiempo determinado. Es abrirse a la compleja interrelación de un presente, que quizás hoy se puede pensar de manera rizomática.<sup>57</sup>

La contextualidad que sostiene Fornet-Betancourt como fuente de pluralidad no se reduce a razones de simple geografía, sino que presenta fundamentos hermenéuticos y epistemológicos. Rodolfo Kusch acuñó la categoría “geocultura del pensamiento”, que fue particularmente analizada en el capítulo

---

<sup>57</sup> Rizoma es un concepto filosófico desarrollado por G. Deleuze y F. Guattari en su proyecto *Capitalismo y Esquizofrenia*, que está compuesto por dos obras: *El Antiedipo* (1972) y *Mil Mesetas* (1980). Deleuze considera que el rizoma es una “imagen de pensamiento”, basada en el rizoma botánico, pues logra aprehender las multiplicidades. En la teoría filosófica de Deleuze y Guattari, un rizoma es un modelo descriptivo o epistemológico en el que la organización de los elementos no sigue líneas de subordinación jerárquica, con una base o raíz dando origen a múltiples ramas, de acuerdo al conocido modelo del árbol de Porfirio, sino que cualquier elemento puede afectar o incidir en cualquier otro (Deleuze y Guattari, 1972:13). En un modelo arbóreo o jerárquico tradicional de organización del conocimiento lo que se afirma de los elementos de mayor nivel es necesariamente verdadero de los elementos subordinados, pero no a la inversa. En un modelo rizomático, cualquier predicado afirmado de un elemento puede incidir en la concepción de otros elementos de la estructura, sin importar su posición recíproca. El rizoma carece, por lo tanto, de centro, un rasgo que lo ha hecho de particular interés en la filosofía de la ciencia y de la sociedad, la semiótica y la teoría de la comunicación contemporáneas. La noción está adoptada de la estructura de algunas plantas, cuyos brotes pueden ramificarse en cualquier punto, así como engrosarse transformándose en un bulbo o tubérculo. El rizoma puede funcionar como raíz, tallo, rama, sin importar su posición en la figura de la planta. Sirve para ejemplificar un sistema cognoscitivo en el que no hay puntos centrales que se ramifiquen según categorías o procesos lógicos estrictos (Deleuze y Guattari, 1972:35). Deleuze y Guattari sostienen que la estructura del conocimiento no se deriva por medios lógicos de un conjunto de primeros principios, sino que se elabora simultáneamente desde todos los puntos bajo la influencia recíproca de las distintas observaciones y conceptualizaciones (Deleuze y Guattari, 1980). Esto no implica que una estructura rizomática sea necesariamente lábil o inestable, aunque exige que cualquier modelo de orden pueda ser modificado. En un rizoma existen líneas de solidez y organización fijadas por grupos o conjuntos de conceptos afines (*mesetas* en la terminología de los autores [1980:32]). Estos conjuntos de conceptos definen territorios relativamente estables dentro del rizoma. (Se vuelve específicamente a la noción de rizoma en el último capítulo).

anterior, sin la cual –considera Fernet-Betancourt– parece imposible descubrir la riqueza de las razones con que la humanidad da sentido a la vida. Y esa riqueza es que cada filosofía contextual tiene en sí misma la razón de su propia necesidad, por nacer en una articulación determinada, puede decir cosas que ninguna otra podría decir por ella. Cuestión que es a la vez riqueza, pero también dificultad concreta en el posible diálogo, como bien lo señala Kusch.

La revinculación crítica de teoría-praxis que propone Fernet-Betancourt, no se trata de una reubicación teórica de lo que se tiene, ni de una radicalización de planteos heredados, sino de poder historizar las diferentes tradiciones en un punto de convergencia común, que tampoco implica una filosofía comparada. Apela a una actitud hermenéutica en renuncia a la tendencia de sacralizar la propia cultura, por lo que no puede operarse con un sólo paradigma teórico-conceptual. Descentra la reflexión filosófica, reparando en correrse de cualquier centralidad –no sólo la europea–. Así la interpretación de lo propio y lo ajeno irá sucediéndose como resultado de la interpelación mutua, donde ciertamente se parte de lo propio pero sabiéndolo tránsito y puente para la intercomunicación. Sólo así podrá apreciarse la densidad y textura propia de cada cultura, cosa que sólo será posible si, como se señaló anteriormente, se arranca la pregunta del dominio exclusivo de los conceptos, ya que al decir de Fernet-Betancourt se debe procurar entenderla también como una pregunta que apunta a la comprensión del otro en su vida y en su corporalidad. La apertura crítica del vínculo tendría que exceder el nivel conceptual y lograr relacionarse a través de prácticas concretas, como el arte, que se propone este caso, pero que pueden ser muchas otras, ya que, como bien señala el autor, pueden ir “desde el comercio hasta el culto” (Fernet-Betancourt, 2001:50).

Por ello insiste Fernet-Betancourt en la necesidad de cultivar este terreno de lo *inter*, donde se dejen de lado las teóricas y ligeras declaraciones de armonía y las definiciones apresuradas, por ser en el fondo expresiones de dominación. Fomenta así la disposición a dejar al otro indefinido, dejar que esa alteridad se comunique desde sus parámetros y por canales que no son exclusivamente conceptuales. Es claro que esta indefinición no implica en absoluto indiferencia.

Indefinición que se sostiene desde una perspectiva levinasiana de la alteridad (que se analiza en el siguiente apartado). Además este terreno de lo *inter*, que apela a canales que no son exclusivamente los conceptuales, es el lugar que en esta tesis se pretende darle al arte, como crítica y mediación en el encuentro con la alteridad.

La reconexión teoría-praxis planteada por la filosofía intercultural, y específicamente por la propuesta de Fernet-Betancourt se presenta – a veces como un buen programa articulador, con presupuestos regulativos hacia los cuales ordenar las acciones, pero en su mayor parte sólo programático. Aunque el autor plantea una importante cantidad de propuestas para lograr una “buena vida” desde una perspectiva intercultural, asume que si estas propuestas no tienen una concreción que se da a través de la intervención política, serán solo proyectos.

En este punto se acude a Deleuze como una posibilidad, por lo menos inicial, de pensar esta vinculación, también en términos de intervención política. Se busca hacer un cruce particularmente con la noción de “micropolítica”<sup>58</sup>, ya que

---

<sup>58</sup> La definición de micropolítica en Deleuze se encuentra por primera vez en su libro *Diálogos* de 1977: “análisis de flujos y situaciones del deseo, y teoría del rol capital jugado por las minorías y todo aquello que se refiera a lo “menor” en los grupos o los individuos (procesos moleculares, líneas de fuga). La micropolítica supone una máquina de guerra, individual y colectiva, que se opone a las grandes instituciones mayoritarias y estables, incluido el estado”. La micropolítica reemplaza el concepto de revolución, buscando servirse de las luchas “minoritarias”, inestables, cotidianas y locales como una estrategia de lucha contra la “territorialización”. Cfr. Deleuze, ([1980] 1994) *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.

El concepto de “micropolítica” se desarrolla específicamente en el capítulo nuevo de *El antiedipo*, denominado “Micropolítica y segmentariedad”. También resulta interesante un texto de Eduardo Pavlosky que trabaja este concepto apelando también a otros autores y disciplinas, como la literatura, que es también ampliamente trabajada por Deleuze. Cfr <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-12/micropoliticas>. Uno de los tantos fragmentos ilustrativos del concepto de micropolítica podría ser el siguiente: “Se dice equivocadamente (sobre todo en el marxismo) que una sociedad se define por sus contradicciones. Pero eso sólo es cierto a gran escala. Desde el punto de vista de la micropolítica, una sociedad se define por sus líneas de fuga, que son moleculares. Siempre fluye o huye algo, que escapa a las organizaciones binarias, al aparato de resonancia, a la máquina de sobrecodificación: todo lo que se incluye dentro de lo que se denomina “evolución de las costumbres”, los jóvenes, las mujeres, los locos, etc. Mayo del 68, en Francia, era molecular, y sus condiciones tanto más imperceptibles desde el punto de vista de la macropolítica”. (Cfr. Deleuze, 1972, cap. 9).

se considera hace camino en una temática relevante a este planteo. Si bien la propuesta de Fernet-Betancourt se realiza de un modo macro e implica procesos de cambio rotundos, -no siempre posibles, o por lo menos bajo los cánones propuestos- se sostiene que podría pensarse a través de la micropolítica deleuziana una posibilidad cierta de avanzar en la materia. Avance en el sentido de pensar modos que posibiliten cambios concretos, micro quizás, pequeños, a veces apenas imperceptibles, pero que empiezan a modo de grieta, de resquebrajamiento y con el correr del tiempo y los avatares van generando entrecruzamientos y rupturas a nivel macro. Sin duda, no se propone aquí una regulación normativa de la praxis, porque no hay una exterioridad a la práctica misma. Mientras que en Fernet-Betancourt es posible pensar una cierta tendencia que, si bien no normativiza el actuar a modo kantiano, sí busca ciertas directrices que regulen la acción, sobre todo pensando en procesos concretos de colonización.

No obstante y aunque no pueda generarse una regulación al respecto, vale la pena interrogarse si no sería este modo rizomático y micropolítico propuesto por Deleuze el modo de pensar concretamente ciertas alternativas en las actuales sociedades de control<sup>59</sup>. Donde la desterritorialización es masiva y por ello se hace imposible seguir pensando bajo la categoría de revolución, de estructura arbórea. De igual modo también aduce Deleuze que estos movimientos de resistencia y alternativa se esfuman y pierden por así decirlo su sentido si no logran articularse macropolíticamente, y aquí es donde se considera pueden cruzarse las perspectivas propuestas (Deleuze, [1980] 1994: 217-222). No se pretende un abandono del terreno macropolítico que articule cambios concretos en los sistemas, sino que se rearticula desde espacios y conquistas logradas micropolíticamente. En estas luchas micropolíticas podemos pensar el arte, ya que se sostiene que juega un papel importante tanto en la propuesta intercultural que abordamos como en el pensamiento de Deleuze. Para el filósofo francés arte es creación y resistencia, es lo que en el

---

<sup>59</sup> Deleuze analiza el paso de las sociedades disciplinarias, propuestas por Foucault, a las sociedades de control que se desarrollan actualmente. Para ampliar el análisis. Cfr. Deleuze, G. ([1990] 1991), *Posdata sobre las sociedades de control*, disponible en: <http://www.philosophia.cl/articulos/antiguos0102/controldel.pdf>

fondo resiste nada menos que a la muerte y para Fernet-Betancourt implica la posibilidad de creación de un mundo más igualitariamente compartido.

Pensar esta propuesta en cruce con el arte, o analizar la importancia del arte en esta concepción de filosofía intercultural repercute directamente en la relación teoría-praxis, ya que implica abrir otro campo, considerar un aspecto de la vida que se encontraba habitualmente relegado -o por lo menos relegado como parte fundamental de una cultura- y que se constituye como un ámbito que invita a pensar. Tanto el arte (pensando en un arte crítico y liberador, no en aquel funcional del *statu quo*) como la propuesta intercultural busca romper evidencias, o por lo menos generar cuestionamientos, correrse de esos lugares comunes que no dan espacio a la crítica, a lo nuevo, al contraste, a lo emergente. Puede pensarse así como práctica alternativa ya que no sólo pretende una modificación de la realidad y una visibilización crítica de las prácticas cotidianas que desgajen el sentido común tras el cual se esconden procesos de dominación, sino que a su vez se repiensa constantemente a sí mismo para transformarse y abrir la posibilidad de nuevas perspectivas.

Estas nuevas perspectivas implican un descentramiento tanto del ámbito exclusivamente conceptual, como de la propia tradición de vida, puesto que como propone Fernet-Betancourt hay un corrimiento de identidades fijas, estables, centralizadas. Se aboga por procesos, identidades móviles, construidas, rizomáticas, donde se pueda mantener como tensión esta permanente construcción y movilidad frente a la necesidad de contextualización y a la puesta en valor del "estar". Que no es otra cosa que tener en cuenta el proceso de desterritorialización tematizado por Deleuze, pero en tensión con la revalorización del contexto que realiza la filosofía intercultural, retomada de la filosofía de Rodolfo Kusch. Cuestiones que en un primer momento parecerían contradictorias, pero que de algún modo se podría pensarlas como análisis y respuestas de este proceso. Modos de pensar la complejidad de lo real y las posibles alternativas frente a ello. Deleuze analiza el presente proceso de desterritorialización como parte fundamental en el paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control, pero también señala la nueva y

consecuente territorialización que se da conjuntamente en este pasaje. Su análisis, ciertamente valorativo, presenta el interrogante de cómo asirse en estos nuevos parámetros difusos. No porque el pensador francés avale y concuerde con las sociedades disciplinarias, sino porque la particularidad del control es el aumento de su complejidad, cada vez más incontrolable, complejo, difuminado. La posibilidad de resistencia y consecuente creación se dificulta, llegando casi a disolverse en muchos casos.

Fornet-Betancourt en este aspecto pone en valor el contexto y el suelo donde se está, pero no para caer en esencialismos ni atrincheramientos, ya que eso estaría dentro del multiculturalismo que critica sistemáticamente. Proceso que Deleuze piensa como la desterritorialización y su consecuente territorialización. Frente a esta dinámica en principio cíclica, la filosofía intercultural busca una alternativa en la que se tome conciencia de donde se está y de la perspectiva desde dónde se posiciona cada cual, pero no para restringirse a ella. Se propone una confluencia de perspectivas para promover un diálogo en condiciones de igualdad, en el que el otro pase a formar parte de la cosmovisión propia y así se reconstruya de manera permanente, en una ida y vuelta de teoría y praxis, de uno con el otro.

Una posibilidad para observar esta vinculación crítica teoría-praxis que propone el filósofo cubano es su análisis acerca del concepto de desarrollo sostenible en clave intercultural. Desde el inicio del texto pone en práctica otro modo de encarar la interrelación teoría-praxis, ya que afirma que si bien proponer un desarrollo sostenible parecería una manera bien intencionada de pensar las prácticas concretas, en el fondo plantea el vínculo de un modo que sigue sosteniendo el *statu quo*. Esto es así ya que el mero planteo de la necesidad de un desarrollo sostenible da cuenta de la insostenibilidad de este sistema. La pregunta sería si el plantear la posibilidad de un desarrollo sostenible no sigue estando bajo los mismos cánones de un sistema intrínsecamente insostenible. (Aquí el autor presenta el mismo esquema de análisis que realiza con la categoría de reconocimiento, que se trabajó en el capítulo uno).



Se establece un determinado tipo de relación con la praxis y una teorización al respecto, pero vale identificar cuando esta relación sigue siendo funcional al sistema, cuando se intenta pensar las propias prácticas con la intención de perpetuarlas, o generar ciertos dispositivos ideológicos de supuesto cambio, cuando en realidad no se pretende tal cosa. Este podría ser el mecanismo que de acuerdo con Fernet-Betancourt, se da en la noción de “desarrollo sustentable”. Critica la desvinculación histórica -sobre todo de la academia y más aún en filosofía- entre teoría y praxis, y se opone también a este tipo de vinculación que simplemente perpetúa y avala el *statu quo*. Apela a un primer proceso de descolonización y a partir de allí a un reconocimiento concreto de otras formas de vida que puedan generar alternativas a este desarrollo insostenible. Alternativas que reconcilien al ser humano con otras visiones más amplias de la vida, sin restringirlas solamente al proceso productivo, ya que como sostiene Fernet-Betancourt “para indagar el origen de esta civilización insostenible, lo importante es retener que es el marco de la empresa capitalista lo que permite que el ser humano compense las humillaciones que le inflige la investigación científica sustituyendo el proceso cósmico de la vida por el proceso histórico de la productividad” (Fernet-Betancourt, 2007: 4). Presenta así el autor una suerte de polarización entre este proceso cósmico de la vida como una cuestión conjunta, comunitaria, social y el proceso histórico de la productividad que genera un triple aislamiento con el cosmos, la naturaleza y la comunidad<sup>60</sup>. Se produce a su vez una modificación del parámetro con el cual se mide, ya que hay un traspaso de un proceso medido en términos de intensidad, en relación con la vida; a un proceso medido en términos espaciales, pero orientado a la expansión.

---

<sup>60</sup> Se supone aquí que la noción de proceso cósmico de la vida que utiliza el autor hace alusión a aquello que excede al proceso histórico de la productividad. Sin embargo se considera que esto sucede cuando se deshistoriza la producción, ya que si se contextualiza el proceso de producción y se lo analiza históricamente, no se hace necesario postular algo así como un “proceso cósmico”. El proceso de producción con una materialidad historizada mantiene la armonía y el reconocimiento de la misma producción con el sujeto que produce, como sostiene Marx en sus Manuscritos (1844).

Además cabe destacar que no especifica claramente el autor qué entiende por “cosmos” o por “proceso cósmico de la vida”, ya que en un primer momento lo aúna con la naturaleza, pero luego los distingue, por lo que una interpretación posible es que el cosmos hace referencia a una instancia trascendente, sea esta dios, el ser, la naturaleza, o similar.

Cabría pensar si a esta nueva relación con el espacio no se la puede ver de otro modo. No sólo como un espacio a conquistar, dominar, controlar, vender, sino un espacio donde se puedan armar redes de comunicación, de solidaridad, de mancomunidad. Es posible asumir los aportes de Alexander von Humboldt para correrse de interpretaciones románticas que buscan volver a un supuesto estado original y proponer avanzar a partir de los cambios que se van dando en el mundo, repensarlos y proponer alternativas. Von Humboldt repiensa el espacio y la comunicación a partir de la expansión moderna, pero con la idea de reutilizar los propios desarrollos modernos para generar alternativas de redes de comunicación conjuntas que den cuenta de los cambios que se van dando aun dentro del mismo sistema.<sup>61</sup>

Si bien la reflexión surge a partir de cuestionarse el concepto de sostenibilidad en relación al sistema-mundo imperante y concluir que esto es intrínsecamente imposible, se considera que el desafío apunta a pensar cómo es posible generar alternativas a lo existente y revincular esta relación teoría-praxis que no sólo se presenta difusa, sino que a su vez ha sido especialmente guiada para atender a ciertos criterios y no a otros. Se sostiene nuevamente que en este aspecto el concepto de micropolítica en Deleuze puede ayudar a observar cómo estos procesos de revinculación sí se están dando, y tener en cuenta además que quizás este sea un modo viable (no se sabe si el más adecuado, o el mejor, pero si al menos uno posible) por estos tiempos y espacios para sostener una vinculación que no sea, una vez más, mera teoría y se quede en argumentados discursos o ideas regulativas. Sin duda estas son fundamentales, pero es necesario encontrar la punta del ovillo que ayude a andar, o desandar en estas complejas relaciones.

---

<sup>61</sup> Podría pensarse aquí en la utilización de los teléfonos "Blackberry" para la organización instantánea de las protestas que tuvieron lugar en Londres, en agosto de 2011. Se puede analizar como una reapropiación de las tecnologías, originariamente producidas en pro de la expansión del consumo. Una nota periodística que analiza esta situación culmina diciendo que: "lo interesante del caso BlackBerry en Londres es la reutilización cultural de un soporte distribuido y encriptado pensado inicialmente para hacer negocios. Al fin y al cabo, también de eso se trataron estas revueltas inglesas." (Blejman, 2011). La nota completa se encuentra disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-174294-2011-08-12.html>

Una de las cuestiones centrales que Fernet-Betancourt analiza en el mencionado texto es la idea de progreso o desarrollo y afirma que: "El progreso es en este sentido desarrollo del poder del ser humano, o lo que es lo mismo, desarrollo del dominio y señorío humanos sobre la tierra y sus ritmos temporales" (Fernet-Betancourt, 2007: 4). Se considera, en función de este análisis, que el filósofo cubano asume una concepción de poder sumamente negativa. Desde la perspectiva que se asume en esta tesis se sostiene que el poder del ser humano no es solamente dominio y señorío sobre el mundo. Implica también poder crear, poder resistir, poder cuidar. ¿Sería posible acaso pensar otro tipo de relación con el poder del ser humano y en ese aspecto cruzarlo una vez más con Deleuze? El pensador francés afirma también un poder de creación, de resistencia, donde se da, de hecho, el juego de la micropolítica, donde también se puede encontrar un arte que vence a la muerte. Sin embargo, Fernet-Betancourt sostiene que la noción de poder y desarrollo pensada en el sentido del progreso es necesaria para sostener el proceso histórico de la productividad y para pensar en un desarrollo único de la historia como "la historia universal". Se apela entonces, una vez más, al filósofo francés con sus postulados rizomáticos de la historia, de las relaciones, de los desarrollos que impiden el reemplazo de las muchas historias –cósmicas y culturales- por una historia única. Teniendo en cuenta además que, esta historia se enuncia como "la historia" en términos de las "gestas humanas", y específicamente de las del hombre. Historia de hitos y logros, ese es el desarrollo y su progreso.

Además, en el "tren del progreso" no hay espacio para la pregunta, para pensar, un momento de detenimiento en esta marcha desenfundada, agudizada en la perpetuidad de las sociedades de control. No hay detenimiento y la posibilidad de elegir legítimamente un lugar en el camino, ya que esto implicaría no avanzar, no desarrollarse, no progresar. Raúl Fernet-Betancourt considera que este es el nuevo mito que permite sostener la idea de la posibilidad de un desarrollo sostenible, pero que al analizar su genealogía "nos encontramos con el problema de una civilización que se mantiene sobre la base del aislamiento cósmico de la tierra y del ser humano, así como del

ocultamiento de los límites que es inherente a la ideología del progreso” (Fornet-Betancourt, 2007: 5). Justamente el no límite es la posibilidad infinita de seguir, de ir más allá, pero que se sostiene como la ideología misma del progreso, ya que para poder avanzar unos avasallan a otros sin tener en cuenta los límites. El progreso, entendiéndolo en el sentido moderno, avasalla los límites del otro, de su acceso al mundo, al trabajo, de su cultura, de sus derechos, sostenido en “la lógica de las necesidades de un ser humano que ha olvidado sus límites o que está acostumbrado a comprenderse como un ser con derecho al exceso y a excederse” (Fornet-Betancourt, 2007: 8).

Al repensar interculturalmente la sostenibilidad, Fornet-Betancourt propone hacer memoria para reparar los daños de aquellos que fueron avasallados por este progreso, por una cuestión de mínima justicia y porque al reparar los daños causados al otro, pueden abrirse otras alternativas al progreso comprendido en sentido moderno, que fueron descartadas al asumir este camino. Pretende así abrir las vías cerradas por esta universalidad unilateral, pero no volviendo a un pasado original, ya que tal cosa no sería posible, sino descolonizando, retirándose de aquellos lugares invadidos. Propone ya no una expansión sin límites, sino un encogimiento expectante de la apertura a la múltiple vitalidad que se va tejiendo en una red de relaciones, donde la necesidad del otro no es tomada como carencia sino como la posibilidad de ser plenamente. La vida irrumpe en estos espacios y tiempos liberados por la descolonización, como una relación de realidades diversas, donde puede cuestionarse la idea de progreso y desarrollo desde otras visiones de la vida, o al decir de Fornet-Betancourt, lector de Heidegger, desde otros modos de “ser-en-el-mundo”.

Esta misma idea de progreso proviene de una necesidad particular de una determinada civilización que ha fragmentado el tiempo en pro de “apropiarse” de él y hacerlo “producir”. Aísla el tiempo a un momento de hacer o producir valor, donde tiempo es dinero, y lo separa de las relaciones en las que acontece lo real. Se genera entonces una relación instrumental con el tiempo – fruto de una racionalidad igualmente instrumental- que se desarrolla en una

visión completamente lineal y que no tiene en cuenta otros procesos de desarrollo. Fernet-Betancourt insta a liberar al tiempo de esta noción de progreso, ya que no es ni la medida ni la finalidad del mismo. En el fondo se esconde una noción “activista” del ser humano que cree poder controlar todo, que mide el tiempo según sus parámetros y que considera puede forjar modelos sostenibles (Fernet-Betancourt, 2007: 7).

Desde su filosofía intercultural propone Fernet-Betancourt separarse de ese modelo porque lo piensa “vanidoso” y apuesta a otra noción de ser humano como una red de interrelaciones, como un “organismo dependiente de todos los procesos orgánicos de la vida, que no vive su vida desde la dualidad sujeto-objeto sino como un nudo específico de relaciones de actividad y pasividad” (Fernet-Betancourt, 2007:8). Plantea el autor un cambio radical en la concepción antropológica donde ya el ser humano no es aquel “sostenedor” de modelos in-sostenibles, sino que es aquel que se encuentra sostenido en una natural organicidad con el medio, ya sea desde una perspectiva de organicidad con la naturaleza como así también de organicidad con las relaciones humanas que lo sostienen. Relación de mutuo reconocimiento, de sostener y ser sostenido. Esto conduce a replantear el concepto de necesidades humanas, del que Fernet-Betancourt afirma que:

“el testimonio vivo de culturas que tienen otro trato con las necesidades (...) enseñan a vivir y no a usar las necesidades como carencias que la industria debe satisfacer: el testimonio de culturas semejantes que nos muestra —insistimos en esta visión— que las necesidades humanas son ante todo expresión de la “necesitada” relacionalidad constitutiva de la realidad” (Fernet-Betancourt, 2007: 9).

Hay otros modos de tratar con las necesidades, ya no como una relación directa entre necesidad y satisfacción, sino asumiéndose como ser necesitado en un campo de relaciones. Esto sostiene el autor, debería:

“radicalizarse en el sentido de un proyecto de ética profunda que afinque su normatividad en los procesos todos de la vida y no sólo en las legislaciones o leyes del derecho humano. De acuerdo con la perspectiva relacional de la interculturalidad, se trataría de pasar de medidas de sostenimiento a la práctica de una ética, esto es, de un modo de habitar la tierra y de vivir la vida” (Fernet-Betancourt, 2007: 9).

Ética que contrarresta el aislamiento y la no limitación pues propone "la celebración de la proximidad a la naturaleza y a nuestros semejantes, que se nos da de manera gratuita por el tejido de relaciones en el que cada uno de nosotros está ya desde su nacimiento. El "abrazo" es la ética, el hábito, de acoger con cariño; de celebrar y gustar lo que se acoge como algo propio" (Fornet-Betancourt, 2007: 9). Al aceptar la relacionalidad propiamente humana y la finitud de la vida puede modificarse esta relación que el autor señala como "neurótica", ya que se piensa que la respuesta a la finitud (fragmentada y aislada) es la apropiación de realidad. De allí el afán de poder, dominio, riqueza, cuestión que critica Fornet-Betancourt.

A modo de cierre del intento de revinculación teoría-praxis, se considera que el análisis fornetbetancouriano del desarrollo sostenible puede servir como ejemplo para comprender la revinculación crítica entre teoría y praxis desde una perspectiva intercultural, teniendo en cuenta a su vez las limitaciones de esta propuesta como así también los aportes desde otros pensamientos, otras tradiciones que permitan ir ampliando la perspectiva. Si bien, como se aclaró con anterioridad, no se puede pensar a partir de las contribuciones de Gilles Deleuze (como tampoco de Alexander von Humboldt) en una ética o una normatividad determinada de la acción, como sí pretende Fornet-Betancourt, se sostiene que los aportes de este pensador abren una grieta propicia para revincular teoría-praxis, que tiene efectos concretos tanto micro como macropolíticamente. Quizás sea un buen camino para pensar o proponer otras normatividades donde teoría y praxis vuelvan a ser un núcleo potente.

### **3.4 Un acercamiento a la alteridad desde Emmanuel Levinas.**

En reiteradas ocasiones se ha mencionado la noción de alteridad desde la conceptualización que realiza de ésta Emmanuel Levinas, motivo por el cual conviene hacer una referencia más explícita. Por ello en este último apartado

se busca realizar un acercamiento a este concepto y algunas otras nociones fundamentales de su obra. La alteridad es una de las temáticas fundamentales de este autor, que se condensa particularmente en *Totalidad e infinito* (1961) pero que recorre la totalidad de su obra. Se realiza un acercamiento a su concepción de alteridad desde sus reflexiones acerca del humanismo, ya que se articula allí este concepto en relación a la práctica. Levinas postula la conformación preoriginaria de la identidad por la alteridad y a partir de este núcleo inseparable piensa la noción misma de lo humano. En relación al humanismo se trabaja en su texto publicado en 1972, titulado *Humanismo del otro hombre*. Se hace hincapié sobre todo en él y también en algunas entrevistas posteriores donde intenta clarificar la temática. Se busca repensar la noción de preoriginario que Levinas postula como principio en el que sustenta su noción de humanismo. Se plantean además las influencias y reappropriaciones de este filósofo en algunos filósofos latinoamericanos, particularmente Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone<sup>62</sup>.

En el texto de 1972 Levinas inicia sus reflexiones asumiendo la crisis del humanismo e intenta sentar una postura. No adhiere a las tesis antihumanistas de la época y entiende que las mismas tienen una tradición en el pensamiento

---

<sup>62</sup> Antes de avanzar en la problemática que convoca este apartado, se considera necesario contextualizar al autor y su obra, ya que esto nos permite una mejor comprensión de su propuesta. Levinas (1906-1995) nace en Lituania en el seno de una familia judía comprometida con la comunidad intelectual y religiosa de su país. Debido a la Primera Guerra emigran a Ucrania y finalmente el autor termina estudiando filosofía en Francia. Cursa su último año en Friburgo, con el propósito de tomar los últimos cursos de Husserl y los primeros de Heidegger. Esta estadía impregna toda su obra, a pesar de las críticas que le realiza posteriormente a sus maestros. La fenomenología se convierte en la matriz desde donde produce su obra y él en el precursor de ésta en Francia. Sin embargo todo se modifica a partir de 1933 con el ascenso del nazismo. Su admiración por el pensamiento heideggeriano culmina en una profunda desilusión con la adhesión de su maestro a esta "filosofía de muerte". Temas que plasma en un texto visionario en 1934 titulado *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. Y si bien nunca menciona a Heidegger en esta obra advierte sobre una complicidad entre la ontología heideggeriana y el nazismo. Terminada la Segunda Guerra profundiza sus estudios teológicos y realiza diversas actividades dentro de instituciones judías. Al mismo tiempo continúa su actividad filosófica, que se ve nutrida al decir de Derrida, tanto de las fuentes griegas como de las hebreas. Toda su obra se desliza en este terreno complejo que él pretende de algún modo fusionar. Su principal escrito filosófico se publica en 1961 con el nombre de *Totalidad e Infinito*. Texto que retoma a lo largo de su carrera, pero que radicaliza en 1974 con *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Tiene en su haber decenas de otros textos donde abre y puntualiza algunas temáticas que se desprenden de sus principales obras. Uno de estos es el que ocupa acerca de sus reflexiones sobre el humanismo.

occidental, anterior incluso a la presente crisis.<sup>63</sup> Ni las tesis estructuralistas, ni el antihumanismo heideggeriano son para él convincentes, ya que el sujeto en ambas perspectivas se presenta sólo como un momento necesario en la manifestación de la estructura o de la historia del ser. Algo "momentáneo, pasajero, transitorio, aun cuando toda una historia y toda una civilización se esbozan en este pasar. Este pasar no constituye, sin embargo, una nueva dimensión" (Levinas, 2006: 90).

Levinas afirma en consecuencia que hay una marcada tendencia en la filosofía contemporánea que quiere ver en el hombre una simple articulación o un simple momento de todo un sistema racional, ontológico, que no tiene nada de humano. Considera que el estructuralismo apela a estructuras universales de "tria legalidad matemática" y que en Heidegger el *Dasein* es sólo un momento de la tarea del ser, del acontecimiento del mismo. Afirma el autor que también Merleau Ponty se olvidaría de lo humano como tal, ya que sostiene una exacerbada exaltación de la corporeidad. De acuerdo con el autor, este humanismo en crisis –la última de las crisis, desde su punto de vista– presenta como característica más notable la masificación con que el sujeto se disuelve. Hay una lucha con la noción de sujeto en la búsqueda de otro principio que no cevenga en el desasosiego del destino humano. La razón al servicio de la muerte –que Levinas identifica con el exterminio de seres humanos en los campos de concentración nazis durante la Segunda Guerra Mundial– se ha manifestado en acontecimientos históricos que han socavado la dignidad del hombre, de la mano de la pretensión de privilegio de este "animal racional".

En estas circunstancias Levinas intenta pensar el lugar y la tarea de lo humano en la historia. Desde su óptica, los argumentos esgrimidos hasta entonces no son válidos para considerar al hombre como centro de la historia. No concuerda con el *conatus* spinoziano, puesto que la tendencia a permanecer en el ser no puede sustentar un fundamento de lo humano. En este sentido, le concede razón al antihumanismo moderno cuando "no encuentra en el hombre,

---

<sup>63</sup> Cfr. *Humanismo del otro hombre*. Puntualmente donde Levinas señala que "las fórmulas en las que se inscribe esta subordinación del sujeto a las estructuras o al ser anónimo se han perfilado en el pensamiento occidental mucho antes de la crisis actual del humanismo" (Levinas, 2006:89).



comprendido como individuo de un género o de una región ontológica – individuo que persevera en el ser como todas las sustancias-, un privilegio que lo constituya como el fin de la realidad” (Levinas, 2006: 109).

Sin embargo, tampoco retorna a un humanismo clásico, pues no se puede volver sin más a lo anterior, como si tal crisis no hubiese marcado un hito en el pensamiento contemporáneo. “La refutación del relativismo subjetivista, bajo su forma tradicional, no toma en cuenta la crisis que supera y se cree en posesión del logos mismo que, sin embargo, ya había perdido” (Levinas, 2006:87). Si hay una ruptura, una puesta en cuestión, deben hacerse cargo de la misma e intentar repensar un nuevo fundamento de lo humano. Por ello postula la noción de “otro hombre” que fundamenta una nueva idea de humanismo.

El “otro hombre”, que postula el autor, es un Yo que antes de serlo es interpelado por el rostro del otro. Es un hombre fundamentalmente responsable, cuya responsabilidad se constituye preoriginariamente. En efecto, según Levinas, el Yo se constituye a partir de la responsabilidad para con el otro y es el fundamento de lo humano. Esto aparece ratificado en una entrevista con Radio France del año 82 donde habla de:

“la responsabilidad como de la estructura esencial, primera, fundamental, de la subjetividad. Puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad. La ética, aquí, no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo” (Levinas, 2011).<sup>64</sup>

La ontología, para el autor, viene después. Incluso la libertad es un momento posterior a esta responsabilidad constitutiva. Lo primero es la apertura, la vulnerabilidad, el poder ser afectado por la alteridad que nos demanda<sup>65</sup>. Luego

---

<sup>64</sup> Esta cuestión se encuentra ampliamente desarrollada en su libro *De otro modo de ser o más allá de la esencia* [1970].

<sup>65</sup> Interesa señalar que la vulnerabilidad para con la alteridad es un tema que se hace presente a lo largo del trabajo. En la conceptualización del reconocimiento esto se vuelve fundamental, también en la cultura, ya que tanto la identidad como la cultura se conforman en la exposición al otro. En tanto se asuma cada uno como ser vulnerable y necesitado. En la filosofía intercultural propiamente la presencia de la alteridad es central en pro del diálogo y el encuentro. Por último, se expone específicamente un tipo de subjetividad singular, dentro del Movimiento Antropofágico, en función de la exposición y vulnerabilidad que se tenga para con

y sostenida en esta responsabilidad podrán erigirse valores y ejercerse la libertad. En este sentido señala Levinas que:

“el sujeto no resalta sobre el ser por una libertad que lo volvería dueño de las cosas, sino por una susceptibilidad preoriginaria, más antigua que el origen, susceptibilidad provocada en el sujeto sin que la provocación se haya hecho jamás presente, o logos que se ofrece a la asunción o al rechazo y que se coloca en el campo bi-polar de los valores. Por esta susceptibilidad, el sujeto es responsable de su responsabilidad, incapaz de sustraerse a ella sin guardar la huella de su deserción (Levinas, 2006:99).

La conciencia pierde así su primacía puesto que en su relación con el otro –aun cuando se sustraiga libremente a la obligación de responder– sigue conservando las huellas de esa responsabilidad pre-originaria. La responsabilidad es previa a la intencionalidad. Sin embargo, la pérdida de primacía de la conciencia, que según Levinas no debe ser identificado con tesis antihumanistas, corresponde, muy por el contrario, a una refundación del mismo. El despertar a la humanidad no está en poder de la conciencia, sino en su responsabilidad, en la pasividad, en la acogida, en la obligación con respecto al otro. El “otro”, frente al Yo, es quien tiene la primacía. En efecto, la conciencia pierde su soberanía y se vuelve heterónoma. No obstante, esta heteronomía no implica servilismo y pérdida de la libertad, sino ante todo responsabilidad. Se es rehén del otro, pues el yo está preoriginariamente constituido por la capacidad de responder.

A partir de este nuevo principio el autor critica a la filosofía occidental puesto que considera que ha sido una “egología”. Pretende romper con la idea tradicional de unidad argumentando que siempre hay ruptura y multiplicidad. Aun pensándola en uno mismo, ya la sola idea de conciencia plantea una separación de un uno autoexistente sin más. Aboga entonces por la excelencia de lo múltiple y la degradación de lo uno. Al pensar la responsabilidad como

---

la alteridad, ya que si no es vulnerable se cae en la “baja antropofagia”. En este sentido la conceptualización levinasiana de alteridad resulta ineludible.

Si bien desde una perspectiva diferente, se considera que puede aportar al desarrollo de la vulnerabilidad un artículo de Alcira Bonilla. Cfr. Bonilla, A. (2010a), “Vulnerabilidade vs. autonomia”, *Passagens, Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, Rio De Janeiro, Vol. 2 No.4, 4-38.

amor no se inclina por Eros, sino más bien por Ágape. No busca una fusión, sino justamente separación y deseo del otro. Y tanto en el amor concupiscente de Eros, como en la pasión, los límites entre Yo y Otro se diluyen. Así el amor como responsabilidad se presenta ante todo como caridad primera frente al rostro del otro.

Así mismo, cabe preguntarse si la conciencia pierde su lugar preponderante, si la responsabilidad llega al punto de la heteronomía en relación con el otro “¿no hay un servilismo? ¿No poder sustraerse a la responsabilidad, no es servidumbre?” (Levinas, 2006: 100).

Frente a este cuestionamiento, Levinas introduce la idea de Bien ligada a la idea de responsabilidad. Hay un lazo an-árquico entre Sujeto y Bien, es decir, un lazo anterior al principio, pre-originario, constitutivo e incluso anterior a la formación del Yo. Sostiene entonces que estar obligado a la responsabilidad no tiene comienzo, y no implicaría una elección que lleve a la servidumbre, ya que se establece como un momento previo. En palabras del autor:

“la subjetividad se encuentra más acá de la alternativa determinismo-servidumbre... el origen de la responsabilidad, puede haber sido imposible, si el determinante es el Bien, que no es objeto de una elección, porque es tomado por el sujeto antes de haber tenido el sujeto el tiempo necesario a la elección. La responsabilidad indeclinable y sin embargo jamás asumida con plena libertad es ‘bien’. (...) La ética se presenta aquí al discurso filosófico, rigurosamente ontológico en su punto de partida, como una inversión extrema de sus posibilidades” (Levinas, 2006:102).

No hay fatalidad, ni determinismo porque la elección por el Bien está ya cumplida de antemano, incluso previa a la misma elección, ya que esta elección no está postulada como acción, sino como no-violencia. Parafraseando a Levinas, pasividad más pasiva que toda pasividad. Sujeción pre-lógica y en ese sentido previa. Sujeto sujetado, pero ya no a las estructuras, sino al otro. Sujeto de la demanda del rostro de aquel, llegando a ser incluso rehén de éste.<sup>66</sup> Esta constitución del yo por la alteridad imposibilita

---

<sup>66</sup> “La subjetividad, al constituirse en el seno del movimiento mismo en el que a ella le incumbe ser responsable del otro, va hasta la sustitución del otro. Asume la condición—o la incondición—de rehén. La subjetividad como tal es inicialmente rehén; responder hasta expiar

la indiferencia. No se puede rehuir del otro no sólo porque se aparece, sino porque primordialmente es constitutivo de cada uno. Se sostiene aquí la tensión entre la responsabilidad absoluta por él otro y su otredad absoluta. Esto último, por un lado, implica atarse a él y, por otro, distanciarse y limitar la posibilidad de abarcarlo, de ponerse en su lugar. Se permanece responsablemente allí, pero sin invadir su vivencia – porque aun queriéndolo, tal cosa no sería posible.

La dinámica establecida entre el yo y el otro es asimétrica, es decir, “es una sujeción en un sentido único que se estaría equivocado si se interpretara a partir del diálogo” (Levinas, 2006:103). No hay necesariamente un ida y vuelta. No hay un Yo-Tu como en Martin Buber (Buber, 1969), porque justamente hay una constitución previa que sostiene esta sujeción. “Yo soy responsable del otro sin esperar la recíproca, aunque ello me cueste la vida. La recíproca es asunto suyo. Precisamente, en la medida en que entre el otro y yo la relación no es recíproca, yo soy sujeción al otro; y soy «sujeto» esencialmente en este sentido. Soy yo quien soporta todo” (Levinas, 2011). Levinas afirma que esta responsabilidad que lo sujeta al otro lo hace completamente irremplazable. Nadie puede asumir su propia responsabilidad, aun a pesar suyo. Porque soy primeramente vulnerable. Como explica Carlos Cullen:

“Que un alguien se sienta “invulnerable” no tiene que ver con su carácter de “otro en cuanto otro”, sino con su forma de responder. Es decir, lo que sostiene Levinas es que la responsabilidad, como vulnerabilidad o exposición a la interpelación del otro, es, precisamente, lo que libera y, en el fondo, fundamenta la igualdad. No somos libres de ser vulnerables, es decir, estamos siempre expuestos a la interpelación del otro en cuanto otro, que libera en nosotros la profunda libertad de acoger o no acoger, precisamente porque desde siempre somos responsables (capaces de responder). La problemática del mal se juega, justamente, porque siempre somos responsables” (Cullen, 2011)<sup>67</sup>.

---

por los otros”. (Levinas, 2011) Cfr. Levinas, E. (2000) *De la existencia al existente*, Madrid: Arena. Allí desarrolla extensamente la categoría de rehén.

<sup>67</sup> Las citas de Carlos Cullen corresponden a una entrevista inédita, realizada por la autora en 2011.

En efecto, la posibilidad del mal está presente pues el hombre, en cierto sentido, puede no despertar al otro en su llamado y permanecer en el orden mezquino del ser. Por ello la relación responsabilidad-libertad alcanza en esta dinámica su máxima tensión. Mientras que ir hacia el otro y asumir la responsabilidad que define lo humano es lo que Levinas piensa en principio como "ser de otra manera" y finalmente postula como "de otro modo que ser". No obstante, el "ser de otra manera" no está seguro de su triunfo pues, como afirma Levinas;

"[hay] períodos en que lo humano se apaga completamente... No me engaño a mi mismo sobre esto, ni tengo una filosofía optimista sobre el fin de la historia. Las religiones saben de eso más que yo. Pero lo humano consiste en obrar sin dejarse guiar por esas posibilidades amenazantes. El despertar a lo humano estriba en eso" (Levinas, 1983:10).

Por último, la otra tensión fundamental subyacente al planteo del humanismo en Levinas es la que se da entre responsabilidad y justicia, momento donde se abre a la existencia de un tercero. Sostiene el autor que si sólo fuera interpelado por un rostro, la relación permanecería dentro del ámbito de la responsabilidad, pero esto no se da de hecho, ya que hay otros rostros en el mundo y el Yo debe sopesar quién pasa adelante. Este es el momento teórico donde para Levinas surge la filosofía, ya que aquellos originariamente únicos, deben ser comparados mediante el juicio del Yo. Así, donde en un comienzo era sólo responsabilidad debe mediar la justicia, pero siempre en su relación pre-originaria con el rostro. A través de la justicia aparece la equidad, donde se sostiene a su vez la objetividad. Así la filosofía sería esta sabiduría de la caridad, de aquel amor sin Eros.

En efecto, la justicia se ejerce como una limitación a la violencia, a la amenaza que se le dirige a uno, al verdugo. Se da como una resistencia al mal, intrínseco a la libertad, a la posibilidad de no respuesta al otro. Es una regulación necesaria puesto que "si no hubiese un orden de justicia, mi responsabilidad no tendría límites" (Levinas, 1983:3). Aunque, insiste Levinas, en que no se puede dejar de admitir que hay cierta cuota de violencia intrínseca a la justicia que se manifiesta en el Estado, los Jueces, las Leyes y

las Instituciones. Se trata de vivir bajo la condición y el orden de ciudadanos y no solamente del "cara a cara". No obstante, el Estado basa su legitimidad en la relación del yo con el otro y en tanto esta relación no pueda darse se permanece en un Estado totalitario. Así, el límite a la violencia necesaria del Estado estaría para Levinas en la posibilidad de la relación con el rostro del otro. Relación de responsabilidad sostenida por la vulnerabilidad constitutiva del hombre y mediante la cual es posible "romper con la ilusión de la totalidad y consecuentemente de cualquier totalitarismo, que no es otra cosa que el creerse invulnerable a todo "roce" con la exterioridad" (Cullen, 2011).

A modo de conclusión se considera necesario reconocer el valor del aporte de Levinas a las corrientes del humanismo contemporáneo. Se destaca su distanciamiento tanto de las posturas antihumanistas como así también de las que retoman el humanismo clásico. La noción de responsabilidad posee sin duda una importancia cardinal en su planteo y es coherente con el resto de su obra. En ella la alteridad, que se muestra en el rostro del otro, se presenta como aquello a partir de lo cual se piensa la subjetividad y el fundamento mismo de lo humano.

A continuación se señalan algunos puntos del pensamiento de Levinas que desde esta perspectiva no se encuentran suficientemente aclarados o justificados. En primer lugar, se discrepa con la categoría de pre-originario, puesto que se considera que esta dimensión constitutiva del otro, no queda suficientemente aclarada, al menos en los textos mencionados. A partir de la relación intersubjetiva con el otro –dada de hecho- se apela a un momento anterior, que si bien no es temporal es analítico, en el que por medio de la responsabilidad se acoge el llamado del rostro del otro. A mi juicio el autor parte del principio de la constitución pre-originaria de la responsabilidad para con el otro a modo de un postulado metafísico y sustentándose en él fundamenta la dimensión ética y posteriormente la filosofía en su conjunto. En segundo lugar se considera infundado el vínculo que Levinas establece entre Sujeto y Bien, que según él es previo al origen y determina la responsabilidad

antes de toda elección. Incluso afirma que esta relación con el Bien está siempre ya cumplida de antemano.

En este sentido, se acuerda con la lectura de Carlos Cullen quien sostiene que es posible responder o no al llamado del otro. Siempre somos vulnerables y en consecuencia capaces de responder. No obstante, existe la opción de no acoger al otro, de no responder a su llamado y de que, por ello, el lazo entre Sujeto y Bien no esté determinado previamente. Esto último, según Cullen, abre la problemática del mal. En tercer lugar, si se sigue la lectura de Cullen quien afirma que no se es libre de ser vulnerable y eso es justamente lo que fundamenta la igualdad ¿no cabría pensar la relación Yo-Tú en términos simétricos?

En cuarto lugar, pensar al otro como absolutamente otro, como aquel que justamente es capaz de romper la totalidad porque es, según Levinas, "infinito y bien" ¿no implica en algún aspecto avasallarlo? Esto último, se sostiene, sería claramente opuesto a la intención levinasiana. Si se caracteriza al "otro" como infinito y se procura no imponer la dinámica de lo Mismo y del Ser a este "absolutamente otro" ¿por qué determinarlo preoriginariamente como Bien?

Por último, interesa recalcar su significativo aporte, particularmente en su apertura a la alteridad y en su fuerte crítica a la ontología occidental que piensa como totalitaria. Sin embargo se considera que no es posible de hecho una constitución pre-originaria, algo previo al origen, sin que eso conduzca hacia un plano teológico o metafísico. Se afirma que es importante dilucidar y exponer estos supuestos, ya que se percibe una fuerte repercusión del pensamiento levinasiano en varios pensadores contemporáneos que se han planteado la problemática latinoamericana. Scannone presume que esta influencia ha sido importante "quizás debido a su superación de la modernidad (y del helenismo) desde la comprensión bíblica del ser" (Scannone, 1972:122). Se trae a colación aquí el modo en el que Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone se ven influenciados por estos aportes de Levinas. Interesa destacar por un lado la influencia que Levinas tiene en sus pensamientos, como así también la crítica y reapropiación que realizan estos dos autores.

En lo que respecta a Dussel, asume el principio de lo pre-originario, de aquello que hace que el Yo quede vinculado al Otro a través de una responsabilidad inalienable, responsabilidad que se da previa al origen en el sentido de previa al *lógos*. Dussel retoma a Levinas y afirma que: "El Otro, un hombre, es la epifanía del Otro divino, Dios creador. El Otro, antropológico y teológico, habla desde sí, y su palabra es un *Decir-se*. El otro está más allá del pensar, de la comprensión, de la luz, del *lógos*; más allá del fundamento, de la identidad: es un *án-arjos*" (Dussel, 1973:122). Se apropia entonces de este Otro en tanto otro que implica ya una opción ética. Niega la Totalidad y las identidades opresoras que se reducen siempre a este otro a lo Mismo, sin abrirse a la escucha de la alteridad. No obstante, señala que Levinas no encarna a este Otro, o no al menos del modo que para Dussel demanda la construcción de una filosofía latinoamericana en esos años, o sea un Otro que pueda romper otras totalidades, un otro plural. Afirma Dussel que:

"Levinas habla siempre del otro como lo *"absolutamente otro"*. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes" (Dussel, 1974:181).

Dussel hace de la materialización del rostro del otro el núcleo y la originalidad de la filosofía latinoamericana, aquella tarea que está por venir y que se guía por la demanda de ese otro, de ese rostro que exige, pero que abrirá la posibilidad de lo nuevo en función de su exterioridad. Se hacen presente una vez más las palabras de Enrique Dussel, quien sostiene que "La significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y nuestra originalidad. Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el "tema" de la filosofía latinoamericana" (Dussel, 1973:123).

El otro filósofo argentino que presenta una fuerte influencia de Levinas es Juan Carlos Scannone, quien se reapropia de un modo claramente crítico de los aportes levinasianos. Declara que si bien en sus discursos -y en los de otros filósofos de la liberación- se encuentran presenten categorías del filósofo



francés, estas son releídas desde la propia situación latinoamericana y por lo mismo reinterpretadas críticamente. Se considera de interés recuperar algunas diferencias que presenta este filósofo en relación con Levinas. Como cita Scannone:

“... mientras Levinas habla del rostro *del* pobre, nosotros sabemos que el pobre lo es *porque está oprimido*, y hablamos dialécticamente del cuestionamiento ético de la opresión. En segundo lugar los latinoamericanos no nos movemos meramente en la relación cara a cara interpretada como una relación intimista yo-tú, sino que hablamos de *los muchos*, de *los* pobres y oprimidos en plural y aún más, de los *pueblos* oprimidos en quienes se encarna el imperativo absoluto de justicia. ...la praxis histórica que surge de la respuesta libre a esa interpelación ética no es meramente una praxis ética, como en Levinas, ni siquiera solamente una praxis ético-social, como lo sugeriría al hablar de “los pobres” en plural, sino una praxis *ético-política*” (Scannone. 1973:238)

Enfatiza el autor que hay una relectura de Levinas en clave ético-política, que se sostiene en una praxis histórica, pero fruto de una “respuesta libre a la interpelación ética”. No hay aquí un enlace *an-árquico* entre sujeto y bien. Se es libre de responder, aunque siempre se sea vulnerable. Su relectura ético-política lo lleva a postular la revolución como posibilidad de transformación rotunda de las situaciones estructurales de pobreza y opresión. Hay una clara demanda de justicia y liberación. Liberación que considera puede provenir del cuestionamiento que le realiza el rostro del pobre a la subjetividad moderna, ya que frente a la dominación que esta subjetividad ejerce, frente a la reducción de todo a lo Mismo o a lo propio, la alteridad del otro demanda justicia desde su irreductible trascendencia. Este trascender, según interpreta Scannone, no sólo puede pensarse en sentido religioso -en Dios- sino también en la trascendencia de lo nuevo en la historia y en la trascendencia del otro en cuanto otro, que él concretiza en la novedad de un pueblo como el latinoamericano. La posibilidad de pensar una trascendencia a partir del otro, del pobre, del oprimido y que eso genere la novedad, el acontecimiento, son reapropiaciones de Levinas fundamentales para la filosofía de la liberación.

Interesa retomar, por último, otra crítica o diferencia entre la filosofía propuesta por Scannone y la propuesta por Levinas. El filósofo argentino asume la conflictividad propia de su tiempo, conflictividad que abre la demanda del rostro

del otro, aun cuando originariamente exista la paz. Se trata de seguir manteniendo una relectura latinoamericana del rostro del otro que marca la opción ético-política. Scannone afirma:

“Levinas descubre con acierto que la paz del cara a cara es una relación más originaria que la guerra y la dialéctica del *pólemos*. Pero su posición parece favorecer un irenismo a ultranza y hacerse por lo tanto políticamente inoperante en determinadas circunstancias. En cambio la interpretación también estructural (aunque no reductivamente estructural) que desde América Latina se hace de la interpretación ética de los pobres y oprimidos abre camino a una política de paz que sin embargo asuma *la conflictividad real* de un mundo de injusticia” (Scannone, 1973:240)

La apertura a la conflictividad, la trascendencia en el otro como la posibilidad de lo nuevo, el rostro del otro como los pobres y oprimidos que demandan justicia y sobre todo la constitución del yo a partir del otro, son los aportes de Levinas que se consideran decisivos y particularmente importantes en la constitución de una filosofía latinoamericana.

Por último se sostiene que la concepción del humanismo que postula Levinas puede aportar al desarrollo de un humanismo crítico ya que en primer lugar mantiene la centralidad de lo humano, la pregunta por lo distintivo del hombre, pero además se hace cargo de la crisis que este enfrenta. Analiza las diferentes posturas antihumanistas y busca una salida que le permita seguir apostando por lo humano, pero no en un retorno a un humanismo clásico, sino abriendo la problemática hacia lo que él considera el fundamento mismo de lo humano y por ello mismo de la ética: la responsabilidad para con el otro. Se asume esta responsabilidad como un punto de apoyo frente a aquellas corrientes que pretenden disolver el lugar y la tarea de lo humano. Responsabilidad como núcleo y tarea en tiempos conflictivos, desesperanzados y totalitarios. Responsabilidad que recuerda que siempre se es vulnerable, aunque se elija luego no responder.

La propuesta levinasiana invita a pensarse en función de la propia constitución a partir del otro. Hay una incitación a dejar de mirarse solipsistamente para abrirse al rostro que se hace presente. Aquel otro que se hace presente una y

otra vez, cotidianamente –al menos desde la situación latinoamericana— bajo el rostro del pobre, del enfermo, del necesitado. Ya no son la razón ni la conciencia las que se erigen como la especificidad de lo humano sino la responsabilidad para con el otro, que se manifiesta en principio en la constitución de la propia subjetividad y en segundo lugar en las acciones concretas que acogen las demandas de estos otros.

### **3.5 Reflexiones generales.**

Se considera necesario hacer un balance general de este tercer capítulo que se introduce de lleno en la problemática intercultural, por lo que se retoman las ideas y aportes fundamentales aquí trabajados.

Si bien se ha decidido previamente asumir la filosofía intercultural, y específicamente la propuesta de Raúl Fornet-Betancourt, como marco teórico de esta tesis, se hace necesario explicitar sus aportes fundamentales o el camino transitado para tomar esa decisión. En este trayecto se ubica la tensión multiculturalismo-interculturalidad que se analizó en el primer apartado. Resulta importante destacar las propuestas del multiculturalismo, ya sea éste liberal o comunitarista, pues representan un cierto avance en el reconocimiento de derechos, de espacios, o al menos en la constatación de la problemática. Puede observarse cómo se van desarrollando estrategias que apuntan a convivencias pacíficas y a ciudadanos realizados, pero siempre bajo la tensión irresuelta entre igualdad-libertad. En las propuestas multiculturalistas se hace presente ya la pregunta por el otro y el problema de las minorías. ¿Es que estas deben ser “conservadas” como tales o asimiladas, y en tal caso de qué modo debería realizarse tal cosa? ¿La discriminación positiva podría ser una salida armoniosa entre las demandas de las minorías y las políticas liberales?

Más allá de las posibles respuestas, lo que interesa recalcar de este apartado es cómo en algún aspecto se logra disolver la pregunta por la alteridad, ya que por un lado se propicia una cierta homogeneidad producto de la globalización y una “cercanía” y “comunicación” a nivel mundial, mientras que, por el otro, se fomentan los fundamentalismos y los procesos de etnización esencialista.

Ambas posturas niegan la relación con la alteridad y se postulan como invulnerables.

Se acuerda con el planteo de Žižek quien sostiene la funcionalidad de la propuesta multicultural con el neoliberalismo, ya que, por un lado, este sistema disuelve las fronteras en pro de una supuesta comunicación y cercanía, que lo único que garantiza es la ampliación de mercados. Pero además se fomentan ciertos fundamentalismos o se mantienen identidades étnicas fuertes que pasan a ser folklorizadas y por ende pasibles de ser convertidas en productos del consumo. Esta exotización de la alteridad es uno de los puntos que se desarrollan específicamente al final del capítulo cinco.

Debido a esta funcionalidad del multiculturalismo y a la negación u olvido de la alteridad es que se asume la propuesta intercultural. Se destacan sus fortalezas, pero también sus limitaciones, ya que si bien se considera que se parte del problema de la alteridad, teniendo en cuenta especialmente a las minorías –siempre en el sentido de minorizadas- que han sido subyugadas, asimiladas, olvidadas, colonizadas; en algunas situaciones se considera que su propuesta no excede lo programático y en función de esta perspectiva su propensión al diálogo a veces pierde el sustento de lo real. No se trata, como ya se ha aclarado en otras instancias, de propiciar el conflicto, la guerra, el enfrentamiento y desatender la posibilidad de diálogo, de encuentro, de unión; pero sí de considerar que los encuentros con la alteridad no siempre se dan de manera pacífica, que no siempre hay voluntad para este encuentro y que a veces de la misma situación conflictiva pueden surgir acontecimientos que resuelvan el problema o al menos armonicen el conflicto. En este sentido pretende rescatarse la potencialidad del conflicto (como también menciona Scannone, al final de este capítulo).

Otra de los puntos que interesa destacar es cómo la filosofía intercultural que propone el autor no implica una filosofía comparada, ni se ancla en ninguna tradición particular, ya que pretende distanciarse de cualquier etnocentrismo y se da producto del diálogo, del encuentro, de la interacción con el otro. Es importante además poner en valor el tránsito que realiza Fernet-Betancourt

entre la pregunta por la existencia de la filosofía latinoamericana y su propuesta intercultural, ya que en el camino recorre conceptos como el de inculturación o intertransculturación, que dan cuenta del pensamiento como proceso histórico vivo y en permanente cambio.

Resulta interesante destacar la relación teoría-praxis que propone Fornet-Betancourt, más allá de su análisis específico acerca del progreso. Se trata de pensar una concepción de filosofía que se sustente en las prácticas concretas de la vida y que puedan reflexionar acerca de las mismas. Se vuelve específicamente relevante el planteo de un encuentro con la alteridad que exceda lo conceptual, puesto que en ese espacio se ubica la propuesta de esta tesis, de pensar el arte como espacio de encuentro con la alteridad. Se trata, en definitiva de la ampliación de sujetos y fuentes del filosofar, sujetos y fuentes que han sido excluidos del canon, de la academia, por no ser considerados portavoces de un discurso válido.

Si bien Fornet-Betancourt toma en consideración la lucha de poder que se hace presente en los des/encuentros interculturales, desde la perspectiva que se asume en esta tesis se considera que la noción de poder que pone en juego es restrictiva y negativa. Hay otros modos de concebir el poder que habilitan la creación, la resistencia, el cuidado y que no se quedan en una visión pesimista del poder como modo de destruir y corromper. Por este motivo se apela a Deleuze y se cree que el cruce de ambas perspectivas puede resultar fructífero para pensar las relaciones entre teoría y praxis en los tiempos actuales.

Por último es necesario subrayar la importancia del concepto de alteridad. La vulnerabilidad para con la alteridad es un tema que se hace presente a lo largo de este trabajo. En la conceptualización del reconocimiento esto resulta fundamental, también en la cultura, ya que tanto la identidad como la cultura se conforman en la exposición al otro, en tanto se asuma cada uno como un ser vulnerable y necesitado. En la filosofía intercultural propiamente la presencia de la alteridad es central en pro del diálogo y el encuentro. Por último, se expone específicamente un tipo de subjetividad singular, dentro del Movimiento Antropofágico, en función de la exposición y vulnerabilidad que se tenga para

con la alteridad, ya que si no se es vulnerable se cae en la "baja antropofagia". En este sentido la conceptualización levinasiana de alteridad resulta ineludible, ya que se presenta ante todo una alteridad ante la que el sujeto es siempre ya vulnerable. La responsabilidad se torna central en la conformación del sujeto, ya que se tiene de antemano la capacidad de responder, aunque luego libremente se elija no hacerlo.

Esta alteridad infinita, que rompe totalidades es aquella con la que la filosofía intercultural piensa el encuentro y consecuente diálogo. Sin embargo las limitaciones y críticas que plantean algunos pensadores latinoamericanos, como Dussel y Scannone, deberían ser tenidas en cuenta para que la experiencia ética de la alteridad sea parte de una praxis ético-política, ya que no puede escindirse de la praxis histórica. Así el sujeto sujetado a la alteridad puede pensarse en relación con una comunidad donde el conflicto es parte la realidad del mundo. No sólo porque siempre se es vulnerable, sino porque todos son siempre ya igualmente vulnerables. La igualdad sostenida en la vulnerabilidad pone límites al totalitarismo, ya que siempre se es responsable.

## **CAPITULO 4. Algunas perspectivas artísticas que contemplan la alteridad**

En este capítulo se desarrollan algunas consideraciones acerca del arte que atienden a la alteridad. Esta tesis se orienta a pensar que el arte puede actuar a modo de crítica y mediación con la alteridad, por ello se presenta en primera instancia la posibilidad de pensar el arte como espacio de encuentro dentro de los planteos de la filosofía intercultural. Allí se asumen los aportes de Heinz Kimmerle, de Néstor García Canclini y de Rodolfo Kusch, entre otros. Se analiza lo artístico como posible ámbito de encuentro intercultural, en el cual se materializan las diferentes visiones de mundo. Esto implica otro modo de diálogo con la alteridad a partir de una ampliación de sujetos y fuentes del filosofar. Consecuentemente se plantea otra metodología, producto de una revinculación crítica teoría-praxis (Cfr. Introducción y Cap. 3. 3). En un segundo apartado de este capítulo, se reflexiona a partir de los aportes de Friedrich Nietzsche, quien presenta el arte como alternativa al egocentrismo y estimulación de la fuerza creadora. Para finalizar este capítulo y con el propósito de vincular ética y estética, es que se desarrolla una reflexión acerca de la representación estética del dolor, temática que puede ser analizada tanto desde el punto de vista del artista, como desde el espectador. ¿Cómo se representa el dolor?, ¿qué moviliza a uno para ver una representación estética de este tipo? ¿Qué se produce frente al dolor de los demás?, son algunas de las preguntas que atraviesan el análisis. Se considera que determinadas perspectivas en torno a los conceptos de "piedad" y "obscenidad" pueden ser orientadoras en la búsqueda de respuestas. A modo de conclusión de este último apartado se sostiene que frente a la tensión marcada entre avasallamiento e indiferencia la representación estética puede ser un modo propicio de relacionarse con el dolor del otro. Se trata en definitiva de plantear un cruce entre la dimensión ética, que implica la relación con la alteridad, en función del reconocimiento; y la dimensión estética, al pensar esta relación a través del arte.

#### **4.1. El arte como espacio de encuentro: desafíos de la Filosofía Intercultural.**

El presente capítulo se ocupa de las implicaciones existentes entre filosofía intercultural y arte, por lo que se repasan los planteos centrales de la filosofía intercultural, para centrarse luego en algunos puntos de la propuesta de Fernet-Betancourt, a partir de los cuales puede pensarse el arte como parte de la ampliación de fuentes que se propone en este proyecto.

El autor asume una postura crítica de filosofía comprendida como modelo "fuerte" de interculturalidad, a diferencia de otros planteos, que –como fue analizado anteriormente- se considera presentan un compromiso menor. La interculturalidad al decir de Fernet-Betancourt "no es un reclamo de ahora, fruto de la difusión de una nueva moda filosófica, sino más bien una demanda de justicia cultural..." (Fernet-Betancourt, 2004a: 14). Se postula a la filosofía intercultural como desafío y alternativa, frente a la lógica dominante de exclusión mantenida por la globalización neoliberal, ya que se sostiene que ésta puede implicar un real cambio en el modo de ver y hacer el mundo. Se pretende hacer justicia con todos aquellos que han sido excluidos incesantemente por el sistema, generando un nuevo tipo de relación con la alteridad que conforma a cada uno. Cuestiones éstas que serán posibles sólo en la medida en la que se generen un sinnúmero de cambios, como proponer por ejemplo una crítica vinculación "teoría-praxis" y aspirar a un cambio profundo del quehacer filosófico contemporáneo (cfr. Capítulo 3.3) Pretende también romper el discurso plenamente occidental y monológico que se basta a sí mismo, para abrirse al diálogo desde otros lenguajes. Ya no proposición, si no propuesta, expuesta a la crítica y al contraste. Propuesta que al ser generada desde otros lenguajes posibilita un corrimiento de la clásica concepción teórica de la filosofía y de su relación con la praxis. Estos otros



lenguajes implican además una fuerte modificación epistemológica, un cruce interdisciplinar de campos, que al decir de García Canclini es lo que abre la posibilidad de generar preguntas no metafísicas a la hora de pensar la complejidad en la que se habita.

La filosofía intercultural considera insuficiente una filosofía entendida como "una forma de saber sistemático y universal"; ya que mediante su sistematicidad omite todo saber contextualizado, vinculado a una cultura y a un tiempo. Además dicha universalidad se erige como una universalidad de tipo europeo occidental —etnocéntrica y monocultural—. Es oportuno volver a señalar que tal crítica a este tipo de universalidad es aplicable a cualquier otro tipo de universalidad —sea de origen africano, asiático o latinoamericano— concebida como resultado de un decreto o por auto-proclamación monocultural (Fornet-Betancourt, 1994b: 97-98). En este aspecto se pretende también desligarse, en relación al arte, de las nociones eurocéntricas del mismo. Ya la antropología ha demostrado —por ejemplo en los trabajos de Clifford Geertz y de Rally Price, entre tantos otros— que en otros pueblos han existido preocupaciones por las formas de los objetos y los modos de trabajar la sensibilidad, pero que éstas no pueden comprenderse con los criterios de belleza o de predominio de la forma sobre la función de las estéticas eurocéntricas (García Canclini, 2010:33). Por ello se toma distancia aquí del arte comprendido autónomamente y se sostiene, junto con Nelly Richard que:

"la estética sobrevive no como un campo normativo, sino como un ámbito abierto donde buscamos "formas" no separadas radicalmente de todo tipo de función, "representaciones" más interesadas en el conocimiento —incluso de lo que no existe— que en la verdad, "experiencias" despreocupadas en algún tipo de trascendencia e interesadas, más bien, en abrir posibilidades en un mundo sin normas preestablecidas" (Richard, 1998:11).

El arte sale así de su autonomía y se vuelve postautónomo, en un mundo que, según García Canclini, no sabe qué hacer con la insignificancia o con la discordancia de los relatos. Muchos movimientos artísticos dejan de estar interesados en la autonomía e interaccionan con otras áreas de la vida social. "El arte ya no puede refundar su lugar propio y quizás su tarea sea su modo de

mirar lo que está más allá del último límite: lo extraartístico, el mundo de afuera, la historia que pasa, la cultura ajena" (García Canclini, 2010: 22).

Esta apertura, el mirar hacia fuera, permite un descentramiento y una ampliación de perspectivas que se considera es parte también del aporte de la filosofía intercultural. Por ello el interés en sostener este cruce. Volviendo así a las propuestas de la filosofía intercultural, cabe recalcar que no se la debe confundir con una filosofía comparada; ya que se supera la noción de un centro a donde se remiten las diferentes culturas que se comparan para generar, por el contrario, una polifonía de voces que aprenden a convivir en un continuo contraste de experiencias. Se sostiene aquí la propuesta de la mixtura antropofágica, que se corre por completo también de cualquier idea de centro, pues deglute el dualismo centro-periferia. Abandona cualquier clase de esencialismo, de identidad estanca y propone un dejarse afectar por la otra cultura, un deglutir al otro incorporando todos sus nutrientes, permeándose así de lo mejor de aquel.

Subyace así, en esta propuesta de interculturalidad que se asume a partir de Fernet-Betancourt, una doble dinámica de apertura, que como bien fue señalado implica el paso de lo monocultural a lo intercultural (Fernet-Betancourt, 1994b:17-24) y de lo monodisciplinar a lo interdisciplinar (Fernet-Betancourt, 1994b:65-72). De allí que la pregunta que sostiene este proceso sea *¿desde dónde pensamos?* Interrogante que obliga a la revisión de supuestos tanto en la propia cultura como así también en la propia disciplina.<sup>68</sup> El cambio será conjuntamente intercultural e interdisciplinar. Y, desde ahí, se desprende y perfila la *función de la filosofía intercultural* bajo el marco del contexto mundial actual. Por eso, dicha propuesta se configura como un "aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas" (Fernet-Betancourt, 2001: 365-382) y se levanta como un modelo o *profesta alternativa* frente al modelo neoliberal de globalización, buscando a su vez desenmascarar la contradicción inherente al contexto mundial dominante, que consiste en

---

<sup>68</sup> Cabe aclarar que la pregunta por el *desde dónde* pensamos, sostiene el proceso e implica toda una revisión y reposicionamiento de la filosofía en general, de sus modos de conocer y de su relación con la praxis. No obstante esto no implica en absoluto dejar de lado el *qué* pensamos, tarea propia del quehacer filosófico.

convocar al diálogo pero sin promover simultáneamente la equitativa repartición cultural, económica y política del poder real para ordenar y configurar la contextualidad del mundo. Por ello se pretende ayudar al desenmascaramiento de estos entramados, con la intención de aportar constructivamente al reordenamiento de tales condiciones. Se considera entonces, que en tanto se expliciten estos condicionamientos fundamentales del diálogo, se genera ya un primer paso hacia un encuentro real, que atienda sin duda a la diferencia, pero en condiciones de igualdad. Hasta ese entonces, no merecerá tal título, ya que aún persisten situaciones de desigualdad creciente en diversos ámbitos de la sociedad.<sup>69</sup>

Fornet-Betancourt propone así, un tipo de universalidad inclusiva que supone que las culturas humanas "son procesos ambivalentes que reflejan contradicciones de diversa índole entre sus propios miembros" (Fornet-Betancourt, 1994b:18). En este contexto de diálogo entre culturas el objetivo no es preservar ninguna de ellas como entidades estáticas y portadoras de valores ontológicos absolutos, porque se conciben como universos caracterizados por ser "transitables y modificables", que han de garantizar la realización libre y personal de todos aquellos sujetos que participan y actúan en ellas. La filosofía intercultural al ofrecer el horizonte del diálogo de culturas, entendido como "fuente" y "motor" de la transformación del filosofar, intenta abrir un nuevo paradigma del quehacer filosófico. Así como una hermenéutica filosófica que es, al mismo tiempo, una hermenéutica de los contextos de la interpretación de la vida y de la interpretación de las interpretaciones de la vida, que no es posible olvidar ni marginar al interpretar cualquier texto. El autor propone aquí una ampliación de la racionalidad mediante la incorporación de una pluralidad de sujetos y fuentes. Sujetos que posibilitan la relocalización de la propia perspectiva de la totalidad, y que a su vez ayudan a descubrir los propios límites, puesto que se presentan como aquello indefinido e indefinible desde la propia posición originaria; donde indefinición no implica en absoluto

---

<sup>69</sup> Es claro que el mero explicitar los condicionamientos no alcanza para transformar las situaciones de desigualdad, y que se necesita todo un cambio estructural del sistema-mundo para lograr reales condiciones de igualdad. Sin embargo el hacer visible estas contradicciones es un paso posible hacia la transformación de estas condiciones.

indiferencia. "El otro es entonces, principalmente allí donde nos sale al encuentro en la alteridad de una forma de vida o cultura, una perspectiva sobre el todo" (Fornet-Betancourt, 1994b: 20). No se puede reconstruir teóricamente al otro, sino solo escucharlo. En esta línea y siguiendo el análisis de Levinas, se sostiene que el otro es *absolutamente* otro y por ello inabarcable. El otro desborda en su totalidad y no se puede lograr una identificación con él, o no por lo menos en un sentido de identidad. Solo resta abrirse sosteniéndose en el respeto y la pasividad, lo cual no implica un respeto o una pasividad rayana la indiferencia. Más bien todo lo contrario, ya que el sujeto levinasiano, como se analizó anteriormente, es un sujeto responsable por el otro, pues hay una demanda ética originaria. Cabe destacar que el otro en Levinas es un otro previo a la constitución misma del sujeto, ya que éste lo constituye. Se estaría situado aquí en una dimensión ontológica previa a la del sujeto constituido, que Levinas piensa como dimensión ética. Se podría considerar entonces que este profundo acercamiento excede la relación distancia-proximidad, puesto que se llega a la mismísima intimidad en la que el otro es constitutivo del yo, donde el yo es absolutamente responsable del otro llegando a ser rehén del mismo. Esta constitución del yo por la alteridad genera la imposibilidad de la indiferencia. No se puede evadir al otro porque no sólo se aparece sin más, sino que primordialmente es constitutivo de cada uno.

De allí la importancia de dejar el espacio abierto para que esto suceda, o más bien abrir el espacio, cultivar este terreno de lo *inter* para que la alteridad se comunique sin bloqueos. Bloqueos que sin duda se harán presentes, pero que sin embargo pueden irse amenizando. Implicaría a su vez generar canales alternativos de comunicación que posibiliten la constitución de procesos de traducción diferentes, en tanto zonas de traducción. Esto es parte fundamental del incorporar nuevos sujetos y fuentes a este modo de filosofar otro. Así en la creación de este espacio *inter* se lleva a cabo la *desdefinición de la filosofía* que implica liberarla de la definición monocultural y posibilita el abandono de modelos de racionalidad específicos, que no pueden decidir sobre cuestiones

fronterizas, para asumir finalmente racionalidades consultantes que vislumbran sus límites y pueden afrontar estas problemáticas de borde<sup>70</sup>.

De modo que al poner en juego esa estructura de racionalidad heredada, se ensaya una experiencia de lo filosófico equivalente a "un campo de posibles sentidos", que implican simultáneamente apertura e indefinición. A partir de este esclarecimiento, el autor plantea la necesidad de reestructurar la filosofía, puesto que al abrirse a otras fuentes, ciencias y a la sabiduría popular (cuentos, mitos, leyendas, etc.) se hace ineludible la creación de una nueva metocología. Esta modificación metodológica implica –entre otras cuestiones– arrancar la pregunta de lo que nos es culturalmente extraño del "dominio exclusivo de los conceptos; y procurar entenderla también como pregunta que apunta a la comprensión del otro en su vida y en su corporalidad. Como bien se afirmó previamente, el intercambio tendría que abarcar formas histórico-concretas de trato con la vida, desde el comercio hasta el culto" (Fornet-Betancourt, 1994b: 25). Es importante señalar que la propuesta de Fornet-Betancourt de trascender el dominio exclusivo de los conceptos tiene sentido si se asume una comprensión tradicional del concepto, cuestión que se considera sucede en este caso. Sin embargo, podría pensarse otro modo de concebir el concepto como postula Arturo Roig (Cfr. Introducción). El filósofo mendocino muestra cómo el concepto implica no sólo integración y en este sentido síntesis, sino también ruptura, y a partir de esta la posibilidad de lo nuevo.

En la transformación de la filosofía que postula Fornet-Betancourt como un proceso que implica desocultar "lo evidente" y pensar desde "lo contextual" se impone la necesidad -a partir de este pensar desde la alteridad- de lograr la "realización concreta de una pluralidad de mundos reales". Y para ello señala el autor, la decisiva importancia de "dejar espacios y tiempos libres" para que tales visiones del mundo puedan convertirse en *mundos reales*, para que la diversidad de cosmovisiones encuentre un espacio de visibilidad en la materialidad del mundo compartido. A partir de esto es que se postula el arte como un espacio y tiempo de libertad y de resistencia (muchas veces producto

---

<sup>70</sup> Puede pensarse aquí también el planteo de Walter Mignolo con sus "epistemologías fronterizas" que atienden a las problemáticas de borde. (Mignolo, 1996).

del sometimiento), como un resquicio donde pueden materializarse las diferentes visiones de mundo en un pie de mayor igualdad. Ámbito de expresión pura, de imaginación, de mostración plena sin estar necesariamente regido por el canon de la racionalidad, sino, justamente, como alternativa a la racionalidad moderna. Arte como posible crítica de "ese" desarrollo de la racionalidad moderna, pero también como posibilidad de realización de su anverso liberador. Se asume consecuentemente, las luces y las sombras de una modernidad compleja, por lo que se considera que no es posible afirmar sueltamente que la modernidad fue una sola, que implicó solo una racionalidad vacía que devino en Auschwitz, pero sí que ha sido una parte fundamental de este proceso, que se gestó desde allí con mayor fuerza, y que incluso se le dio el sostenimiento teórico y material al hecho. Por ello, se postula al arte como una posibilidad frente a este aspecto de la modernidad, frente al sometimiento, la opresión, el colonialismo y la actual globalización. Ya la Escuela de Frankfurt afirmaba que el triunfo meramente político no era tolerable, sino que debía ser estético. "La práctica irreflexiva de la burguesía debía reemplazarse por la interpretación humana de la humanidad misma" (Friedman, 1986: 17). La transformación cultural es esencial para los cambios políticos y económicos, ya que la relación no es tan simple y causal entre economía y cultura, hay un dinamismo e influencia, una interrelación y no un determinismo. De hecho en la Escuela de Frankfurt se afirma que lo estético expresa el núcleo de la experiencia histórica, el fundamento sobre el cual la realidad se determina a sí misma. El arte no es un efecto posterior de la realidad, sino que arte y vida llegan a ser indiscernibles. Esta coyuntura posibilita comprender lo estético no sólo como el escenario eficaz para la actividad política sino como un mundo íntimamente vinculado con la vida misma (Friedman, 1986: 144). Se aúnan en esto con el pensamiento nietzscheano, compartiendo el postulado de la historia como desarrollo de la sensibilidad estética, y ésta como afirmación de la vida misma (Nietzsche, [1872] 1975). (Cfr. Capítulo 4.2: "El arte como estimulación de la fuerza creadora").

El arte como crítica a la sociedad y con la creatividad que le es propia, puede ser un ámbito interesante para generar alternativas. Al decir de Marcuse,

“Al igual que la tecnología, el arte crea otro universo de pensamiento y práctica en contraste con el universo existente ya dentro de él. Pero en contraposición al universo técnico, el artístico es un mundo de ilusión, apariencia, *Schein*. Sin embargo, dicha apariencia es semejanza de una realidad que existe como amenaza y promesa<sup>71</sup> para la realidad establecida. En las distintas formas del enmascaramiento y del silencio, el universo artístico se organiza de acuerdo con las imágenes de una vida sin miedo...Cuanto más clamorosamente irracional se torna la sociedad, mayor llega a ser la racionalidad del universo artístico” (Marcuse, 1985: 267).

Cabe aclarar que tanto en el momento en el que pensaban los frankfurtianos, como en mayor medida en la actualidad, el arte se erige como un ámbito de posibles alternativas, pero donde no se debe olvidar que es, como bien lo dice Marcuse, *amenaza y promesa para la realidad establecida*. Puede ser el lugar desde donde comience una verdadera emancipación, pero también está dentro de sus posibilidades propiciar totalitarismos, sometimientos, enajenaciones, mercantilizaciones, etc. No es otra cosa que lo que Deleuze trabaja como fuerzas activas o reactivas, como la potente y por ello mismo peligrosa, ambivalencia de la cultura, que ya Benjamín anunciaba en su releído texto de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936). Es la amenaza de una estetización de la política, como a su vez la promesa de la politización del arte.

La apertura que posibilita el arte es generada así por una especial racionalidad, ya no técnico-instrumental sino profundamente humana y de afirmación de sí. Además, el fenómeno de la transmisión artística es esencialmente binario, lo cual implica que no puede imaginarse sin otro (Gadamer, [1975] 1999: 152). El fenómeno artístico se asocia en Gadamer a la representación, y a partir de esta al juego. Obra de arte como juego y este como autorepresentación, a través de la cual uno se comunica con la autorepresentación del otro que va a su encuentro. El *entrar en juego* implica la expansión de uno mismo, como así también la del otro. El sentido del juego es un puro *automanifestarse*. No tiene

---

<sup>71</sup> En la amenaza y promesa de la ilusión, de la apariencia, de lo artístico es posible pensar en la ambivalencia de la cultura, ya que puede actuar en ambas direcciones, puede devenir en la revolución o puede estar al servicio de totalitarismos, es lo que Deleuze plantea al analizar la noción de cultura a partir de Nietzsche. Cfr. (Deleuze, 1971).

el juego en sí un objetivo en el que desemboque, sino que se renueva constantemente conforme la variedad de sus participantes. No puede darse como algo estático, inmóvil sino como el tránsito y la automanifestación de aquellos que entran en el juego (Gadamer, [1975] 1999:145-151). Por ello no puede haber juego ni representación sin otro, sin la participación de aquel a quien se convoca y con quien se pueden pensar los lineamientos y reglas del mismo de manera conjunta, como poniendo a disposición de la representación el bagaje previo, en busca de un diálogo común y convocando a una participación cada vez más amplia. En Gadamer el arte siempre está en relación con lo colectivo, con aquello que se da como parte de algo común, de un todo compartido. Más allá de la noción de representación relacionada con el juego, que desarrolla en *Verdad y Método* ([1975]1999), vuelve a insistir en él en *La actualidad de lo bello*, sumándole a la metáfora del juego, la del símbolo y la de la fiesta. Tópicos completamente participativos, inclusivos y que a su vez van variando, modificándose, de acuerdo con quienes formen parte de ellos.

Se retoma también a Kimmerle quien postula que en el ámbito del arte se desarrolla el reconocimiento de la igualdad de las culturas y la praxis del conocimiento mutuo y del intercambio mutuo mucho más que en la filosofía<sup>72</sup>. Afirmo que en el arte los diálogos interculturales no sólo encontraron un reconocimiento mayor, sino que comenzaron también antes que en la filosofía y sostiene que ellos pueden reforzar y potenciar los intentos correspondientes de los filósofos. Postula así una profunda vecindad entre el fenómeno del arte y el de la filosofía, sustentándose en la tesis de que en lo propiamente artístico y en lo propiamente filosófico, no hay historia y tampoco progreso –en el sentido que les dio la modernidad ilustrada. Hay desarrollos históricos y progresos solamente en los medios técnicos y en las posibilidades, que son utilizadas por los artistas y los filósofos para su trabajo (Kimmerle, 2002: 21).

---

<sup>72</sup> Da algunos ejemplos que considera como pilares de este camino como son el "japonismo" de Van Gogh y de algunos contemporáneos, la influencia de las máscaras africanas en Picasso, Braque y De Vlaminck, hasta más allá de las visitas mutuas de los artistas dogones del actual Mali y de pintores del holandés *Cobra-Gruppe* (Grupo Cobra) o de la "inspiración africano-eurocea" que experimentan cuatro artistas togolenses y cinco alemanes en un trabajo en conjunto y que se documenta en varios museos alemanes.



Es posible considerar además el arte como símbolo, cuya función es “dar que pensar”, al decir de Ricoeur. Pero si se enmarca en la filosofía intercultural se propone un pensar conjunto, un pensar con el otro, con lo que el otro tiene para decir, para mostrar, intentando eliminar –o poner entre paréntesis– los supuestos mediante los cuales se construye al otro, para dejarlo que se manifieste. Pensar que no sólo se refleja a través de la palabra si no que abarca numerosas manifestaciones. Se amplían las fuentes hacia otros lenguajes que interpelan, pero esta ampliación necesita, como se señaló en el apartado metodológico de la introducción, un cambio metodológico-epistemológico, ya que, como bien afirma Fornet-Betancourt:

“creemos que ese esfuerzo por promover las investigaciones que nos amplíen las fuentes, tiene que hacerse cumpliendo un giro metodológico. Pues ampliar las fuentes significa ampliar no solamente el campo de estudio o aumentar nuestros “objetos de estudio”, si no también, y fundamentalmente, ampliar los sujetos que hablan su propia palabra en nuestra tradición de pensamiento” (Fornet-Betancourt, 1994b: 49).

Este giro metodológico se hace cada vez más necesario, puesto que los “objetos de estudio” dejan de ser tales y puros, hay un desdibujamiento de los límites producto de un sinnúmero de significativas interrelaciones. Cuestión que se sostiene desde la perspectiva de García Canlini, en el análisis de lo estético que realiza en su último libro, *La sociedad sin relato* (2010), donde afirma que:

“estamos en medio de un “giro transdisciplinario, intermedial y globalizado” que contribuye tanto a redefinir lo que entendíamos por arte en el Occidente moderno como en el Oriente preglobal. Al mismo tiempo, las artes participan en la redefinición de las ciencias sociales que también dudan de su identidad y hallan en el arte no la solución, la salida, sino, como decía Maurice Merleau-Ponty acerca del marxismo, un lugar a donde uno va “para aprender a pensar” (García Canlini, 2010: 41).

Arte como ese símbolo que da que pensar desde Ricoeur, o como el lugar a donde uno va para aprender a pensar desde Merleau Ponty retomado por García Canlini, pero siempre y una vez más desde una dimensión conjunta, como un acorte y una posibilidad de reflexionar sobre quién es uno, sobre los propios límites y las propias aperturas. Apertura a otros símbolos, a otros lugares de reflexión que se hacen visibles en textos y tradiciones de sujetos no

reconocidos, como sucede con lo afro y lo indígena en América. Por lo que se sostiene que para un real descubrimiento de la misma, para que ésta deje de ser una *invención*, es necesario abrir un espacio para que esta diversidad de sujetos y fuentes, propia de Nuestra América, se haga presente, en este sentido, afirma Fonet-Betancourt que:

“debería ser prioritario el fomentar las investigaciones y prácticas culturales que corrigen ese proceso de encubrimiento de la realidad plural de “Nuestra América” poniendo de manifiesto justamente la variada riqueza que la caracteriza en los más distintos órdenes, como por ejemplo, el religioso, el lingüístico, el artístico, etc.” (Fonet-Betancourt, 1994b:41).

Desde la perspectiva de una filosofía intercultural se hace posible la apertura a otras tradiciones para oír el mensaje de las voces ausentes o silenciadas hasta hoy, puesto que aquel sometimiento, aquella supuesta deformidad, aquello imperfecto, esa barbarie aparentemente suprimida ha logrado expresarse por otros canales, aun hoy negados o menospreciados. Escribe así Kusch en sus *Anotaciones para una estética de lo Americano* ([1955] 2007):

“El arte se vuelca con violencia, como venciendo una resistencia, ya que expresa contenido que adopta una forma. (...) En este punto asoma lo tenebroso en el arte. Porque se fija y se contiene en arte una vida postergada frente a lo social. O sea, se vuelve a traducir en formas o en signos comprensibles aquello que socialmente fue excluido o relegado como algo tenebroso frente a la inteligencia social. Mientras el cuerpo social deambula dentro de su propia estructura intelectual, la vida le cuestiona sus derechos por intermedio del arte” (Kusch, [1955] 2007: 532).

A modo de cierre interesa recalcar que si para la conciencia general parece aceptable que el arte (aun cuando no exista ni haya existido bajo este nombre en todas las culturas) y el intercambio de éste entre las culturas es sugestivo y provechoso para todos los implicados, se propenderá en primer lugar a juzgar las tesis correspondientes para la filosofía como no erradas o superficiales en el asunto, ya que el diálogo artístico implica de antemano un cierto reconocimiento de la otra cultura. El intercambio artístico, en sus distintos niveles, implica ya la aceptación del otro y su reconocimiento como interlocutor válido, aun se sucedan malentendidos o distintos problemas en la comunicación. Se considera que la obra

—en sentido amplio<sup>73</sup>— media este proceso, vehiculizando la comunicación. El espacio artístico, como ámbito netamente creativo y abierto puede mediar el reconocimiento del otro, posibilitando así un diálogo intercultural. Quizás también conlleve a que todo etnocentrismo, incluido el eurocéntrico, pueda ser puesto en evidencia y discutido. Y así, tal vez, por medio del diálogo intercultural en el arte y la filosofía. Los representantes de las diferentes culturas, en la economía y la política, como en la ciencia y la tecnología puedan abrir un espacio para escuchar y ser escuchados

Cabe por último considerar, que dentro de los desarrollos de la filosofía intercultural lo artístico representa no sólo una ampliación de las fuentes y una consecuente modificación metodológica, sino que a su vez implica un real avance en el reconocimiento y la apertura al otro, en el contexto del diálogo entre culturas. Por esto Fernet-Betancourt convoca a:

“atreverse en la investigación filosófica a ir más allá de lo transmitido y documentado por escrito según los cánones o exigencias de la forma filosófica que conocemos. Habría que consultar fuentes sin pre-juicios; fuentes provenientes de otras áreas como la poesía, la literatura, la religión, etc. Y, más todavía, habría que aprender a superar, sin sentirse incómodo o con mala conciencia, los límites de nuestra cultura escrita, para oír y darle su lugar también a otras fuentes transmisoras de su pensamiento, cuyas voces no objetivan su decir en la escritura, si no que lo transmiten en su específica cultural oral. Además tendría que crearse el espacio para que el rito y el símbolo puedan asimismo concurrir a la cita en el coro de las voces del pensamiento iberoamericano” (Fernet-Betancourt, 1994b:47).

Así mismo es pertinente sostener que se trata de procesos que se están dando en el presente y que estos análisis que se están llevando a cabo empiezan a ser un ámbito que ayuda a reflexionar sobre posibilidades alternativas, sobre otras realidades y otras historias posibles. Como sostiene Néstor García Canclini en el mencionado libro, lo artístico posibilita otro modo de conocimiento que permite cuestionar e incluso modificar, la noción de ciencia y de sus métodos, ya que “los artistas se presentan como investigadores y pensadores que desafían en sus trabajos los consensos antropológicos y filosóficos sobre los órdenes sociales,

---

<sup>73</sup> Se habla de obra en sentido amplio ya que esta tesis no se sostiene desde concepciones operocéntricas del arte, o no al menos pensando en la obra como el objeto en sí mismo. Se considera que el arte implica todo el proceso de la obra, la conceptualización, la realización, muestra, distribución, interacción, incluso la misma destrucción.

sobre las redes de comunicación o los vínculos entre individuos y sus modos de agruparse” (García Canclini, 2010: 47). Así considera a las obras no sólo desde su comprensión interna, sino como:

“experiencias epistemológicas que renuevan las formas de preguntar, traducir y trabajar con lo incomprensible o lo sorprendente. El hecho de que ninguno de estos artistas ofrezca respuestas doctrinarias ni programas ayuda a concentrarnos en los dilemas de la interrogación. Su libertad, mayor que la de un científico social, para decir con “metáforas” condensaciones e incertidumbres del sentido que no encontramos cómo reformular en “conceptos” lleva a reconsiderar las articulaciones entre estos dos modos de abarcar lo que se nos escapa en el presente” (García Canclini, 2010: 47).

Se asume entonces el arte como crítica a lo establecido, como aquel ámbito que puede –o no- correrse del canon, o al menos ampliarlo ya que apela a otras fuentes, al rito, al símbolo, a la poesía. Desde este lugar se cuestiona el modo consensuado de conocimiento, el orden social y en ese sentido es que García Canclini lo asume como una experiencia epistemológica articulada a través de metáforas que logran reformular los conceptos. En función de esta comprensión es que en el siguiente apartado se apela a Nietzsche como un pensador disruptivo del orden establecido ya que se posiciona desde el cuestionamiento a la razón moderna como único modo de conocimiento. El filósofo del martillo propone el arte como ampliación y crítica del propio canon, por lo que resulta ineludible su análisis.

## **4.2. El arte como estimulación de la fuerza creadora.**

La crítica al logocentrismo realizada por Friedrich Nietzsche y su postulación del arte como alternativa frente al mismo son los temas que se analizan aquí, en función de sumar herramientas para indagar el asunto de la tesis, a saber, la posibilidad del reconocimiento de la alteridad a través del arte. Se considera que esta línea de análisis atraviesa, en alguna medida, gran parte del pensamiento nietzscheano ya que atañe a la concepción misma de hombre, de vida y muerte, de modo de conocimiento, de historia y de valor.

El autor, situado dentro de la filosofía de la sospecha, más que sospechar, ejerce una profunda crítica a la razón moderna. No puede concebir cómo se sostiene semejante sistema, únicamente desde esta razón. No la descarta del todo, no la aniquila, y en el fondo sigue siendo parte de la estructura que utiliza —ya que es un ejercicio de la sospecha que se inscribe en la modernidad—. No obstante, marca un quiebre fundamental en el modo de conceptualizar esta razón, y en el fondo al hombre mismo. Sostiene que no hay una primacía tal de la razón, puesto que es sólo una ficción. Han sido los hombres mismos quienes la han inventado y sostenido, como así también las categorías, el modo de conocimiento y determinados valores que afirman como artículos de fe, como esencias inamovibles que estructuran un mundo y un determinado modo de vida.

Nietzsche afirma que todo esto no es más que una ficción, sostenida por medio de la dominación, pero ésta como tal no es “El” modo de vida, ni se sostiene de por sí. En el aforismo 121 de *La Ciencia Jovial* dice:

“La vida no es un argumento. Nosotros nos hemos compuesto un mundo en el que podemos vivir —mediante la aceptación de cuerpos, líneas, superficies, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido: ¡nadie resistiría hoy vivir sin estos artículos de fe! Pero no por eso ellos quedan demostrados. La vida no es un argumento; el error podría estar entre las condiciones de la vida”.

La sospecha se hace patente, por qué se aceptan determinados artículos de fe y no otros, por qué algunos son puestos como valor y otros relegados. El error podría ser parte de aquello que posibilita la vida, pero que obviamente no es tenido en cuenta, más bien se busca su eliminación. Interesa señalar, una vez más, que distintos pensadores trabajados en esta tesis incorporan el error como una posibilidad de abrir o ampliar el pensamiento mismo, enfatizando cómo a partir del error puede surgir algo nuevo. En el análisis del Movimiento Antropofágico y también de Rodolfo Kusch esto está presente, ahora también lo presenta Nietzsche, cuestión que lleva a pensar en determinadas convergencias no casuales.

Nietzsche sostiene que tampoco puede haber demostración posible ya que, en sí, no hay hechos. Sólo interpretaciones. Como se pregunta el autor, “¿Qué es lo que

únicamente puede ser el conocimiento? "Interpretación", no "explicación" (2(86) *El Nihilismo*. 28.). Interpretaciones que sirven a modo de ficciones que crean mundo. Ya no se puede seguir sosteniendo la idea de una ciencia demostrable, experimentable que da cuenta de diversos fenómenos. El conocimiento es sólo interpretación y por ende es una construcción surgida de una tensión entre las interpretaciones posibles, de un *pólemos* que busca imponerse y dominar, de la voluntad de poder. Se vuelve una vez más a sus fragmentos póstumos de *El Nihilismo*, donde al preguntarse por la diferencia entre la ciencia y el resto de las disciplinas sostiene que:

"No se encuentra en las cosas nada más que lo que uno mismo ha introducido en ellas: ¿a este juego infantil del que no deseo pensar mal se le llama ciencia? Muy al contrario, continuemos con ambas actividades; necesitamos buen coraje para ambas, ¡los unos para reencontrar, los otros -nosotros- para introducir! El hombre no encuentra en las cosas finalmente nada más que lo que uno mismo ha introducido en ellas: el reencontrar se llama ciencia, el introducir: arte, religión, amor, orgullo" (2(174) *El Nihilismo*).

En este aspecto la ciencia sería sólo ese juego por el cual se reencuentra lo que previamente se depositó allí, aquello que ya se sabe, que se espera dentro de un sistema determinado. No hay una real creación, un corrimiento y una nueva valoración, sino un moverse dentro de parámetros ya determinados y en este caso sobrevalorados. El mundo moderno sobreestima su razón, no la cuestiona y la hace centro y motivo de su misma humanidad. Este es un centro de las críticas nietzscheanas, cuestión que se observa de modo patente en sus aforismos de la Ciencia Jovial, donde explicita sus cuestionamientos a las distintas nociones de ciencia y de conocimiento. Tanto por parte de los idealistas, como así también de los empiristas. No hay espíritu absoluto, pero tampoco mecanicismo, ni causa y efecto. Solo interpretaciones más o menos cognoscibles. Afirma el autor en "La ciencia como prejuicio" que:

"Que sólo sea correcta una interpretación del mundo mediante la que vosotros recibís la razón, mediante la cual se puede investigar y continuar trabajando de acuerdo con vuestro sentido (—¿queréis decir propiamente mecanicista?), una interpretación tal que no permite nada más que contar, calcular, pesar, ver y palpar, eso es una simpleza y una ingenuidad,

suponiendo que no sea una enfermedad mental ni un idiotismo. ¿No sería, por el contrario, correcto probablemente que lo que primero se deja aprehender, e incluso tal vez lo único, es justamente lo más superficial y lo más exterior de la existencia —lo más aparente en ella, su piel, su sensibilización? Una interpretación «científica» del mundo, como vosotros la entendéis, podría ser por consiguiente, inclusive, una de las más estúpidas, es decir, la más pobre en sentidos de todas las interpretaciones posibles del mundo (...) ¡Pero un mundo esencialmente mecánico sería un mundo esencialmente sin sentido! Suponiendo que se aprecie el valor de una música de acuerdo a cuanto de ella pueda ser contado, calculado, traducido a fórmulas —¡cuán absurda sería una apreciación «científica» de la música de ese tipo! ¡Qué se habría comprendido, entendido, conocido de ella! ¡Nada, precisamente nada de lo que en ella es propiamente «música»!" (Nietzsche: [1882] 2001, 244).

Este tipo de interpretaciones científicas le resultan completamente pobres y estúpidas, ya que se quedan con la estructura del supuesto hecho, con un cúmulo de cuentas vacías que nada dice en realidad. Insiste Nietzsche en que no es posible conocer hechos, pero que sí pueden sostenerse interpretaciones más ricas y complejas que lleven a un mayor conocimiento, a una real apreciación del fenómeno que se está analizando, a una valoración en su totalidad. Y nada más claro que el ejemplo de la música —más allá del conocimiento que Nietzsche tiene sobre ésta- puesto que si sólo se analiza su ritmo, su tonalidad, su melodía, cada una por separado, buscándola a modo de una fórmula de encastre no se conoce y aprecia la música en sí. Sólo una interpretación científica que el autor llega a pensar como enfermedad mental o idiotismo.

A su vez también se abre aquí la posibilidad de otro modo de análisis, cuando se pregunta: "¿No sería, por el contrario, correcto probablemente que lo que primero se deja aprehender, e incluso tal vez lo único, es justamente lo más superficial y lo más exterior de la existencia —lo más aparente en ella, su piel, su sensibilización?" Vuelve una vez más a la sospecha, a correr del centro a la razón científica moderna para abrir paso a la sensibilidad, a aquello más superficial, a la piel misma; que no es otra cosa que ampliar el modo de conocimiento y volver a lo sensible —al que incluso quizás deba dársele un papel primordial-. Plantea Nietzsche entonces el interrogante de si acaso este es el modo correcto de interpretación, el volver a lo más exterior de la existencia. No obstante, más allá de que sea correcto o no, no implica por ello que este pase a ser "el" modo de

interpretación. Es uno más, es válido y quizás es aquel que posibilita la vida de un modo más genuino, que hace que la vida crezca, que ésta siga buscando ser más. Sólo desde allí podría sostenerse una validez legítima en comparación con la ciencia moderna. Ya que, como bien afirma el autor:

“...acá y allá nos damos cuenta y nos reímos del hecho de que la mejor ciencia sea precisamente la que más quiere retenernos dentro de este mundo “simplificado”, completamente artificial, debidamente fingido, debidamente falseado, porque ella ama, queriéndolo sin quererlo, el error, porque ella, la viviente, -¡ama la vida!” (Nietzsche, [1886] 1984:48)

Ya no hay un más allá, ni pensado teológicamente como un Dios que sostiene la existencia, el orden del mundo y una determinada jerarquía de valores, ni como un más allá de las cosas en tanto esencia, idea o cosa en sí a ser develada, alcanzada, desocultada. No hay una escisión entre una vida terrenal y una celestial –propuesta por el cristianismo- ni entre una real y una aparente como sostenía Kant. Nietzsche busca la unificación –que no implica en absoluto homogeneización- y reivindicación de la vida misma, de aquella que contempla pasiones, voluntades, pensares, razones, instintos, etc. un entramado complejo de lucha permanente que busca ser más. Lucha y tensión entre lo apolíneo y lo dionisiaco de manera permanente, de allí que no pueda pensarse en una vida homogénea y estable, pero sí como una vida una, donde no hay un más allá, otro plano, una vida futura, cuestión que también rescata el Movimiento Antropofágico, al proponer un vitalismo que degluta las dualidades estancas. Vuelven a traerse las palabras del filósofo alemán, quien sostiene que:

“Dividir el mundo en un mundo “verdadero” y en un mundo “aparente”, ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (en última instancia, un cristianismo alevoso), es únicamente una sugestión de la décadence<sup>74</sup> un sintoma de vida descendente...El hecho de que el artista estime más la apariencia que la realidad no constituye una objeción contra esta tesis. Pues “la apariencia” significa aquí la realidad una vez más, sólo que seleccionada, reforzada, corregida...El artista trágico no es un pesimista, -dice precisamente sí incluso a todo lo problemático y terrible- es dionisiaco” (Nietzsche, [1889] 2006:56).

Toda la sociedad moderna europea ha caído en esta decadencia, en esta pérdida del sentido, en una angustia existencial generalizada. Es un mundo que se acerca

---

<sup>74</sup> Resaltado en cursiva en el original.



a sus ruinas. Y a contracorriente de lo que se veía comúnmente en la victoria de Alemania frente a Francia, Nietzsche no ve más que el ocaso, una muestra más de su decadencia como cultura. Los avances en las ciencias y técnicas, la absoluta confianza en ellos, en el progreso ilimitado y los desarrollos por doquier, no son sino manifestaciones de este declive. A esto Nietzsche le llama nihilismo. Pero se dará en un primer momento un nihilismo reactivo, donde habrá que destruir todos los valores existentes, todas las pesadas cargas que por largo tiempo llevó el camello. Aquellos valores que se dieron por sentado, que no fueron cuestionados, que se establecieron como jerarquía única basada en sustentos metafísicos vacíos, ya sea dios, la razón, la fe, la verdad o cualquier otro que se haya elegido, pero que como tal se sostienen como "el" valor, como la única jerarquía posible, como "la" verdad.

Esta etapa se encuentra concentrada en la obra que Nietzsche titula como *El crepúsculo de los ídolos*, cuyo elocuente subtítulo reza "o Cómo se filosofa con el martillo". Martillo que marca el momento de destrucción de aquellos enquistamientos por largo tiempo naturalizados, pero que deben literalmente aniquilarse, para dar paso a nuevos valores. Esta temática vuelve a lo largo de su obra bajo distintas metáforas, como lo vemos en el apartado "De las tres transformaciones" de *Así habló Zaratustra* ([1885] 1998). El martillo, el león, el nihilismo reactivo son la fuerza de destrucción que se necesita para abrir camino al nuevo crear, es un momento necesario para la afirmación de la vida. Afirma Nietzsche

"Hermanos míos, ¿para qué se precisa que haya el león en el espíritu? ¿Por qué no basta la bestia de carga, que renuncia a todo y es respetuosa? Crear nuevos valores –tampoco el león es aun capaz de hacerlo: mas crearse libertad para un nuevo crear- eso sí es capaz de hacerlo el poder del león" (Nietzsche, [1885] 1998:50).

Una vez conquistada la libertad para un nuevo crear el león se convierte en niño, ya que este implica un nuevo comienzo. Inocencia, olvido y juego es lo que se precisa para la creación de nuevos valores, para que el espíritu que originariamente fue camello sea dueño de sí y no lleve cargas ajenas. Ya no hay cargas que soportar, ni desiertos que sufrir, ni dragones con los que luchar, sólo el juego que irrumpe como un nuevo comienzo, donde el "yo quiero" sostiene sus

propias reglas, sus propios valores. Se reivindica entonces la necesidad de un nuevo crear luego de la destrucción de los valores antiguamente establecidos, a partir de la crítica a un logocentrismo decadente, enfermizo. La noción nietzscheana de arte como una forma de vida genuina se desarrolla en función de la apertura de Nietzsche a nuevos modos de conocer y de interpretar.

Es posible entonces, junto con la figura del niño que implica inocencia y juego para la creación de nuevos valores, pensar el arte como una noción central en la filosofía nietzscheana, ya que no sólo implica una crítica a la razón, a lo establecido y cristalizado y una puesta en valor de dimensiones de la humanidad relegadas o despreciadas –en tanto sensibilidad y cuerpo por ejemplo- sino sobre todo se trata de la estimulación de la creación, junto con la experimentación de la vida en su justa dimensión. Justeza que no es otra cosa que la permanente tensión entre lo apolíneo y lo dionisiaco, entre el límite y la desmesura, entre la vida y la muerte. Pero que no obstante cobran su propio peso porque son puestas en tensión. Ninguna de ellas por sí solas sería suficiente. Como afirma Nietzsche en sus escritos del verano de 1870 sobre la visión dionisiaca del mundo:

“Ahora ya no parecerá inconcebible el que la misma voluntad, que, en cuarto apolíneo ordenaba el mundo helénico, acogiese dentro de sí su otra forma de aparecer, la voluntad dionisiaca. La lucha entre ambas formas de aparecer la voluntad tenía una meta extraordinaria, crear una *posibilidad más alta de la existencia* y llegar también en ella a una *glorificación más alta* (mediante el arte). No era ya el arte de la apariencia, sino el arte trágico la forma de glorificación: en éste, sin embargo, queda completamente absorbido aquel arte de la apariencia. Así como el elemento dionisiaco se infiltró en la vida apolínea, así como la apariencia se estableció también aquí como límite, de igual manera el arte trágico-dionisiaco no es ya la «verdad»”.<sup>75</sup>

Nietzsche retoma la tragedia, puesto que en esta forma de arte se expresa acabadamente la lucha entre lo apolíneo y lo dionisiaco como la posibilidad de generar una existencia más plena, como la posibilidad de abrirle paso a la vida que siempre quiere ser más. En contraposición a un mundo decadente de nihilismo reactivo, reaviva el espíritu trágico que busca la plenitud de la existencia. La tragedia se presenta como un absoluto vitalismo, en modo alguno pesimista,

---

<sup>75</sup> Fragmento extraído de “La visión dionisiaca del mundo” en <http://www.nietzscheana.com.ar/> 10/11/2010.

como se piensa generalmente. Es un todo que considera los múltiples aspectos de la vida y del hombre. Se manifiesta allí una clara disputa entre la vida y la muerte, pero ambas como posibilidades legítimas, como aquello que existe conjuntamente, que se da -una vez más- en una tensión *ad infinitum*. Es la lucha eterna entre lo apolíneo y lo dionisiaco.

La crítica de Nietzsche apunta a reponer esta tensión que había sido desplazada, cuando no anulada, por el cristianismo fundamentalmente, y también por los ideales de la sociedad moderna burguesa. Se pretendía disolver la tensión mediante la anulación de la finitud, de la muerte. Se trata en el fondo de una búsqueda desenfadada de seguridad y de un permanecer en la vida a costa de lo que sea, de adaptarse al rebaño, de continuar con los valores del cristianismo, de no buscar más la excelencia. Nietzsche recupera en este sentido la tragedia como la representación del valor de la excelencia, como aquello realizado por los *aristoi*, los mejores, por aquellos que eran capaces de crear valores y afirmar la vida aún en el dolor, aún en la finitud, y justamente por ese límite la afirmación de la vida cobraba sentido. Anteriormente se disminuía la intensidad vital por medio de la religión, con el avance de la ciencia moderna la seguridad se encara a través de la supresión del dolor y actualmente en el consumo (cuestión que se analiza en el último capítulo). Por esto se propone repensar la tragedia una vez más como activación de la vitalidad, del dolor de la vida que da cuenta de su intensidad por estar en tensión con la finitud. Dolor no de flagelo individual, sino el dolor de la existencia, de la vida misma en su permanente devenir.

Más allá de las críticas que el mismo Nietzsche realiza sobre su primera obra, reconoce que allí hay un germen que luego desarrolla de manera más compleja:

“Sin embargo no quiero disimular por completo la impresión desagradable que me produce hoy; cuán extraño me parece, después de dieciséis años, a mis ojos más experimentados, cien veces más severos, aunque de ningún modo fríos ni inclinados a desviarse de esta misma tarea a la cual este libro temerario se consagró el primero, a saber: considerar la ciencia con la óptica del artista y el arte con la óptica de la vida...” (Nietzsche, [1872] 1975:12).

En tanto el arte despierta el deseo de crear, tiene casi necesariamente que aborrecer la noción cristiana clásica de existencia, puesto que se sostiene en una

moral vacía, en un desprecio por la vida misma, por la sensibilidad y por cualquier posibilidad de sospecha frente a una metafísica cuyos valores "morales" no hacen otra cosa que cercenar la voluntad de poder, en tanto voluntad de crear como afirmación de la vida.

"Nada es más completamente opuesto a la interpretación, a la justificación puramente estética del mundo, aquí expuesta, que la doctrina cristiana, que no es, ni quiere ser más que "moral", y con sus principios absolutos, por ejemplo, con su veracidad de Dios, relega el arte, todo arte, al recinto de la mentira...Tras semejante manera de pensar y apreciar, que por poco lógica y sincera que sea debe ser fatalmente hostil al arte, yo descubro en todo tiempo también la "hostilidad a la vida", la rabiosa y vengativa repugnancia contra la vida misma, pues toda vida reposa en apariencia, arte, ilusión óptica, necesidad de perspectiva y de error" (Nietzsche, [1872] 1975:16).

El error es parte de la misma vida, es incluso necesario, puesto que es lo que permite dudar, sospechar otras alternativas posibles, ir más allá de lo dado, aventurarse hacia lo no seguro. Sólo arriesgando las estabilidades otorgadoras de sentido es que puede cuestionarse la verdad en tanto valor establecido y crear aquellos propios que sustenten la vida misma. Así al cuestionar de raíz la ciencia y la noción de verdad, afirma Nietzsche, en *La Ciencia Jovial*:

"Elogio en mí cualquier duda ante la que me sea permitido responder: «¡Intentémoslo!». Pero soy capaz de no escuchar nada de todas aquellas cosas y preguntas que no aceptan el experimento. Éste es el límite de mi «sentido de la verdad»: pues allí ha perdido su derecho la valentía" (Nietzsche, [1882] 2001:63).

Y el arte tiene esto de intento, de experimento, de búsqueda, de traspasar el límite, de cuestionamiento y sospecha permanente. Quizás es desde allí que arte y vida son indiscernibles para Nietzsche. Obviamente el arte en su versión activa, ya que la reactiva puede degenerar y fomentar los peores totalitarismos. Así se buscaría una politización del arte, en tanto cuestionamiento de la vida misma, frente a la estatización de la política que constriñe su deseo de ser más.

Se rescata entonces el planteo de Nietzsche, pues aporta para pensar la centralidad del arte en la vida. Realiza una crítica a lo establecido, a los valores cristalizados a partir de la apertura y creación que le posibilita el arte, cuestión que de alguna manera se aúna con la propuesta intercultural de crítica a canon y de apertura de sujetos y fuentes del filosofar. Como se ve en la última cita, apela al experimento, a la duda, al error, con el fin de siempre crear de nuevo, de volver a pensarse constantemente. Además, se considera que Nietzsche logra realizar un cruce interesante para esta tesis, que es entre la ética y la estética, es decir de las influencias que el arte puede tener en la ética –y viceversa-. De esto se trata su apelación a la tragedia y por ello se realiza un acercamiento a este cruce en el siguiente apartado, ya que el propósito de la tesis se ubica en esta intersección entre la ética y la estética.

#### **4.3. Entre la piedad y la obscenidad. Una tensión frente al dolor del otro.**

En el intento de interceptar dos ámbitos diferentes, a saber, el de la ética y el de la estética, es que se lleva a cabo un análisis acerca de la representación estética del dolor. Esta temática puede ser estudiada, al menos en principio, tanto desde el punto de vista del artista, como así también desde el espectador. ¿Cómo se representa el dolor?, ¿qué lo mueve a uno a ver una representación estética de este tipo?, ¿qué se produce frente al dolor de los demás?, son algunas de las preguntas atraviesan el análisis.

Se considera que determinadas perspectivas de la piedad y de la obscenidad pueden ser orientadoras en la búsqueda de respuestas, ya que son conceptos que pueden pensarse en este cruce ético-estético en el que uno se expone a la representación estética del dolor de otro, de allí que se aborden también estos conceptos. Finalmente se sostiene que frente a la tensión marcada entre avasallamiento e indiferencia del otro, la representación estética puede ser un modo propicio de relacionarse con el dolor del otro de un modo diferente.

Varias serían las preguntas que se podrían plantear cómo guías del presente excursio, pero se debe primeramente aclarar que éstas provienen de la reflexión acerca de la representación estética del dolor. No es un cuestionamiento acerca de la posibilidad o no de la misma, sino sobre las reflexiones que esta "bella" representación del dolor genera, cuáles son las tensiones teóricas, pero por qué no también aquellas prácticas que en su proceso se originan. Se abren en primer lugar dos grandes aspectos para su análisis: el ámbito propio del artista que crea la representación -¿Cómo se representa el dolor propio o ajeno?- y el del espectador que la observa. Aquí no se puede evitar la pregunta acerca de por qué mirar el dolor del otro, ¿qué lleva a uno a ver algo trágico, doloroso? Y a partir de allí ¿qué significa mirar el dolor de los demás?

Este es el recorrido que se pretende emprender para finalmente situarse en esta última parte, en la tensión que se produce cuando uno se detiene frente al dolor del otro. Como se mencionó, piedad y obscenidad son, al menos una forma posible en que se presenta esta tensión, pues teniendo injerencia ética directa pueden ser analizadas desde una perspectiva estética, como sucede de algún modo en la tragedia presentada ya por Nietzsche.

Al pensar en la piedad son varios los recorridos que podrían hacerse a lo largo de la historia de la filosofía. Es posible rastrearla en muchos autores, como por ejemplo en el *De Pietatis* de Philodemus, o en el *De Natura Deorum* de Cicerón, aunque al analizar estas obras se observa que su tratamiento se enmarca dentro de un ámbito más bien teológico. En estas obras se hace referencia a la relación que establecen los hombres con los dioses, y donde se define la piedad como la justicia para con éstos. No es por aquí por donde se quiere encausar el presente escrito, por lo cual se decide partir de Rousseau y de su análisis ético-político.

Importa dejar en claro una distinción terminológica que podría llevar a confusión sobre todo en el uso de la lengua española, ya que se utiliza el vocablo piedad en los dos sentidos arriba diferenciados. Se puede pensar la piedad en sentido más bien teológico, lo que se indica en inglés con la palabra

*piety* y en francés con la palabra *pieté*, mientras que si se quiere hacer referencia a la piedad en una concepción ética del término en inglés se estaría hablando de *pity*, y en francés de aquello que se designa bajo el término de *pitié*. *Pity-piety* y *pitié-piété* denotan un juego semántico que no es posible observar en español. De allí que pretenda dilucidarse esta posible confusión desde el comienzo, para avanzar a partir de aquí en este estudio de la piedad, pero en el sentido ético del término.

Así más allá de las diversas perspectivas de análisis posibles se trabaja sobre el análisis que Rousseau hace de la misma y específicamente en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* ([1755] 1995). Para el autor la piedad es un sentimiento natural, que junto con la autoconservación conforman el núcleo básico natural del hombre. Éstas son disposiciones naturales que también se encuentran en los animales, por lo que no es sólo este núcleo lo que define lo humano, si no su perfectibilidad.

Como nos dice el autor: "Hablo de la piedad, disposición conveniente a seres tan débiles y sujetos a tantos males como lo estamos nosotros; virtud tanto más universal y tanto más útil al hombre cuanto que ella antecede en él al uso de toda reflexión y tan natural que las mismas bestias nos dan a veces signos sensibles de ella" (Rousseau, 1995: 149).

Esta disposición es virtud universal previa a la razón. Ella es la fuente de todas las demás virtudes, sobre todo de aquellas sociales como la generosidad, la clemencia, etc. Por lo cual sostiene Rousseau que los hombres serían monstruos si no estuvieran dotados de piedad en apoyo a su razón. No sería posible enfrentarse a la debilidad misma del hombre, a sus ínsitos males, a sus propias desdichas con la sola ayuda de la razón. Necesita por esto una vía de acceso y de comprensión a aquello que escapa a la racionalidad, la debilidad misma que conforma a cada ser humano. Incluso es tanto más profunda esta constitución que se la atribuye a los animales. Tanto más *natural* como él mismo lo menciona, que las bestias nos dan signos de ella. En las bestias también se encuentra este núcleo de piedad y autoconservación, y es lo que posibilita el equilibrio de la existencia.

Aclara, sin embargo, que tal sentimiento surge en el estado que considera como "de perfecta libertad", en el Estado de Naturaleza. Ella aparece como uno de los principios anteriores a la razón y a la cultura; y no depende de una toma de decisión, de un momento en el que intervenga la voluntad para que ésta acontezca. La piedad surge sin más, como un simple sentimiento, como una disposición natural. No obstante, aunque la piedad parezca desvanecerse con la pérdida del Estado de Naturaleza y con el consecuente devenir del estado de corrupción del hombre, su potencia se encuentra siempre allí. Ésta perdura y actúa cuando el hombre se pervierte, o sea cuando ingresa a la sociedad civil. De hecho es allí cuando más encuentra su expresión, ya que a pesar de la corrupción del hombre mismo, sigue experimentándose una repugnancia innata frente al dolor de otro. Hay algo que pone un límite al propio bienestar y que abre la mirada al otro sufriente. Es nada menos que el sentimiento de la piedad. En palabras rousseauianas:

"Hay (...) otro principio (...) que habiendo sido dado al hombre para dulcificar en determinadas circunstancias la ferocidad de su amor propio o el deseo de conservación antes del nacimiento de éste, modera o disminuye el ardor que siente por su bienestar a causa de la repugnancia innata que experimenta ante el sufrimiento de sus semejantes, (es) la única virtud natural. Es la piedad la respuesta frente a este sentimiento de repugnancia innata a ver sufrir a un semejante debido a la existencia, en cada uno, del amor a sí mismo" (Rousseau, 1950: 786).

Es pertinente aclarar que hay una diferencia entre lo que Rousseau postula como el amor propio y el amor de sí. El amor de sí es un sentimiento que se presenta en el hombre natural que conlleva a la autoconservación, mientras que al hombre social lo caracteriza el amor propio. Como afirma el autor:

"No debe confundirse el amor propio con el amor a sí mismo (...) El amor a sí mismo es un sentimiento natural que lleva a todo animal a velar por su propia conservación, y que, dirigido en el hombre por la razón y modificado por la piedad, produce o engendra el sentimiento de humanidad y el de virtud. El amor propio no es más que un sentimiento relativo, ficticio y nacido en la sociedad" (Rousseau, 1950: 846).

Lo que se busca analizar, es el amor a sí mismo, que se considera innato, que se regula por medio de la razón y la piedad, y engendra humanidad y virtud. Este



es el núcleo central para el autor, que posibilita no sólo la propia existencia sino la apertura a los demás, tanto como límite de uno mismo, como de ayuda, socorro y comprensión al otro. La piedad, a partir de este análisis, es una de las cualidades del alma humana que desde la perspectiva de Rousseau nos permitiría colocarnos en el lugar del ser de nuestra misma especie que sufre. Ésta existe como “puro movimiento de la Naturaleza”, como parte de este natural sentimiento de amor a sí mismo, e implica una acción física, un desplazamiento, un transporte del alma hacia el que sufre. En esta instancia no es una acción moral, si no un mero movimiento natural -aunque pueda luego volverse moral-. La autolimitación de la piedad, de este ir hacia el que sufre es parte necesaria de la autoconservación; siempre y cuando no me exponga a la muerte, surge el desplazamiento hacia el otro.

Fernando Savater analiza la piedad y la equipara a la compasión. Sostiene que es la raíz de la formación de lo humano en cuanto primera apertura hacia los demás, es el rasgo más característico siendo ‘compasión’ y ‘piedad’ sinónimos ante el “sufrimiento del otro. Es el correctivo más humanamente natural de los excesos del artificioso amor propio” (Savater, 1992: 263), ya que este último surge con el ingreso a la sociedad civil, al generarse una comparación con sus semejantes que ahora son fuente de diferencia.

Desde esta perspectiva la piedad genera un mecanismo que “permite” a cada uno colocarse en el lugar de otro, donde “para compadecerme de quien sufre debo verlo como una variedad simplemente aparente, en realidad otra manifestación de lo que yo soy” (Goldwaser, 2005: 136).

En el texto de Rousseau se presenta una dificultad cuando afirma que la piedad es fruto de la identificación, ya que se considera que la piedad no puede sostenerse en la identificación, o no por lo menos tan directamente. Habría que pensar que el otro es otro más allá de lo que uno sea, que su dolor es válido y genuino más allá de que se logre la identificación con él o de que éste entre en propios parámetros, en los propios modos de percibir la realidad. La piedad debería surgir por la alteridad sufriente del otro en cuanto tal y no por el

horizonte de la mismidad en el que se lo identifica. No obstante, reafirma Rousseau:

“Aun cuando fuese verdad que la compasión es un sentimiento que nos pone en el lugar del que sufre, sentimiento oscuro y vivo en el hombre salvaje, desarrollado pero débil en el hombre civil, ¿qué significaría esta idea para lo que yo digo, si no es darle más fuerza? Efectivamente, la compasión sería tanto más enérgica cuanto el animal espectador se identificase más íntimamente con el animal que sufre. Ahora bien, es evidente que esta identificación ha debido ser infinitamente más estrecha en el estado de naturaleza que en el estado de raciocinio” (Rousseau, 1995: 151).

Aquí el autor hace una diferenciación tanto en el grado de la piedad como en el de la identificación, dándoles a su vez correspondencia. Implica entonces que en el estado de naturaleza la piedad sería más viva –aunque también más oscura- y la identificación más estrecha que en el hombre inmerso en la sociedad. Sin embargo continúa afirmando la existencia de la misma en el hombre civilizado, ahora como un sentimiento desarrollado, “educado”. No se estaría ante una aporía en la que el hombre perdería la piedad y el amor a sí mismo junto con su Estado de Naturaleza, si no que es posible un desarrollo de la misma y una recuperación de aquella pasión pero sólo a través de un aprendizaje en donde debe prevalecer la imaginación.

La piedad sería ahora una virtud ética pudiendo sólo brotar del amor propio que, como sostenía anteriormente, y siguiendo la explicación de Starobinski -estudioso de Rousseau- no sería fruto de una identificación espontánea con los seres dolientes, como lo hacía el hombre de la naturaleza, sino tomando distancias y contemplando el espectáculo de la existencia humana. El sentimiento natural de la piedad, que conforma el amor a sí mismo, es dejado de lado en pro de un primer distanciamiento con el otro. No implica por ello un cierre, una no comprensión o no acudir en su socorro, sino una nueva relación que se detiene ante el sufrimiento ajeno. Ya no se trata de la disposición natural que llama a un inmediato desplazamiento hacia el otro, incluso físico. Ahora se produce un distanciamiento, que implica observación y escucha.

Habría una modificación de la piedad en tanto disposición natural hacia una virtud ética, aprendida, reflexionada y que ya no supone una inmediata y estrecha identificación con el otro, sino en principio una distancia. En este juego de distancia y acercamiento, de ida y vuelta hacia el otro en su dolor, no cabría ya la posibilidad de un movimiento hacia una total unión sin fisuras. No sería posible esta unidad homogénea, puesto que en el fondo la identificación no generaba una unión sino una imposición, un avasallamiento del dolor del otro.

Con respecto a la obscenidad se toma distancia, por lo menos primeramente, del significado habitual, de aquel que es posible encontrar en cualquier diccionario en el sentido de impúdico, torpe, ofensivo al pudor,<sup>76</sup> para volcarse hacia uno de sus posibles análisis etimológicos<sup>77</sup>. La elección del mismo se sustenta en que la potencial etimología puede conducir de regreso el análisis al campo de la representación. Parece ser que tanto los griegos como los romanos tenían un claro sentido de la obscenidad, puesto que si se sigue esta posible etimología se trataría de un concepto surgido en el teatro.

Cuidaban los trágicos que aunque a lo largo del drama se tuviese puntual noticia de las escenas más crudas, éstas nunca se representasen ante el público, sino *ob scaenam*, fuera de la escena, en la parte de atrás, de modo que los espectadores pudieran oír, pero no ver los crímenes. Saber de ellos, intuirlos, adivinarlos, pero jamás presenciarlos.

Era una norma no sólo de buen gusto, sino de efecto escénico, no podía arriesgarse el dramaturgo a arruinar el atractivo del protagonista presentándolo en su actitud más repugnante. Así, actuaba detrás de la escena, iluminada, y sólo se veían las sombras y se oía el alboroto que acompañaba el asesinato del antagonista, siendo ésta la escena más cruda de la obra.

El dramaturgo se alejaba también de este modo del crimen, al paso que generaba a su vez una especie de protección para el pueblo-espectador de

---

<sup>76</sup> Fuente consultada: Diccionario de la Real Academia Española online. [www.rae.es](http://www.rae.es) 10/08/2010.

<sup>77</sup> El diccionario de Lewis & Short conjetura: [*perh. ob and caenum, filth*] Quizás de *ob + caenum*, inmundicia, basura. Aunque no hay certeza acerca de la etimología.

aquello que no debía ser visto. Podía ser contraproducente el regodeo en el crimen y en la sangre, aunque se derramase oportunamente. Así, se trataba de mantener a éstos en las sombras, bajo la obscenidad, o sea fuera de escena. Cada uno debía traducir las sombras y los gemidos de la víctima según su conciencia. Si bien la tragedia se presentaba como una instancia formativa de las pasiones, no se generaba una visión directa de estos hechos criminales o sangrientos, si no que se velaban, abriendo así una distancia con el horror representado. Lo obsceno era mostrar aquello que los códigos sociales, la cultura y el buen gusto no les permitía ver. Quizás también porque dentro de los parámetros de la obra excedía lo que se podría pensar como una representación justa. La desmesura –*hibris*- propia ya de la obra trágica, no permitía un doble desbordamiento como podría haber implicado esta visibilidad del horror.

Luego de haber expuesto desde dónde se posiciona esta tesis a la hora de pensar conceptos como la piedad y la obscenidad se vuelve al tema que atañe a este apartado, es decir, a la representación estética del dolor.

Se busca situarse en la posición de espectador con la aspiración de abrir –de hacer camino- algunas preguntas en relación al dolor del otro, ¿qué lleva a uno a ver algo trágico, doloroso?, ¿qué significa mirar el dolor de los demás? Se apela nuevamente a la lectura de la piedad de Rousseau ya que éste afirma una especie de búsqueda de experimentación de la piedad, como un sentimiento del cual se goza. Se busca la representación del dolor para que se ponga en ejercicio el mecanismo de la piedad, como bien plantea en esta carta, en respuesta al cuestionamiento de Philopolis.

*“¿Por qué la plebe, a quien Rousseau concede una tan alta dosis de piedad, se alimenta con tal avidez del espectáculo de un desgraciado que muere sobre la rueda?”<sup>78</sup> Por la misma razón por la que vos vais a llorar al teatro y a ver a Seide<sup>79</sup> ahorcar a su padre, o a Thyeste<sup>80</sup> beber la sangre de su hijo. La piedad es un sentimiento tan delicioso que no es nada extraño que se busque gozar de él. Por lo demás, cada cual tiene una curiosidad secreta por estudiar los movimientos de la naturaleza en*

---

<sup>78</sup> Cursivas en el original, haciendo referencia a la pregunta de Philopolis en la carta que antecede a esta respuesta.

<sup>79</sup> Seide: personaje de Mahomet, tragedia escrita por Voltaire en 1741.

<sup>80</sup> Atrée et Thyeste, tragedia escrita por Crébillon en 1707.

*las proximidades de ese momento temible que nadie puede evitar. Añadid a esto el placer de ser durante dos meses el orador del barrio y relatar patéticamente a los vecinos la bella muerte del último ajusticiado”* (Rousseau, 1995: 258).

Debe destacarse aquí que el autor sitúa la problemática dentro del campo de la representación, ejemplificándolo particularmente con el teatro. Así postula un cierto gozo dentro de la situación de dolor que se sucede y que sirve de disparador del sentimiento de la piedad. La representación se figura a modo de ejercicio, no sólo en lo que a la piedad específicamente atañe, sino también como un modo de satisfacción de curiosidad sobre el dolor, la muerte, la enfermedad, lo trágico. Entran en juego en la representación las diferentes alternativas frente a estas situaciones límites de lo humano, donde cada cual elige el personaje y la situación con la que siente mayor empatía. Curiosidad y empatía juegan así un rol importante en el hecho de situarse ante la representación del dolor de otro. Ésta puede darse como una instancia que posibilita canalizar el propio sufrimiento, lo viabiliza en tanto catarsis personal, pero incluso también en un sentido social. De allí el sentido no sólo estético, sino además moral y catártico de la tragedia. Uno se sitúa en el lugar hipotético de ese otro, del que sufre, se lo comprende, se lo ayuda y se aprende. Y es justamente este lugar hipotético, este “como si”, propio de la representación lo que permite el juego de distancia y proximidad en relación al dolor del otro.

La representación estética del dolor abre la posibilidad de comprender el sufrimiento del otro, donde el otro es aquel que se aparece, que está, que existe, que no se puede ocultar, que tiene rostro. Pero que a su vez es absolutamente otro y por ello inabarcable. El otro desborda en su totalidad y no se puede lograr una identificación con él, o no por lo menos en el sentido de identidad. Solo resta abrirse sosteniéndose en el respeto y la pasividad (Levinas, 1971). Pasividad que suena extraña, o que por lo menos debería presentarse como tensión, ya que entre la disposición natural de piedad que demanda un desplazamiento y el respeto por el dolor de este absolutamente otro, la distancia y el desconcierto es muy grande. Se considera, a partir del planteo de Levinas, que si bien el otro y su dolor son absolutamente inabarcables, por ser justamente totalmente otro, esto no implica un respeto o

una pasividad rayana la indiferencia. Más bien todo lo contrario. Debe destacarse así que el otro en Levinas es un otro previo a la constitución misma del sujeto, ya que éste lo constituye. Se estaría situado aquí en una dimensión ontológica previa a la del sujeto constituido del que habla Rousseau, ya que este filósofo moderno está pensando en un sujeto de conocimiento y sujeto moral ya conformado. Levinas postula en cambio, desde la contemporaneidad, un sujeto que se constituye a partir de la presencia del otro.

Se podría pensar entonces que este profundo acercamiento excede la relación distancia-proximidad, puesto que se llega a la mismísima intimidad en la que el otro es constitutivo del yo, donde el yo es absolutamente responsable del otro llegando a ser rehén<sup>81</sup> del mismo. Esta constitución del yo por la alteridad genera la imposibilidad de la indiferencia. No se puede evadir al otro porque no sólo se aparece, sino que primordialmente es constitutivo de cada uno. Se sostiene aquí, una vez más, la tensión entre la absoluta responsabilidad por el otro y su absoluta otredad, situación que por un lado implica una cierta atadura a él, pero por el otro implica distancia, pues limita la posibilidad de abarcarlo, de ponerse en su lugar. Se permanece responsablemente allí, pero sin invadir su vivencia –porque aun queriéndolo, tal cosa no sería posible–.

Frente al espectáculo del dolor del otro se presenta la cuestión de qué hacer frente a él. El dolor exige acción, tanto física como psíquica, por lo que se debe responder a esta demanda. No obstante, el dilema radica en que si se deja de ser espectador frente a este, si uno se pone en marcha por medio de la piedad se corre el riesgo de avasallar al otro en su dolor, de no dejarle lugar, de anular su tiempo y espacio y terminar echándolo de su propio dolor. No puede haber un “ponerse en el lugar del otro”, en su horror, eso es obsceno, eso es dejarlo fuera de la escena, ocultarlo, pero no ya en el sentido de protección del espectador ni de la belleza o justeza de la obra, si no por un avasallamiento de su espacio, de su representación, de su dolor y su realidad. Quizás porque a su vez se reemplaza su dolor, su horror por uno bajo los parámetros y cánones

---

<sup>81</sup> Cfr. Levinas, E. (2000), *De la existencia al existente*, Madrid: Arena, donde desarrolla extensamente la categoría de rehén.

propios, por aquel que si se esté dispuesto a tolerar, a ver y por qué no socorrer.

Se debería en cambio poder sostener el rol de espectador, no completamente distante y desinteresado -como la actitud del sabio en Lucrecio<sup>82</sup>-, sino en actitud de pasiva pero atenta escucha. Lograr el espacio dónde pueda preguntársele al otro "¿cuál es tu dolor?, ¿en qué consiste ese dolor que no es el mío?" Ello implicaría sin duda plantear el problema de un modo diferente.

Se trata de buscar esa tensión de "distancia-proximidad" que se presenta en el círculo hermenéutico, asumir esta perspectiva de ida y vuelta permanente. No implica una reiteración viciosa, un ir y venir desde uno hacia lo mismo, sino que se apuesta al círculo que se perfecciona, a aquel que presenta un permanente ir y venir en el que tanto uno como el otro -aquel que ya no es lo mismo que uno, sino ese absolutamente otro- se modifican, y continúan haciéndolo en esta tensión de ida y vuelta, de distancia y proximidad, de la relación "yo-otro". Junto con Levinas se asume el respeto por el otro, por su palabra, por su dolor y se dispone a la escucha, a partir de la cual quizás se pueda pensar y practicar una hermenéutica de la escucha del dolor del otro.

Sin embargo, es importante tener en cuenta que este dolor es planteado aquí en relación a su representación. El artista se presenta como aquel que al reflexionar sobre el dolor lo redimensiona, lo decodifica a modo de diagnóstico y puede representarlo mediante un lenguaje diferente. Frente al dolor, a lo horroroso, la decodificación del artista posibilita un acercamiento puesto que se priva al dolor de su "terror" y se busca que este dolor sea "bello"<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Aunque la distancia del espectador lograda por el sabio en Lucrecio sea producto del trabajo, en la búsqueda de la ataraxia como virtud.

<sup>83</sup> La belleza como fin de la representación y del arte en general es una opción dentro de otras. Sabido es ya que no se erige como "el" paradigma en el arte actual, sino que de hecho se ha buscado correrlo u opacarlo de diferentes modos. En el presente trabajo se hace hincapié más en el "modo justo" de la representación que en la belleza de la misma. Ésta no se postula como canon o adecuación, sino como solución plástica justa capaz de hacer visible el horror y de limitar la clase de fealdad que presenta el asco -único sentimiento que según Kant no es representable bellamente ya que no produce satisfacción estética (Cfr Crítica del Juicio, parágrafo 48) -.

Este acercamiento puede permitir una mejor comprensión del dolor del otro, un modo diferente de comprensión a través de la representación estética. Quizás es posible no ponerse específicamente en su lugar si no intentar este juego de ida y vuelta, a modo de círculo hermenéutico, porque está codificado estéticamente, porque está representado de un modo justo. El arte puede ser este punto intermedio entre la proximidad y la distancia con el otro, entre el avasallamiento de su dolor y la indiferencia.

El sufrimiento y el horror como aquello presente, que no puede ser negado, que no puede ser dejado fuera de escena, puesto que es una parte fundamental y constitutiva, se hace presente por medio del arte. La representación posibilita una visión más amena, un permanecer allí en un intento de comprensión. Es posible observar, escuchar al otro en su dolor, sin la imperiosa necesidad de correr en su auxilio para modificar la situación de horror que se presenta, y sin tampoco querer huir de ello. Al recodificarse el horror por medio del arte, el juego se amplía y la relación puede ser planteada de otro modo.

El arte se sostiene así no sólo como forma de expresión sino a su vez como forma de conocimiento de este otro y su dolor. La sensibilidad se presenta en esta relación como quien posibilita la conexión entre lo corporal y lo intelectual<sup>84</sup>, donde la comprensión del otro adquiere diferentes dimensiones, puesto que se “pone el cuerpo” por el otro. Ya no se trata únicamente de una comprensión racional, sino de una modificación de la sensibilidad que se abre frente a este otro dolor.

Este “poner el cuerpo” si bien es una respuesta frente a la demanda de acción que exige el dolor, mantiene aun una distancia. Hay un distanciamiento aquí de la piedad —o por lo menos en el sentido que se le dio anteriormente— ya que si bien ésta auxilia en el dolor, en lo tenebroso, en lo inhumano, en lo amorfo, se debería preguntar hasta qué punto no lo oculta, no lo deja fuera de escena, obscenamente, convirtiendo lo amorfo en belleza, intentando sellar de una vez la grieta, la abertura, la falta originaria, como una especie de conjuro de aquello

---

<sup>84</sup> No debe entenderse esta posibilidad de conexión, dada por la sensibilidad, como la afirmación de un dualismo antropológico, sino más bien como un momento analítico.



negado. Vale la pena volver a traer una cita de Kusch, que si bien ya fue analizada en el apartado anterior se considera puede mostrar este juego del arte de distancia-proximidad, de mostrar el dolor con la justeza propia, para que el arte no se vuelva obsceno. Afirma entonces que:

“El arte se vuelca con violencia, como venciendo una resistencia, ya que expresa contenido que adopta una forma. (...) En este punto asoma lo tenebroso en el arte. Porque se fija y se contiene en arte una vida postergada frente a lo social. O sea, se vuelve a traducir en formas o en signos comprensibles aquello que socialmente fue excluido o relegado como algo tenebroso frente a la inteligencia social. Mientras el cuerpo social deambula dentro de su propia estructura intelectual, la vida le cuestiona sus derechos por intermedio del arte” (Kusch, [1955] 2007: 532).

La vida cuestiona por medio del arte. Y este produce una reinterpretación no sólo del contenido sino también de la forma misma. Es, en definitiva, una reinterpretación de la vida que representada estéticamente genera una mayor decibilidad del dolor y una mejor apertura a la escucha del mismo.

Sin embargo, aunque la representación del dolor genera una apertura, presenta también sus límites. Sólo porque la piedad se pone en marcha puede emerger la belleza en las representaciones del dolor, lo que implica a su vez que la belleza funciona como salvataje de lo inhumano en uno mismo, contra aquello que no tiene forma. Así la piedad puede conducir al terror.

Auschwitz en este sentido marca no sólo uno de los mayores horrores contemporáneos, si no consecuentemente un redimensionamiento del dolor, como así también de su representación. El campo se sitúa como el paradigma del horror, a partir del cual el resto se configura. Más allá de la discutida frase de Adorno<sup>85</sup>, se afirma la posibilidad del arte después del horror –como así también a causa del mismo- pero ya no bajo los mismos parámetros de creación, si no como un nuevo modo de representación atravesado por este horror que cambió completamente su forma.

---

<sup>85</sup> Posteriormente Adorno contextualiza y explica su afirmación, donde queda manifiesta su intención de en absoluto negar la posibilidad del arte después de Auschwitz.

Es así que junto con Imre Kertész se sostiene la posibilidad de un arte "con" Auschwitz, donde no se puede "vender" el horror a cualquier precio, donde el dolor no se teatraliza banalmente, si no que se busca que la representación sea aquello que ayuda a comprender lo que pasó, que se abre a la comprensión del horror pero sin buscar piedad, porque no es posible este "ponerse en lugar de". Esta especie de sustitución sería obscena en todos los sentidos. Se desplazaría a la víctima de su dolor por una posibilidad de "reemplazo" completamente inexistente. Se dejaría al otro fuera de la escena porque se es incapaz de ver su dolor.

Se busca entonces una solución plástica justa que no implique ni el "ponerse en el lugar de" propio de la piedad, ni el dejarlo fuera de escena, donde sólo se muestra la parte que se está dispuesto a ver, donde se observa la representación sin hacerse cargo de lo obsceno de la misma, de aquel horror que se dejó atrás de la escena, pero que necesita ser mostrado, aun a pesar de la distancia entre el lenguaje del que se dispone y la experiencia que se marca en el cuerpo. No se puede escapar, aún cuando no se hable "de" siempre se está "con" Auschwitz. De allí que se necesiten nuevos modos de creación, donde no se trata de hacer del horror un tema de emoción, sino de que estas nuevas representaciones ayuden a abrir la posibilidad de comprender lo que pasó, de comprender el dolor del otro. El estar siempre "con" implica entonces repensar la propia humanidad y hacerse cargo de la inhumanidad que no es lejana y ajena, sino que es propia. Aquello que no se quiere ver se hace presente a través de la representación. Surge como aquello negado de lo que hablaba Kusch, que impele a asumir lo amorfo que constituye a cada uno. Son justas las palabras de Marcelo Viñar, en la presentación que realiza del libro *La especie humana* (1999) de Robert Antelme, al afirmar que: "De Antelme (también de Freud y Foucault) aprendimos que pensar la civilización no es sólo estudiar su expansión y progreso sino reconocer y tramitar su reverso, sórdido y siniestro. Que ese reverso dice de nosotros algo esencial, dice justo lo que no queremos ver" (Antelme, 1999:15).

#### **4.4. Reflexiones generales.**

Los análisis realizados en este capítulo son el eje de la propuesta de la tesis – que termina de articularse en el último capítulo-, ya que se trata de pensar el arte en el marco de la propuesta intercultural, en función del reconocimiento o apertura a la alteridad.

Los primeros tres capítulos son las nociones teóricas fundamentales que se considera se ponen en juego aquí, para pensar el problema que atañe a la investigación, a saber, si es que es posible pensar el arte como mediación y crítica en el reconocimiento del otro. En función de lo analizado se considera que es posible tal cosa, ya que como se fue mostrando en el primer apartado, el arte considerado desde una perspectiva intercultural amplía los sujetos y fuentes que entran en diálogo. Se trata de otro lenguaje desde el que la comunicación puede resultar más fluida, ya que se corre de los cánones establecidos, con otras normatividades, abiertas y potencialmente productivas. Se convoca a través del arte al símbolo, al rito, al juego, a las fiestas, como distintas dimensiones en las que las diferentes culturas se manifiestan.

Como se analizó en el capítulo uno, acerca del reconocimiento, se hace patente la imposibilidad de obligar a un sujeto a aceptar, a querer, a involucrarse con la alteridad, más allá de lo mínimo regulado jurídicamente. Sin embargo, los diferentes autores analizados en esta tesis apuntan a la generación de un espacio donde cada cultura pueda manifestarse libremente, o con la mayor libertad posible. Este espacio, o al menos uno de estos espacios, puede ser el arte. Se retoman los aportes de Kusch, quien puntualiza el arte como crítica, como cuestionamiento a la sociedad de aquello que creyó conjurarse, pero que vuelve a interpelar al orden establecido. También la Escuela de Frankfurt lo analiza como crítica y alternativa posible frente a la racionalidad instrumental, aunque siempre teniendo en cuenta la posibilidad de la ambivalencia de la cultura, tanto de la estetización de la política, como también de la politización del arte (cuestiones que se abordan en el capítulo cinco). Gadamer abre la dimensión social del arte –como representación, juego, símbolo y fiesta-. Y Fornet-Betancourt y Kimmerle son autores que específicamente piensan el arte

en cruce con lo intercultural. Si bien este trabajo se centra más en la propuesta del primero, se considera que éste no analiza la temática del arte específicamente, sino que lo considera juntos a otras dimensiones para la ampliación de fuentes que propone. Kimmerle en cambio da indicios para pensar un arte intercultural y trabaja en el cruce entre arte y filosofía específicamente entre Europa y África.

Es interesante también rescatar los aportes de García Canclini, ya que analiza el arte en cruce con las ciencias sociales y lo postula como una experiencia epistemológica que abre nuevas perspectivas, como un lugar a donde uno va para "aprender a pensar", de manera más libre, a partir de otros modos.

En una segunda instancia se analizó la propuesta de Nietzsche, ya que se considera un filósofo fundamental a la hora de proponer el arte como mediación, como ampliación de la racionalidad moderna, tradicionalmente comprendida. A partir de su crítica al logocentrismo, a los modos establecidos de conocimiento - ya sean idealistas o empiristas-, a los dualismos clásicos y a los valores canónicos que constriñen la vida, propone el arte como instancia vital, de crítica, de aprendizaje, de juego, de creación. Se trata, en definitiva, como bien dice el filósofo del martillo, de una justificación estética del mundo, que apela a la vida intensamente y por ello se habilita la creación y la novedad sin miedo al error, más bien revalorizándolo. En este sentido propone una modificación también epistemológica, ya que debería concebirse la ciencia con la óptica del arte y el arte con la óptica de la vida, ya que en definitiva el hombre es un animal artístico.

Por último se especifica el encuentro entre la ética y la estética, entre la posibilidad efectiva de que el arte medie en el encuentro con el otro. En este último apartado, se considera el encuentro en función del dolor del otro mediado por la representación estética. Si bien se analizan los conceptos de piedad y obscenidad, se lo realiza con la idea de ver cómo se articulan en el arte, cómo la tensión a socorrer al otro, a ponerme en su lugar, se pone en juego en una obra teatral. Se considera interesante el lograr mantener el equilibrio entre piedad y obscenidad, entre avasallar el espacio del otro y permanecer

indiferente. A partir de una concepción levinasiana de alteridad, es que se sostiene la imposibilidad de ponerse en el lugar del otro, pero esto no implica la indiferencia, porque se es responsable por aquel, que además es constitutivo de la propia identidad. El arte en este sentido resulta ser "un buen ejercicio", un modo de aprender a vincularse con el dolor del otro, sin avasallarlo, pero sin tampoco dejarlo fuera de la escena.

Frente a una representación estética del dolor se suceden diferentes situaciones de curiosidad, empatía, catarsis, tanto personal como colectiva. Por ello se destaca el sentido no sólo estético sino también ético de estas instancias. La tragedia, ya analizada por Nietzsche es un buen ejemplo de ello.

Este análisis funciona a modo de ejemplo de cómo se puede pensar el arte como espacio de mediación, de acercamiento y a partir de allí de reconocimiento. La representación en este caso se articula como una instancia que decodifica el dolor del otro y su situación, posibilitando así el acercamiento. Habría siempre que tener en cuenta que se trata de una recodificación o mediación del dolor del otro y de su situación, pero no de una transformación del dolor y el espacio del otro que habilite "vender" el horror a cualquier precio. Esta folklorización y consumismo de la cultura y el arte ya ha sido críticamente analizada en otras instancias, pero se vuelve específicamente sobre ella en el capítulo siguiente.

## **CAPITULO 5 Antropofagia o acerca de alteridades conflictivas**

En el presente capítulo se analiza el Movimiento Antropofágico en función de las categorías de reconocimiento, cultura, alteridad y arte, que fueron desplegadas anteriormente en la tesis. Se considera que puede ser un caso interesante en el cual se entrelazan las categorías previamente desarrolladas. Además, como ya se ha ido anunciando en la presente investigación, una profundización en el análisis del mismo abrió la posibilidad de pensarlo desde nuevas categorías, propias y ya no sólo como caso de lo anteriormente planteado, sino además abriendo las novedades que surgen de la relación de estos conceptos. Lo que pretende plasmarse aquí es cómo la antropofagia se da como un movimiento artístico-cultural que busca pensar una concepción de cultura propia para la realidad de Brasil a inicios de siglo. Es posible pensarlo como un caso de interculturalidad en tanto se da en el encuentro de la cultura europea, como dominante, con la cultura brasileña en formación. Se plantea en este contexto una particular concepción de la alteridad y a partir de allí un modo de relacionarse con ella que se condensa en lo que podría pensarse como relación de reconocimiento. Es necesario asumir que junto con el reconocimiento está presente la posibilidad de la reificación, opción que conlleva a otra concepción de sujeto y de cultura.

Se realiza, en principio, un análisis general del Movimiento Antropofágico para a partir de allí centrarse en su concepción de subjetividad. Luego se analiza su proyecto de arte-cultura en relación con la categoría de centro y periferia. Se sostiene que el Movimiento Antropofágico reintroduce el núcleo arte-política como un vínculo inescindible a partir del cual se intenta pensar otra concepción de la cultura brasileña. En este apartado se interroga sobre la posibilidad de pensar el Movimiento Antropofágico como una estética decolonial –y por qué no intercultural- y finalmente se pregunta por su potencialidad, a partir de su ambivalencia intrínseca.

Se lleva a cabo el análisis a partir de los propios textos del Movimiento, específicamente de Oswald de Andrade y de algunas investigaciones del mismo como la que realiza Suely Rolnik. También se hace uso de algunas propuestas de Stuart Hall, como así también de otras respuestas que desde Nuestra América ofrecen Nelly Richard, Joaquín Barriandos y algunos otros teóricos nuestroamericanos<sup>86</sup>.

De igual modo, se tiene siempre presente que cualquier tipo de acercamiento o análisis al respecto, implica, al decir de Michel De Certeau, una colonización del pasado por el presente, pero no obstante esta colonización, se habilita un nuevo análisis, una perspectiva otra del hecho en cuestión, que puede abrir el espacio, hacer lugar a nuevas creaciones que otorguen nuevos sentidos de existencia.

## **5.1 Consideraciones generales sobre el Movimiento Antropofágico.**

El Movimiento Antropofágico surge en Brasil, a comienzos de los años 20. El mismo se presenta como un entramado complejo que por un lado articula y condensa el modernismo brasileño, pero que a su vez juega un importante rol en lo que a la crítica artística, política y social respecta. Surge como una posible respuesta, o más bien como un modo de intentar pensar una realidad sumamente diversa, con múltiples entrecruzamientos étnicos, religiosos y culturales.

---

<sup>86</sup> Se elige hablar de Nuestra América y no de Latinoamérica retomando la crítica de José Martí -y posteriormente de tantos otros pensadores- puesto que se considera expresa el corrimiento real que se pretende generar en la conformación "identitaria" nuestroamericana. Se postula este término como un dislocamiento de lo nombrado desde los lugares hegemónicos y que por ello presenta un peso colonizador en sí mismo. A su vez se cree que "Nuestra América" designa una complejidad mayor y ciertamente real de nuestras culturas. Puede recogerse parte de estas críticas en uno de los últimos libros de Raúl Fonet-Betancourt. Cfr. *Crítica Intercultural a la Filosofía Latinoamericana Actual*. Madrid. Trotta. 2004. También se podría pensar como parte de este corrimiento la noción "Sur" propuesta por Nelly Richard en su artículo "En torno a la noción "Sur"" publicado en la revista ramona n°91. Buenos Aires: Fundación Start. 2009.

Uno de los hitos fundamentales y que puede considerarse fundacional del mismo es la Semana de Arte Moderno que organizan en el Teatro Municipal de San Pablo, en 1922. Ésta es, sin duda, fruto de un trabajo colectivo, pero quien se halla a la cabeza del movimiento y lo representa en diversas situaciones es Oswald de Andrade, destacado escritor y periodista que nace en San Pablo en 1890 y muere en 1954. Oswald considera que la Semana de Arte Moderno marca el inicio de la renovación artística en Brasil y que es la que realmente abre camino para un sinnúmero de cambios culturales.

Al reflexionar en un artículo periodístico de 1943, titulado "*Poesía y Arte de Guerra*" se pregunta: "¿cómo comenzó la renovación literaria en Brasil? ¿Quién inventó la Semana de Arte Moderno? En el '22, nosotros, los de la Semana, actuamos como señales. Anunciamos lo que se cumplió después y lo que ahora se está cumpliendo ante nuestros ojos" (Andrade, 2008:53).

Oswald desarrolla en esos años una vasta producción literaria y marca una fuerte impronta en la escena local. Dirige el periódico *Papel y Tinta*, escribe en el *Jornal do Comércio*, y colabora con el *Correio Paulistano*. Luego de la Semana de Arte Moderno publica el primer libro de lo que será la *Trilogía del Exilio* y comienza a editarse para la misma época la revista de vanguardia *Klaxon*. Ya en el '24 sale a la luz su primer manifiesto denominado '*Pau Brasil*' -Palo de Brasil-, al que le seguirá un poemario con el mismo título. En 1927 publica su segunda novela de la *Trilogía del Exilio* y un año después en la primer '*dentição*' -dentición- de la Revista de Antropofagia escribe su impactante *Manifiesto Antropófago*. Algunos años más tarde y durante su militancia en el Partido Comunista Brasileño, edita el periódico *El hombre del pueblo*. Seguirá escribiendo hasta su muerte una importante cantidad de novelas, ensayos, memorias, etc. siempre pensando en promover proyectos colectivos que apunten a la renovación del modernismo brasileño.

Del episodio fundacional de la Semana de Arte Moderno surge "El grupo de los cinco" conformado por Oswald de Andrade, Mário de Andrade, Anita Malfatti, Menotti del Picchia y Tarsila do Amaral, quienes son los responsables de una gran cantidad de manifestaciones vanguardistas que toman diferentes formas



en el medio local, como muestras de arte, de arte y literatura, obras teatrales, revistas, varias, cuentos, novelas, artículos periodísticos y estos dos provocativos manifiestos.

El primero de ellos, *'Pau-Brasil'* -de marzo del 24- marca ya una ruptura importante con la cultura europea, tan sólo dos años después de la Semana de Arte Moderno, lo cual da un indicio de la radicalidad que el movimiento mismo pretendía y de todo lo que marcaría en la cultura brasileña. De hecho Oswald declara: "como Pau-Brasil fue la primera riqueza brasileña de exportación, denominé al movimiento Pau-Brasil" (Andrade, 2008:19), haciendo así referencia al árbol homónimo con el que los conquistadores se referían a este país.

En este sentido, se hace hincapié en aquello propio que era considerado valioso desde el exterior, pero justamente aquello propio por lo cual los reconocerán, su marca, su diferencia. Es posible pensar este Manifiesto como su primera reivindicación, y aunque en tono algo irónico, pretende destacar aquello por lo que los brasileros fueron reconocidos, aquello que en algún aspecto los hace "exportables", eso "propio" que ellos pueden aportar al banquete.

No obstante, cuatro años más tarde, con el *Manifiesto Antropófago*, ya no se trata sólo de una reivindicación de lo autóctono, sino de una deglución de las diversas riquezas -tanto propias como ajenas- dispuestas a ser parte del banquete de la cultura brasileña.

En Brasil no es factible pensar la categoría de mestizaje como explicativa de una realidad característica, puesto que se presenta como un contexto más enrevesado. Múltiples matrices con distintos grados de relación y cruce son la base a partir de la cual deben pensarse otras cartografías posibles.

Con respecto a las posibles cartografías se asume el concepto utilizado por Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* ([1980] 1994), como una región, un mapa, un plano compuesto por líneas que se cruzan y que configuran nuevas

regiones, otros espacios. Como cita el mismo autor en una entrevista que le realizan en 1980:

“Pensamos que las líneas son los elementos constitutivos de las cosas y de los acontecimientos. Por ello, cada cosa tiene su geografía, su cartografía, su diagrama. Lo interesante de una persona son las líneas que la componen, o las líneas que ella compone, que toma prestadas o que crea. (...) Podemos definir los tipos de líneas. Pero no podemos concluir, a partir de eso, que tal línea sea buena y tal otra mala. (...) En una cartografía sólo podemos marcar caminos y movimientos, con sus coeficientes de fortuna y de peligro.” (Deleuze, 1995)<sup>87</sup>

Esta nueva posibilidad de adentrarse en la compleja sociedad brasileña bajo otros parámetros, abre nuevas perspectivas de comprensión y de creación de sentido. Nuevas perspectivas que atiendan a la diversidad patente en Brasil y que puedan desligarse de las dualidades estancas que reifican procesos complejos. Este es el real aporte de la antropofagia brasileña y a partir del cual se intenta pensar la posibilidad de una nueva forma de crítica de lo artístico.

Interesa aquí señalar que vuelve a pensarse en términos de espacio, cuestión que se ha ido marcando a lo largo de la tesis, pero que ahora con el concepto de cartografía deleuziana se hace más patente. Se piensa el espacio, no sólo como la posibilidad de abrir una instancia en la que pueda darse el diálogo y encuentro entre culturas –como propone Fernet-Betancourt–, sino además se lo postula en términos de suelo, de base, del “desde dónde” del pensamiento. En este sentido es importante rescatar las nociones kuschianas de suelo, como domicilio existencial, como este “ya no poder caer más”, porque se está

---

<sup>87</sup> Se hace referencia a la noción de cartografía utilizada por Deleuze y Guattari, y que desarrollan en *Mil Mesetas*. No obstante en una entrevista que le realizan en octubre de 1980 lo sintetiza de este modo: “Lo que llamamos un “mapa” o, incluso, un “diagrama” es un conjunto de líneas diversas que funcionan al mismo tiempo (las líneas de la mano dibujan un mapa). Hay, en efecto, líneas de muy diversos tipos, en el arte y también en la sociedad o en una persona. Pensamos que las líneas son los elementos constitutivos de las cosas y de los acontecimientos. Por ello, cada cosa tiene su geografía, su cartografía, su diagrama. Lo interesante de una persona son las líneas que la componen, o las líneas que ella compone, que toma prestadas o que crea. ¿Por qué este privilegio de la línea sobre el plano o sobre el volumen? No hay, de hecho, privilegio alguno. Hay espacios correlativos de las diferentes líneas, y a la inversa (...) Podemos definir los tipos de líneas. Pero no podemos concluir, a partir de eso, que tal línea sea buena y tal otra mala. En una cartografía sólo podemos marcar caminos y movimientos, con sus coeficientes de fortuna y de peligro. Llamamos “esquizo-análisis” a este análisis de las líneas, de los espacios, de los devenires. Parece algo al mismo tiempo muy cercano y muy diferente a los problemas históricos” (Deleuze, G. 1995).

inevitablemente caído en el suelo. Sin embargo, se considera, que a pesar de haberse distanciado de las lecturas ontológicas de la obra de Kusch, el concepto de suelo a veces puede aparecer un tanto estático, fijo, sin la posibilidad de abrirse a modificaciones. Por esto se sostiene que el concepto de "cartografía" de Deleuze puede producir una movilidad mayor y consecuente con los cambios de las sociedades de control contemporáneas. La movilidad que implica el sistema del Capitalismo Mundial Integrado, a veces no resulta posible desde una categoría como la de suelo. Es por ello que se acude, quizás a modo de complemento al menos para esta instancia del análisis, a la cartografía deleuziana.

En lo que respecta a la categoría de mestizaje interesa detenerse un momento ya que es una categoría muy corriente en este tipo de estudios y se considera presenta algunos inconvenientes, que ya fueron señalados oportunamente en la introducción, pero que resulta importante explicitar aquí.

Junto con Antonio Cornejo Polar se sostiene que tanto la categoría de mestizaje como la de hibridez provienen como metáfora de las ciencias naturales, pero no son explicativas a la hora de pensar, desde las ciencias sociales y humanidades, procesos sociales, culturales o artísticos (literarios – que es lo que él específicamente está pensando). Considera Cornejo Polar que pese a la tradición y popularidad del concepto de mestizaje, es el que falsifica más profundamente la condición cultural nuestroamericana, ya que postula imágenes armónicas, de unidad y cohesión allí donde debería mostrarse el conflicto y las fisuras. Sostiene que en realidad lo que sucede es que se proponen "figuraciones que en el fondo sólo son pertinentes a quienes conviene imaginar nuestras sociedades como tersos y nada conflictivos espacios de convivencia" (Cornejo Polar, 1997:12). El mestizo se presenta así como aquel resultado homogéneo, absolutamente aglutinado e incluso como mezcla simétrica que formaría una unidad sin fisuras. Como si los procesos de múltiple mixturación concluyeran sin más en una –falaz-- armonía.

Críticas similares presenta el autor a la transculturación, al afirmar que se ha convertido cada vez más, en la cobertura más sofisticada de la categoría del mestizaje –más allá de su respeto por Ángel Rama. No es que niegue el cruce entre los diversos factores y entre diferentes estratos en la realidad latinoamericana, pero justamente porque los toma en cuenta seriamente es que no puede concluir que eso sea de manera armónica, y se conformen nuevos espacios apacibles y amenos.

Para Raúl Bueno la heterogeneidad propuesta por Cornejo Polar es una categoría descriptiva e interpretativa especialmente potente ya que da cuenta de una realidad específica latinoamericana en el proceso de transculturación que se da entre la cultura europea occidental, la cultura africana y la cultura amerindia y el intento del poblador americano de producir un mestizaje entre ellos.

Su heterogeneidad no es vacía ni abstracta, sino que incluye lo social y lo histórico. Más aún, se ancla en la interacción de sociedad, historia y cultura. Además la heterogeneidad sigue operando como categoría en el futuro latinoamericano, pues a más de 500 años de la conquista la heterogeneidad se hace cada vez más presente e incluso se la destaca hoy como uno de los valores y características de Nuestra América. El choque cultural de la conquista no hizo más que sumar diversidad y conflicto a la heterogeneidad de base. Se hace necesario recalcar entonces que la tarea a realizar es política, ya no literaria ni cultural meramente, puesto que el mestizaje cultural tampoco resuelve las diferencias de clase, las desigualdades económicas que serán tarea de la política.

Transculturación, mestizaje, hibridez, alternatividad y diversidad, aluden a procesos meramente raciales o culturales, mientras que la heterogeneidad que Cornejo Polar propone refiere a procesos históricos que arraigan en la base misma de las diferencias sociales, culturales, literarias, etc.

El mestizaje se postula con ideales universalizantes y homogeneizantes, como una solución al conflicto de América Latina. Como señala Cornejo Polar “el

mestizaje fue postulado entre nosotros –en una suerte de adaptación local del universal iluminista- como el recurso allanador de las diferencias y evaporador de los conflictos que en ellas se sustentan” (Bueno, 2004:22). Pero sostiene que esta tesis falla porque por un lado biológicamente le toma mucho tiempo a una raza resolverse en un tercero homogéneo, y por otro supone además una aniquilación de las otras razas como fueron la amerindia y la negra.

Igualmente destaca que si bien el concepto de mestizaje se ensancha por cuenta propia en América Latina, este no se desarrolla como un proceso homogéneo. Hay una multiplicidad de mestizajes que tampoco se resuelven en un todo homogéneo. No se llega, ni se llegará, según el autor, a la unificación utópica planteada por Vasconcelos en su raza cósmica. Cinco siglos más no diluirían las diferencias culturales y raciales sino que las especificarían, descomponiendo grado e influencia.

Concluye entonces el autor que “no cabe confiarle al mestizaje la solución a las tensiones y contradicciones de estos pueblos. Argumentar en ese sentido es supeditar a la naturaleza nuestras acciones políticas y, con ello, postergar históricamente la verdadera integración de América Latina”.

Prefiere entonces Cornejo Polar el concepto de “heterogeneidad” para pensar una realidad que venía siendo homogeneizada. La propone como categoría interpretativa de América Latina e impele a cambiar la perspectiva sobre la diversidad propia de estas latitudes. Ya no como causante del conflicto y la dominación, sino como riqueza cultural. Piensa esta transformación conceptual como un modo de reconocimiento y respeto cognoscitivo que apunta a empezar a crear otra realidad de nuestra América. Por ello se desliga de las unidades abstractas que responden a patrones dominantes bajo rótulos universales y homogéneos. Destaca incluso la heterogeneidad propia de cada cultura y la no necesidad de unificarla. Pretende preservar las multiplicidades desligándolas del significado opresivo, cuestión que si bien analiza dentro del campo literario, considera que es una tarea eminentemente política.

La heterogeneidad hace foco en la singularidad y así sostiene la diferencia de la alteridad. No postula una solubilidad de las diferencias y sustenta la discontinuidad cultural. Marca las fisuras que apuntan a una pluricultura, pero sin evitar por ello el conflicto cultural. En función de este análisis es que no se acuerda con la categoría de mestizaje, en términos generales, pero menos aún para analizar el Movimiento Antropofágico. La heterogeneidad puede ser una categoría, que de acuerdo al enfoque de Cornejo Polar, posibilita plasmar este múltiple entrecruzamiento que se da en Brasil.

La idea de la antropofagia se constituye como una respuesta a la necesidad de afrontar el proceso de hibridación cultural fuertemente presente en la América de la época –y sobre todo en territorios como Brasil<sup>88</sup>. El Movimiento retoma entonces como metáfora la práctica canibal de los indios tupys, que era una etnia originaria de la zona. Dicha práctica se llevaba a cabo no como sostén alimenticio, sino bajo la forma de ritual, ya sea como ofrecimiento a los dioses o como manera de adquirir el valor y fuerza del guerrero enemigo.

El movimiento modernista retoma esta última acepción en la cual, originariamente, no cualquier enemigo era devorado, sino solo los más valerosos, aquellos cuyas cualidades deseaban incorporar a la etnia tupy. Como lo expresa el mismo Oswald, haciendo un análisis del hecho:

“Se trataba de un rito que...expresa un modo de pensar, una visión del mundo que caracterizó cierta fase primitiva de toda la humanidad. Considerada así como una “Weltanschauung”-*cosmovisión*-, mal se presta a la interpretación materialista e inmoral que de ella hicieron los jesuitas y colonizadores. Al contrario, como acto religioso, pertenece al rico mundo del hombre primitivo. Su sentido armónico y comunal se opone al canibalismo, que viene a ser la antropofagia por gula y también la antropofagia por hambre<sup>89</sup>... La operación metafísica ligada al rito

---

<sup>88</sup> Si bien es posible considerar que la presencia y presión de la hibridación cultural a principios de 1900 fue muy fuerte y consolidada, no se considera que en la actualidad se haya abandonado completamente el desafío de hacerle frente a dicha presión, aunque sin duda se haya avanzado enormemente en el proceso.

<sup>89</sup> Es muy basta la bibliografía sobre el canibalismo, y específicamente en América. Se asume la distinción clara que marca Oswald de Andrade entre canibalismo y antropofagia. Para

antropofágico es la de la transformación del tabú en tótem. Del valor opuesto al valor favorable. La vida es devoración pura" (Andrade, 2008: 95).

Así, a partir del rito, el autor plantea que todo pasado que les es otro debe ser devorado, pero no sin un criterio de selección que restrinja las opciones posibles, ya que para que una cultura sea admitida como plato en el banquete antropófago no es su sistema de valores *per se*, ni su lugar en cualquier especie de jerarquía de conocimiento lo que se tiene en cuenta, sino más bien si ese sistema funciona, con qué funciona, y en qué medida proporciona o no medios para crear mundos que respondan a la demanda de una situación determinada. Presenta Oswald una fuerte embestida contra la recepción acrítica que ensalza a la academia europeizante y postula el devoramiento crítico e irreverente de una alteridad que ha sido siempre múltiple y variable. Buena dosis de irreverencia que a través de la recuperación de tradiciones locales, supone la metabolización propia de lo ingerido con una producción propia como resultado.

Esto implica cierta violencia epistémica necesaria ya que bajo los cánones establecidos no habría posibilidad de sostenerse como resistencia cultural y menos aún del rescate de una subjetividad sensible en relación a la otredad en épocas dictatoriales, pensando estas tanto desde las fuerzas militares golpistas como así también desde el consumo, propio del neoliberalismo (Rolnik, 2005).

El Movimiento Antropofágico viene así a insertarse en un contexto brasileño de fuerte dualidad entre una cultura de elite y una cultura popular. La primera presenta marcados intereses en la persistencia de su condición europea, siempre con su mira puesta en aquellas metrópolis desde las que provenía su estatus y hegemonía. No muestran ningún tipo de interés en generar una cultura propia, en relación a la experiencia local, sino que importan matrices extranjeras que pretenden insertar sin ningún cuestionamiento en la región.

---

ampliar algunas de estas nociones se considera interesante el trabajo de Joaquín Barriendos titulado "*Apetitos extremos: La colonialidad del ver y las imágenes-archivo sobre el canibalismo de Indias*". Cfr <http://eipcp.net/transversal/0708/barriendos/les>

Esto produce un doble extrañamiento ya que no sólo no se produce una cartografía cultural local, sino que además se importa acriticamente, puesto que las cartografías europeas no fueron producidas en contextos de heterogeneidad como el brasileño y además presentan -en su mayoría- una impronta de rasgos racionalistas que se alejan de la creación a partir de la experiencia sensible. En definitiva nada que se acerque a este complejo escenario local.

La cultura popular por su parte, se genera a partir de la exposición y confrontación cotidiana con el otro, pero sobre todo por la necesidad de construir una nueva cartografía cuya consistencia sea aquello realmente vivido, aquel sentirse "en casa" hasta el momento completamente ajeno -debido a la importación de matrices- y a su vez inestable -fruto de la mixtura de tradiciones en la escena local-.

No obstante esta dualidad, lo que se sucede es que la cultura oficial local deja al margen a la cultura popular y en el mejor de los casos la folkloriza, con lo cual le quita cualquier posibilidad disruptiva que pudiera llegar a tener, o incluso cualquier posible "contaminación" en la cultura oficial. Esta folklorización<sup>90</sup> permite mantener el *statu quo* de la cultura oficial con la aparente libertad de existencia de otras cartografías.

*Folklore* se aleja aquí de la noción habitual de conjunto de creencias y costumbres de un pueblo, para hacer referencia al proceso por el cual se hipostasian las mismas. Generalmente no con la idea de una revalorización de éstas, sino todo lo contrario, lo cual implica tomarlas en un sentido peyorativo. Más allá de la valorización propuesta, lo que genera este proceso es el encapsulamiento de la cultura popular como un reducto de lo típico, lo

---

<sup>90</sup> El tema de la folklorización de la alteridad es tratado con mayor especificación en el apartado de este capítulo en el que se cuestiona la dualidad categorial "centro-periferia". De igual modo se señala que Rodolfo Kusch en "Geocultura del hombre americano" se ocupa también de la temática y aunque desde otra perspectiva aporta también en la misma línea crítica. En una cita de ese libro nos dice: "El folklorista en cambio no sabe de abismos, sino de cargos que conseguir, algún libro que publicar, y no se hace ninguna pregunta a fondo. Él mismo pensará para qué hacerla, si todo habrá de seguir igual, incluso su adhesión casi patológica a los objetos, su inveterada incapacidad y cobardía para reflexionar. Él no sabe del sentido revolucionario de la cultura. Es demasiado cobarde para enfrentarlo" (Kusch, 2011: 109).



tradicional, pero por ello mismo antiguo, poco presente y casi anecdótico. Se lo corre de la posibilidad de una real presencia actual, de una fuerza capaz de ejercer presión en el mapa cultural vigente. A su vez al no anularlo del todo, produce la sensación de que existen otras alternativas, otras posibilidades y que esas otras fuerzas -en este caso la cultura popular- son realmente pasibles de generar alternativas, cuando en el fondo, mediante este proceso se las depotencia completamente.

En este contexto la alternativa que intenta romper el círculo es la tradición antropofágica, borrando cualquier tipo de frontera que los separe y promoviendo una contaminación general, pero ya no sólo de lo erudito con lo popular, sino lo nacional con lo internacional, lo rural con lo urbano, lo tecnológico con lo artesanal, lo arcaico con lo moderno, etc. Así en palabras de Suely Rolnik:

“toma cuerpo un *en casa* que encarna toda heterogeneidad dinámica de consistencia sensible de la que está hecha la subjetividad de cualquier brasileiro, la cual se crea y se recrea como efecto de un mestizaje infinito –nada que ver con una identidad. El Movimiento Antropofágico explicita esta posición, dándole visibilidad retrospectiva, más sobre todo dignidad para afirmarlo en el presente” (Rolnik, 2005: 132).

La particularidad del modernismo brasileiro radica en que, a diferencia de los pueblos hispanos, se desarrolla un movimiento de vanguardia que resalta la ruptura con la tradición. Crítica los lazos que siguen manteniendo con ésta otros movimientos modernistas, como también la forma de la obra, el idealismo simbolista y el naturalismo<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> El modernismo brasileiro, aunque con características particulares, se encuentra dentro de la corriente del modernismo, comprendida en sentido amplio. En términos generales se puede entender al modernismo de dos grandes maneras: como un movimiento literario que se da entre 1887 y 1917 y en un sentido más amplio como toda una época y la actitud que le sirvió de base, que responde a la crisis universal de las letras y del espíritu y que se manifiesta en el arte, la ciencia, la religión y la política. En ciertos aspectos su eco se percibe en movimientos y en corrientes posteriores. En las raíces del modernismo hay un profundo desacuerdo con la civilización burguesa. Aunque también se presenta de manera ambigua ya que propone por un lado un refinamiento narcisista y aristocrático, y por otro una renovación estética del lenguaje y la métrica. Sus rasgos más comunes son un marcado anticonformismo y un esfuerzo de renovación. Conciliando ambas, cabría definir el modernismo literario como un movimiento de ruptura con la estética vigente que se inicia en torno a 1880 y cuyo desarrollo fundamental alcanza hasta la Primera Guerra Mundial. Tal ruptura se enlaza con la amplia crisis espiritual de fin de siglo. Los temas tratados son muy variados, pero algunos de los más recurrentes son el

Son años complejos en los que, por un lado se consolidan algunos procesos como el mencionado modernismo -en el período de 1892 a 1930- pero, por otro lado, también afloran movimientos de cambio y ruptura. En Brasil, entre los años 1917 y 1920 estallan grandes huelgas en San Pablo y Río de Janeiro y en 1922 se forma el Partido Comunista. En ese mismo año empiezan los levantamientos de grupos de la burguesía brasileña que culminan con la llamada revolución de 1924 -año en que se escribe el Manifiesto Pau Brasil.

Son interesantes las palabras de Gonzalo Aguilar, al analizar la particularidad del modernismo brasileño, quien sostiene que:

“la apuesta a la modernidad articula dos líneas de composición en la obra de Oswald de Andrade: la vanguardista y la antropófaga. Por medio de la *vanguardia*, Oswald contruye un espacio propio en el campo literario brasileño y acelera y radicaliza los procesos de modernización en el campo cultural y literario. Complementariamente, la invención de la *antropofagia* reformula la vanguardia y, como práctica, viene a resolver la inserción de la cultura y el arte nacionales en la modernidad cosmopolita, de un modo crítico y novedoso” (Andrade, 2008: 196).

El problema al que se enfrenta el modernismo brasileño es nada menos que el de la conformación como país. Qué es Brasil, cuáles son sus tipicidades, puede hablarse de algo así como un “ser nacional”. Dos grandes tendencias pretenden hacerse cargo de la pregunta. Una de ellas promueve la reivindicación de un nacionalismo, ya sea en términos metafísicos, -buscando “la” esencia de la nación, ese originario “ser nacional”- o en términos de

---

cosmopolitismo, o temas americanos, en especial los temas indígenas, muchas veces con una defensa del indígena, lo hispano como antecedente histórico valioso que otorga una armonía frente al mundo inarmónico. En su origen el apodo de “modernistas” era utilizado con un matiz despectivo. Hacia 1890, Rubén Darío y otros asumen tal designación con orgullo y a partir de entonces el término *modernismo* fue perdiendo valor peyorativo.

El inicio del modernismo brasileño suele datarse en la Semana de Arte Moderna, en la que Oswald de Andrade tuvo un rol fundamental. El modernismo brasileiro se caracterizó por el propósito de construir una verdadera cultura brasileña, liberándose de valores europeos: para ello, se requería revisar críticamente las tradiciones culturales brasileñas. Es un movimiento profundamente nacionalista, que busca también afirmarse en el aspecto lingüístico, diferenciando la “engua brasileña”, hablada por la gente de la calle, de la lengua portuguesa. Fue un período de gran efervescencia cultural, rico en manifiestos y revistas de vida efímera, que Mário de Andrade describiría retrospectivamente como “la mayor orgía intelectual que la historia artística del país ha registrado”.

nacionalismo práctico -ligado al espiritualismo católico- y la otra tendencia se erige con el grupo que propondrá la antropofagia.

Éste último pretende dar cuenta de la problemática identitaria en la que se encuentra Brasil en ese momento, pero sin que implique por ello la adaptación a un relato nacional. El movimiento se inserta en un entramado político-social ya establecido y pretende dar respuesta a las preguntas que se le plantean desde él. De hecho es posible observar que en el transcurso del movimiento hay una modificación de las respuestas que genera frente al cuestionamiento de una identidad nacional. Primeramente propone destacar lo propio y realzar lo nacional -como ya se señaló se hace patente en el manifiesto "Pau Brazil"- . Sin embargo, en el Manifiesto Antropófago ya se explicita un corrimiento de esta postura, puesto que se aparta del planteo de una identidad nacional. Si bien se inicia en la búsqueda de una respuesta a esta problemática, se aleja de las respuestas estipuladas para proponer una alternativa, algo que genere un cambio en este entramado ya establecido. Incluso pretende alejarse de la pregunta por una identidad estable, para poder empezar a pensar una identidad múltiple y variable.

Esta propuesta se presenta entonces como un modo de respuesta a la conformación de una determinada ciudadanía, frente a una necesidad concreta en tanto la creación de una "Nación". Se presenta así como un movimiento artístico-cultural que es intrínsecamente político ya que se manifiesta como fundante, o pretende serlo al menos, de otra concepción de ciudadanía sostenida en una concepción también otra de subjetividad<sup>92</sup>. Arte-política se presenta así como un núcleo inescindible que articula un proyecto de país alternativo a lo que se venía estableciendo.

Se pretendía ajustar la experiencia brasileña de la vida con la tradición heredada y el modernismo logra hacerlo liberando de manera alegórica –en imágenes y símbolos– datos históricos, sociales y étnicos. Cabe recalcar que,

---

<sup>92</sup> Cuestión que es analizada en el siguiente apartado de este capítulo.

de hecho, buscaba ese “ajuste”, ese mixturar sus raíces con una tradición que les había sido impuesta y no pretendía un regreso al “estado de naturaleza” de los pueblos originarios del Brasil.

La metáfora que elige no puede ser equiparada a la idea del buen salvaje, ya que además no rechaza –ni en sentido literal ni metafórico– la existencia del conflicto. Rescatan la lucha, pero no como acto de venganza, sino justamente en términos de valoración de la alteridad. Así frente al primer momento que podría resumirse bajo el sentimiento de nacionalidad, hay un segundo momento antropofágico, que implica una mirada al exterior con la idea de apropiación. Cabe señalar, junto con Aguilar, que la antropofagia nunca podría ser xenófoba, ya que “Oswald no invierte maniqueamente la jerarquía tradicional Europa/Brasil oponiendo un Brasil puro a una Europa decadente. La Antropofagia no niega al Otro ni se esclaviza a él: simplemente lo devora” (Andrade, 2008: 200).

Hay una clara distinción entre lo que este movimiento sostiene como proyecto y las habituales interpretaciones al respecto. Suele pensarse como un proceso de reificación de la alteridad, de actos de violencia desmedida, sin sentido, en definitiva de lo que podría pensarse como prácticas más relacionadas con el canibalismo. No obstante, como se aclaró anteriormente, ya el mismo Oswald de Andrade diferencia estas prácticas, en tanto implican concepciones radicalmente distintas. La antropofagia se sostiene en un contundente reconocimiento del otro, lejos de cualquier posibilidad de reificación o fetichización del mismo (aunque siempre está el riesgo de la baja antropofagia).

## **5.2. Subjetividad antropofágica o acerca del reconocimiento de la alteridad.**

En función de lo desarrollado previamente, este apartado se centra en el análisis específico de lo que da en llamarse “subjetividad antropofágica”. Dicho

concepto es abordado desde el trabajo de la psicoanalista y crítica cultural brasileña Suely Rolnik, quien presenta, a mi modo de ver, una especial agudeza que permite hacer frente a la ambivalencia que esta particular subjetividad porta.

Rolnik sostiene el modo de subjetivación antropofágico “como una estrategia de deseo definida por la yuxtaposición irreverente que crea una tensión entre mundos que no se rozan en el mapa oficial de existencia, que desmitifica todo y cualquier valor a priori, que descentraliza y torna todo igualmente bastardo” (Rolnik, 2005:138).

De allí que esta sea una posible respuesta frente a la tensión que se generaba entre Brasil y Europa, o entre una cultura popular y local y una extranjera y hegemónica en aquellos años; pero lo central aquí es que no se presenta como respuesta solamente a nivel macropolítico y en el ámbito de los agenciamientos culturales, sino también y sobre todo a nivel micropolítico<sup>93</sup>, en tanto estrategia de deseo y conformación de subjetividad. Ámbitos nodales pues no puede pensarse una verdadera transformación o alternativa sin afectarlos en su totalidad.

Esta subjetividad, acorde a los lineamientos generales del movimiento, se destaca por no adherir a ningún sistema de referencia, por presentar una especial plasticidad para mixturar cualquier tipo de repertorio y por poseer una libertad de improvisación de lenguaje –como dador de sentido– a partir de estas mixturas. En la fagocitación que la caracteriza, según señala Rolnik, ésta se va:

“actualizando según diferentes estrategias de deseo, movidas por diferentes vectores de fuerza, que va de una mayor o menor afirmación de

---

<sup>93</sup> La definición de micropolítica en Deleuze se encuentra por primera vez en su libro “*Diálogos*” de 1977: “análisis de flujos y situaciones del deseo, y teoría del rol capital jugado por las minorías y todo aquello que se refiera a lo “menor” en los grupos o los individuos (procesos moleculares, líneas de fuga). La micropolítica supone una maquina de guerra, individual y colectiva, que se opone a las grandes instituciones mayoritarias y estables, incluido el estado”. La micropolítica reemplaza el concepto de revolución, buscando servirse de las luchas “minoritarias”, inestables, cotidianas y locales como una estrategia de lucha contra la “territorialización”. Cfr. Deleuze, ([1980] 1994) *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.

la vida hasta su total negación. Ellas se distinguen básicamente por el modo como la subjetividad conoce y rastrea el mundo, por aquello que mueve su búsqueda de sentido y por el criterio que utiliza para seleccionar lo que será absorbido para producir sentido" (Rolnik, 2005:140).

En definitiva, lo primero y fundamental de esta subjetividad es el grado significativo de exposición a la alteridad -y la flexibilidad de la misma-. Percibir y querer esa singularidad otra sin miedo a contaminarse, ya que esta contaminación, este dejarse afectar es lo realmente vital, es aquello que logra actualizar y acrecentar el deseo.

Esta especial relación, según la psicoanalista brasilera, genera en el cuerpo una particular alegría; aunque implica también una tolerancia a la presión de sentirse afectados por este otro, tolerancia a ese proceso en el que la subjetividad se recrea y se torna otra. No es un proceso para nada fácil y requiere de un cierto estado del cuerpo "en que sus cuerdas nerviosas vibran la música de universos conectados por un mismo deseo, una cierta sintonía como las modulaciones afectivas provocadas por esta situación" (Rolnik, 2005: 141).

Aquello que liga la errancia de este deseo es lo que Rolnik denomina *cuerpo vibrátil*<sup>94</sup>, que es la capacidad que permite aprehender el mundo en su condición de campo de fuerzas que afectan y se hacen presentes en el cuerpo bajo la forma de sensaciones (Rolnik, S. 2006). Se presenta aquí una distinción entre la capacidad asociada a la percepción y la que se asocia a la sensación. La primera permite aprehender el mundo conservando las representaciones vigentes, moverse en un escenario estable con los parámetros del tiempo, la historia del sujeto y el lenguaje, asumiendo así las figuras de sujeto-objeto. Esta capacidad está asociada con la capacidad cortical de los órganos, mientras que la asociada a la sensación depende de la capacidad subcortical de los mismos. En esta última ya no hay distinción sujeto-objeto sino que el mundo es captado como campo de fuerzas, donde la alteridad es una

---

<sup>94</sup> La noción de *cuerpo vibrátil* es propuesta y analizada por la autora en su libro "Cartografía Sentimental. Transformaciones contemporáneas del deseo." en 1989. No obstante la sigue manteniendo y desarrollando en el resto de sus escritos, haciendo referencia al cuerpo vibrátil como aquello que en el cuerpo es susceptible de ser afectado por fuerzas del mundo y que no depende de su condición de orgánico, de sensible, de erógeno sino de carne recorrida por ondas nerviosas. Cfr. Rolnik, S. 2005.

multiplicidad de fuerzas que pulsa en la textura sensible y se vuelve parte de uno mismo. Ésta es la dimensión del cuerpo vibrátil para Rolnik.

Se muestra una vez más, la imposibilidad de un principio identitario figurativo constituyéndose una singularidad abierta a las múltiples conexiones de deseo que se cruzan en el campo social. También hay una diferenciación en el modo en que emergen estas subjetividades, ya que la antropofágica lo hace a modo de rizoma, que cambia de naturaleza y rumbo de acuerdo con las alianzas, mestizajes y contagios que se presenten. Mientras que la subjetividad identitaria figurativa se genera por filiación, promoviendo la fantasía de una evolución lineal y comprometida con un determinado sistema de valores que se asumen como una esencia a ser perpetuada y reverenciada.

Ya no hay un "yo" en tanto individualidad amurada, presa de sus vivencias psíquicas y regidas por el miedo de perderse a sí mismo o a su sistema de valores filialmente adquiridos. Hay un quiebre de esta subjetividad que ha sido formateada por una ley trascendente, guiada desde la perspectiva del ego y su voluntad de completitud, estabilidad y eternidad. Como afirma la autora es la "alucinación de una trascendencia que arranca el deseo de su inmanencia productiva y lo somete a la falta, la cual pasa a ser el motor de su movimiento. Un criterio narcisístico rige las elecciones" (Rolnik, 2005: 144). Criterio central que justamente diferencia la antropofagia de otros tipos de relación con la alteridad, ya que más allá de sus conocidas banderas de justicia y tolerancia - como bien es el caso del multiculturalismo- siguen manteniendo este criterio narcisístico donde el movimiento es desde un "yo" a un "lo mismo". El narcisismo es este estadio del espejo donde no se hace otra cosa que mirar en esa imager reflejada "lo mismo" que "yo", o en definitiva mirarse. De allí que Suely Rolnik reafirme que "aunque el respeto civil por el otro sea lo mínimo que se espera en una sociedad democrática, quedarse apenas en eso por pudor de querer a la alteridad, de expresar este querer y de dejarse afectar, redundante en

una reiterada reafirmación de sí mismo: un "narcisismo ciudadano"<sup>95</sup> (Rolnik, 2005: 142).

La subjetividad antropofágica propuesta por Rolnik radica en una relación de vulnerabilidad para con el otro, donde uno se deja afectar incesantemente, porque se constituye en un campo de fuerzas, en el que el otro también es partícipe. Esta subjetividad es flexible y se va modificando permanentemente, a modo de rizoma. Implica una valoración de la alteridad, pues uno se abre al otro al considerarlo importante, valioso, al desear aquello que este puede aportar en esa subjetividad. Por ello su implicación antropofágica, de devoración de lo mejor de aquel.

Sin embargo puede suceder que uno se cierre a la alteridad y mantenga sólo una relación de "mínimos" como se espera en una sociedad democrática. A esto es a lo que la autora denomina un "narcisismo ciudadano". En este criterio narcisístico radica la divergencia fundamental entre la antropofagia tradicional y la actual. La primera se guía por un criterio ético y asume la subjetividad antropofágica en su fase visible, mientras que la actual en su vector más reactivo sustituye el criterio ético por el narcisístico. Es un "todo vale" en función de intereses del ego y no de las urgencias de creación de sentido puestas por el cuerpo en su vivencia colectiva, cuerpo en devenir, marcado por la alteridad" (Rolnik, 2005: 145).

Rolnik ayuda a pensar la ambivalencia que esta misma subjetividad porta, ya que en un primer momento Oswald de Andrade plantea una relación con el otro que obliga a ser flexibles, a estar abiertos y preparados frente al cambio, a incorporar en la fagocitación este sinnúmero de flujos que atraviesan a cada

---

<sup>95</sup> Igualmente uno no deja de preguntarse si en las sociedades contemporáneas este respeto civil es tan mínimo o cómo se articula con esas alteridades fuera de sistema, las que muchas veces ni siquiera llegan a articularse como alteridades. Se comparte sin dudas el planteo de Rolnik y su propuesta superadora de este "narcisismo ciudadano". No obstante se considera que este tipo de planteos muchas veces oculta la desigualdad de base en función de su propuesta de disolución de identidades como conceptualizaciones fijas y estables. De igual modo se sostiene que no se da en el caso puntual de la antropofagia pues su planteo se sustenta en vivencias y demandas colectivas. Sin embargo se afirma que cabe una mirada en función de las demandas de la praxis social, que no invisibilice a los sujetos o a las jerarquías en función de las cuales estos mismos sujetos se convierten en sujetos de demanda.



sujeto. Esta fue la propuesta y también en muchos casos la lucha que se ve plasmada en muchas vanguardias de principio de siglo XX, como así también en los movimientos de resistencia política y cultural<sup>96</sup> de los sesenta y setenta.

No obstante, esta flexibilidad que consiguió arraigarse en la sociedad ha sido tomada y rufianizada por el neoliberalismo, o como bien lo llaman Deleuze y Guattari, por el Capitalismo Mundial Integrado<sup>97</sup>. Aquellas alternativas y valores de resistencia que lograron enarbolarse en esas décadas de fuerte afrenta contra el sistema fueron apropiados por el mismo lo que posibilitó una nueva reconversión de sí y una nueva expansión y consolidación. Debido a esto, el rescate de la subjetividad antropofágica como alternativa frente a la constitución identitaria debe ser cuidadoso ya que puede caerse en lo que ya Oswald anunciaba como la "baja antropofagia".

La baja antropofagia reemplaza el criterio ético que posibilita un reconocimiento real del otro, por su reificación y el vaciamiento de su singularidad. Es en el fondo una instrumentalización al servicio de ciertos intereses por los cuales esa otredad es incorporada y ya no por el deseo de ese otro que amplía el propio horizonte de sentido. Se produce así una perversión de la potencialidad que esta tradición presenta.<sup>98</sup> Por este motivo cabe señalar el permanente riesgo de perder la sintonía del cuerpo vibrátil, perder esta errancia de deseo que opera en la constitución subjetiva y subsumirse nuevamente bajo aquella ley trascendente que impele hacia una identidad fija, con el fin de lograr ese sentirse "en casa", establemente. Insiste Rolnik en que:

"Con todo, a pesar de la experiencia subjetiva de haber llegado hasta este punto, la tendencia predominante es mantenerse bajo el régimen que hasta hace poco dominaba: un "en casa" identitario. Esto es evidente en

---

<sup>96</sup> La autora analiza en algunos de sus escritos la particularidad de Brasil, donde la militancia política y los movimientos de contracultura se dieron escindidamente. Postula dicha disociación como patológica, ya que es en este núcleo de arte-política donde se logra una verdadera potencialidad alternativa. Cfr. Rolnik 2006.

<sup>97</sup> Guattari propuso ya a fines de la década del 70 el nombre de "Capitalismo Mundial Integrado" como alternativa a "globalización", ya que no sólo le resultaba genérico, sino que sostenía que velaba el sentido fundamentalmente económico, capitalista y neoliberal del fenómeno mundial en su forma actual. Acordamos a partir de allí con este modo de designación propuesta.

<sup>98</sup> De igual modo vale aclarar que no hay un dualismo ontológico, axiológico ni menos aun psicológico en lo que respecta a la antropofagia, sino una diversidad de modos de afirmación de la misma.

los atrincheramientos en que se colocan grupos étnicos, raciales, religiosos, sexuales o las mismas naciones enteras que insisten en existir como identidades, separadas del océano de flujos mutables de que está hecha hoy la consistencia subjetiva de todos los habitantes de la Tierra" (Rolnik, 2005: 145).

Esta tendencia predominante es la que posibilita supuestas alternativas como las que propone el multiculturalismo, en el que el modo de subjetividad que impera sigue siendo el identitario. Permanecen los atrincheramientos, sólo que bajo ciertos parámetros de tolerancia que permitan a cada cual persistir en el suyo. No hay una apertura real, puesto que se busca mantener este "en casa", seguro, estable, sin nada que lo perturbe.

Pero ¿por qué se hace tan difícil este cambio? ¿Qué es lo que lleva a permanecer a cada uno "atado" a este "en casa"?

Primeramente, el hábito; siglos de una determinada tradición identitaria que se inscribió en el propio deseo. Pero segundo e igual de importante, el sistema hegemónico neoliberal que necesita de un régimen identitario para funcionar y sigue promoviendo este hábito en la constitución subjetiva. El Capitalismo Mundial Integrado genera una subjetividad desterritorializada que se encarna en identidades *prêt-à-porter*, que se adecuan a las diferentes órbitas de consumo que el mismo sistema crea y destruye sin cesar.

Por lo que acordamos con Rolnik que "se mantiene, el principio identitario, con la única diferencia que las figuras a partir de las cuales las subjetividades se forman dejan de ser fijas y locales, para ser flexibles y globalizadas" (Rolnik, 2005: 146). El deseo se desliga del cuerpo vibrátil y se anestesia la sensibilidad que anula la singularidad y con ello cualquier posibilidad de una libre creación de sentido. Paradójicamente sigue existiendo esta subjetividad flexible, pero ya no en relación a la alteridad y en la apertura hacia ella, sino en una absoluta identificación -variable, obviamente- con las imágenes que la publicidad y la cultura de masas ofrece. Estas imágenes tienden a sedar el desasosiego de este mundo en permanente movimiento, de este ya no sentirse "en casa" - cuando en realidad lo que cambió fue el modo de construir ese "en casa"-. En algún punto producen la enfermedad y su aparente cura, puesto que generan

ese permanente cambio de imágenes, de modas, de requisitos que nunca se alcanzan, junto con la promesa de poder alcanzarlos por medio del consumo y de una cada vez mayor flexibilidad del mundo y de sí mismos.

Se produce a su vez un fuerte rechazo a la vulnerabilidad y a la fragilidad mediante las cuales se convocaba a la creación de nuevas cartografías de sentido. Pero no sólo se las rechaza, sino que se las menosprecia y esto deriva en el sentimiento de vergüenza y humillación frente a las mismas. Ya no creación sino humillación y la consecuente adaptación al sistema. Consecuentemente se propone rehabilitar no sólo la posibilidad de la experiencia de la subjetividad antropofágica, sino sobre todo la reflexión sobre la misma, que será de ayuda para problematizar la confusión entre ambas flexibilidades, que básicamente se distinguen por la relación constitutiva que presentan con la alteridad y con el sistema neoliberal en su conjunto.

Se considera que en la búsqueda de estrategias alternativas que permitan no sólo dilucidar qué tipo de subjetividad impera, sino además lograr liberar la activa y potente subjetividad antropofágica, el arte juega un rol fundamental para generar nuevas cartografías de sentido. Nuevamente Rolnik afirma que “el arte tiene una vocación privilegiada para realizar semejante tarea en la medida en que al hacer visible y decible las mutaciones de la sensibilidad, él deshilacha la cartografía del presente, liberando la vida en sus puntos de interrupción, y devolviéndole la fuerza de germinación –una tarea totalmente distinta e irreductible a la del activismo macropolítico” (Rolnik, 2005:13).

La política y el arte son entonces los ámbitos a través de los cuales puede desobstruirse el cuerpo vibrátil. No obstante no pueden ir por sendas paralelas, sino que debe lograrse una zona híbrida conformada conjuntamente, donde los límites sean difusos, donde se contaminen uno con el otro a causa de su vecindad. El arte asume el estandarte de la creación y la política el de la resistencia, aunque se hace hincapié insistentemente en su imbricación. Será esta zona híbrida entonces, la que habrá de ser potenciada. En el fondo no es otra cosa que volver a unir la fuerza de resistencia y la de creación, puesto que son parte del mismo proceso. La creación ahora se encuentra en todo el campo

social, ya no relegada al campo específico del arte, ya no puede pensarse autónomamente, porque de permanecer en este "gueto artístico" se la desconectaría de la fuerza de resistencia y solo se intensificaría la creación en tanto fuente de valor del capital, como un modo más de generar mercancías pasibles de ser consumidas sin cesar. Cumpliendo así, al decir de Rolnik, "la función de proveedor de droga pesada de identidades prêt-à-porter con sus lotes de cartografías de sentido impregnadas de glamour" (Rolnik, 2005:11).

La disociación arte y vida se vuelve más compleja, más perversa quizás, ya que no sólo es reificado el "producto", sino que todo el proceso se disocia, con lo cual se generan "objetos de arte" separados de su proceso vital de origen, o sino se los utiliza como "fuentes de plusvalía de glamour", asociados a logotipos, objetos de diseño y demás, en tanto estos le imprimen un valor agregado al producto, generando una mayor identificación y por ende, deseo de consumo.

Algunas prácticas -sobre todo las que se generan de modo colectivo- logran escapar de estas cooptaciones generando a su vez ciertos corrimientos, ya que realizan inserciones sutiles y precisas en los puntos de desgarramiento de la estructura social, allí donde una nueva composición de fuerzas pide paso. Sigue de base aquí la relación que se establezca con la alteridad, ya que "se trata de un modo de inserción movilizado por el deseo de exponerse al otro y correr el riesgo de tal exposición en vez de optar por la garantía de una relación políticamente correcta que confina al otro a una representación y protege la subjetividad de una contaminación afectiva" (Rolnik, 2005:12).

En tanto logre generarse otro tipo de subjetividad, aquella que propuso originariamente la antropofagia, podrá darse otro tipo de relación con la alteridad y las prácticas artísticas serán un modo más de ir generando estos cambios en las cartografías de sentido. Serán estas las que comuniquen las nuevas composiciones de fuerzas, pero sólo en tanto se esté abierto al otro, a dejarse afectar, al cambio, a una no identidad fija, estable, filial. Se trata, siguiendo a Rancière de inventar dispositivos de otro estar-juntos, porque la

práctica artística, cuando se encarna en la presencia viva del otro, tiene el poder de contaminación y de propagación en el medio en el cual se inserta.

La obra propiamente dicha es esta reconexión de fuerza de creación y de resistencia, de asumir el mundo como materia-fuerza y así liberarse del destino perverso del capital, generando nuevas cartografías alternativas. Por eso se afirma con Rolnik que:

“Si consideramos que la práctica artística consiste en actualizar sensaciones, hacerlas visibles y decibles, producir cartografías de sentido, y que la sensación es la presencia viva en el cuerpo de las fuerzas de la alteridad del mundo que piden paso y que llevan a la cuetra a las formas de existencia en vigencia, podemos afirmar que actualizar estas fuerzas es socializar las sensaciones, comunicando a un colectivo las nuevas composiciones de fuerzas que lo afectan y lo hacen derivar hacia nuevas configuraciones” (Rolnik, 2005:11).

### **5.3. Reconquistas político-estéticas**

Pensar el proyecto antropofágico como una posibilidad efectiva requiere la visualización de determinados mecanismos que impiden la ruptura y el cambio. Así, para que esta afirmación de la antropofagia se haga efectiva en el presente y llegue a ser una posibilidad real, hay varias cuestiones que deben tenerse en cuenta, ya que son parte de los núcleos teóricos que sostienen el proceso. Uno de los puntos relevantes para esta afirmación es la relación categorial *centro-periferia*. Se considera que dilucidar estos núcleos puede ser un inicio que abra la posibilidad de otro modo de pensar lo estético –y lo político- en Nuestra América.

En primer lugar debe enmarcarse este planteo dentro del debate que sostienen los Estudios Culturales, ya que como se sostuvo anteriormente, de algún modo la antropofagia se da como respuesta a ciertas polaridades binarias como son las nociones *centro-periferia*, *repetición-maduración* que postula Stuart Hall. En este sentido se afirma la antropofagia como una propuesta superadora, incluso respecto a ciertas versiones de pensadores como Nelly Richard. En efecto,

aunque la intelectual chilena se aparta de la posición de Hall y sostiene que no hay una correlación directa entre localización territorial y disposición de los centros hegemónicos sino más bien una red multicentrada, sigue manteniendo las mismas nociones de *centro-periferia*.

Se sostiene que Richard marca un primer momento de crítica, ya que genera un inicio de quiebre en esta dualidad tan fija y estable -obviamente sostenida y propagada por el *centro*. A partir de aquí hay un movimiento global marcado por esta red multicentrada donde se encuentran *centros* en las *periferias* y *periferias* en los *centros*. Se da como un proceso de complejización del mismo Capitalismo Mundial Integrado<sup>99</sup>. Como bien señala la autora:

“Sabemos que las nuevas formas globales de soberanía capitalista dibujan una cartografía del poder económico-cultural en la que éste ya no se agencia desde un foco central sino a través de una red multicentrada. Las segmentaciones dispersas de flujos transversales de esta red multicentrada impiden que “centro” y “periferia” sigan siendo consideradas como localizaciones fijas y polaridades contrarias, rígidamente enfrentados entre sí por antagonismos lineales” (Richard, 2009: 26).

Conjuntamente con esto Richard postula la noción de “función-centro”, para evitar la sobredeterminación topográfica. Dentro de este primer quiebre se observa que ya el centro no ocupa un lugar físico fijo, incluso puede ser un “no lugar”. Representa simbólicamente la instancia de poder organizar una infinidad de sustituciones de signos, de acuerdo a reglas de poder preestablecidas. No obstante esta modificación y crítica, se trataría en el fondo de mantener la misma lógica, de un acompañamiento “epistemológico” de los cambios que la misma globalización, o como señaló antes, que el Capitalismo Mundial Integrado va generando.

---

<sup>99</sup> Se asume la noción propuesta por Guattari ya a fines de la década del 70 de “Capitalismo Mundial Integrado” como alternativa a “globalización”, ya que no sólo le resultaba genérico, sino que sostenía que velaba el sentido fundamentalmente económico, capitalista y neoliberal del fenómeno mundial en su forma actual.

Con la creciente descontextualización de flujos y acontecimientos el capitalismo necesita un cambio en estas nociones que fueron pensadas e impuestas de modo tan estático. El centro y la periferia demandan otro tipo de movilidad simbólica, que es en algún aspecto lo que se logra con esta noción de "función-centro", o con la ubicación de centros en las periferias y viceversa.

Se asume que el inicio de complejización de esta lógica binaria es un avance, ya que se empieza a hacer explícito que las hegemonías consiguen cooptar las fuerzas de las *periferias* por un lado, y por otro lado que no todas las manifestaciones periféricas son de por sí alternativas y contra hegemónicas. Esta misma crítica es la que sostiene Nelly Richard al afirmar que:

"las instituciones metropolitanas, que han aprendido a responder a la presión de lo limítrofe y lo excéntrico, diseñan estrategias siempre nuevas de redelimitación de sus fronteras de integración de lo diverso. Tampoco las redes periféricas, por el solo hecho de ser marginales o subalternas a los poderes constituidos, articulan necesariamente significados contra-hegemónicos" (Richard, 2009: 30).

Se considera entonces, que este podría ser el comienzo de ruptura de una lógica binaria que no da cuenta de la complejidad real del mundo, y como se señaló anteriormente, menos aún de la realidad brasilera. La fusión étnica, cultural, religiosa que presenta no puede reducirse a una lógica binaria, como la que se sigue manteniendo en la teoría del mestizaje por ejemplo.

Así frente al primer cuestionamiento de estas categorías que produce Richard, la antropofagia se presenta como una crítica más radical. Se acuerda con la autora chilena en que a pesar de la movilidad categorial de centros y periferias hay una disparidad en las relaciones de poder que permanece, en tanto;

"se ha desimplificado la macro-oposición centro/periferia que guiaba emblemáticamente la tradición identitaria del "ser latinoamericano", en su versión anticolonialista y antiimperialista. Pero la dominante capitalista sigue generando asimetrías de poder que reparten desigualitariamente las claves de acceso y participación de lo local en las redes globales de acumulación y transacción del valor semiótico-cultural de todo lo que circula y se intercambia" (Richard, 2009: 26).

Estas asimetrías que se dan de hecho, son parte de lo que la Antropofagia intenta deglutir, desarticulando la dualidad categorial que rige no sólo en el nivel discursivo, sino que cala en lo más hondo de la conformación de la subjetividad y a partir de allí en la constitución del mundo en cuanto tal. Ya no más centros ni periferias, sino despliegues a modo de rizoma, como aquello que se amplía incesantemente y se desarrolla sin movimiento fijo. Se encuentra en esta propuesta una real dislocación de la idea de *centro*, no hay un cuestionamiento a la cultura europea pero tampoco una sumisión a ella, ya que cualquiera de las dos posiciones la mantendría como cultura de referencia. Cuestionamiento y sumisión serían dos caras de la misma moneda, donde el centro sigue estando fijo y claro, siendo esta estabilidad la que se pretende desarticular.

Tampoco se sostiene la posición subalterna, puesto que sería una mera inversión de la dualidad. Lo "no europeo" continuaría discriminado como aquello exótico, ya no descalificado, sino enaltecido. Sería, en definitiva, desconocer la fuerza de la afirmación de la mixtura antropofágica, donde no hay jerarquías culturales a priori y donde todos los repertorios son pasibles de ser deglutidos en esta búsqueda de recursos para crear cartografías de sentido.

Sin embargo, estos repertorios no son tomados como sistemas en su totalidad, si no que se absorben aquellos elementos que permiten transmitir determinadas intensidades de sentido de un sistema, otras de otro y así se alejan de cualquier connotación identitaria, de cualquier sistema acabado y completo. Buscan una mixtura que se potencie sin límites.

Cabe recalcar, como ya se señaló anteriormente, que hay que asumir con cuidado esta deglución de dualidades y jerarquías. Con respecto a las dualidades es la propuesta de base en la antropofagia. No obstante diluir las jerarquías podría llevar a solapar las desigualdades existentes. Consideramos que no sería el caso, pues hay un ideario emancipador en la antropofagia, que pretende llegar a esa instancia donde el diluir las jerarquías no sea solaparlas, aunque esto se presenta casi a modo de utopía. De igual modo sí debería



señalarse que la mixtura antropofágica deglute jerarquías de cualquier tipo, pues no están establecidas de modo jerárquico. No hay un a priori que las ordene, por lo que absorben lo que necesitan de cada una para su mixtura singular.

Si se vuelve al contexto de surgimiento de la Antropofagia –al que ya hicimos referencia- podemos remarcar que la cartografía europea no era viable en la cultura brasileña. Además cabe agregar que la cultura europea y burguesa ya había entrado en crisis con la Primer Guerra Mundial. Así, por esos años la reivindicación antropofágica se presentaba como una línea de fuga de la cultura europea. No más oposición, ni referencia, ni centro. “El árbol del saber occidental transplantado a la América tropical deja de ser árbol, no tiene sentido su estructura y evolución previamente definidas por un programa trascendental”<sup>100</sup> (Rolnik, S. 1998:138). A diferencia de esto, se reivindica un proceso infinito de creación, con diferentes referencias y recursos que genera una evolución que se puede redefinir permanentemente. Podemos pensar entonces que este movimiento se dio de manera rizomática, como aquello que se extendió de modo imprevisible y caótico a través de toda la cultura local.

En el sistema colonial se articularon una serie de jerarquías estético-geopolíticas que posibilitaron que un entramado particular permaneciera como universal, fijo, estable y sobre todo “natural”. Hay un uso coercitivo del pensamiento geográfico puesto al servicio de una construcción territorial de las identidades sumamente racializante y una política de traducción de las culturas bajo la misma tónica.

El discurso poscolonial cree ver en las turbulencias culturales actuales una superación de las estructuras modernas que llevarían a un cosmopolitismo estético, a un crisol cultural –bastante mezclado con las ideas del crisol de razas típicas de los discursos multiculturalistas. Esto indica que las estrategias

---

<sup>100</sup> Es importante resaltar aquí la utilización de la metáfora del árbol, ya que Deleuze opone a la forma de árbol el rizoma. Frente a una planta determinada con un modo específico de desarrollo y crecimiento postula la expansión imprevisible e infinita del rizoma.

de agenciamiento hegemónicas siguen en pie y mantienen el mismo sistema con algunas reformas. Solo que estas supuestas reformas generan una mayor flexibilidad y desapego del territorio "material" en cuanto tal, y una dispersión de este agenciamiento a través de las políticas de subjetivación diseñadas o pensadas para gestiones transculturales (Barriendos.2010). Cuestión que señala muy bien Suely Rolnik con su noción de "identidades prêt-à-porter", consecuencia de una flexibilidad en la constitución misma de la subjetividad antropofágica. Introducir cita!!

"El nuevo internacionalismo del arte contemporáneo —en el que se pretende que aparezcan todas las culturas 'estéticamente' bien representadas— extiende la polaridad etnocéntrica de la modernidad hasta tal éxtasis (hasta una 'sobreidentificación' con *el otro* tan extrema) que la alteridad se convierte en su interior en algo geopolíticamente estéril; tan antropologizable como antropolizado. Es por esta razón por la que Olu Oguibe ha llamado monolíticas a estas tendencias internacionalistas del arte contemporáneo. Esta reaparición simbólica *del otro* conlleva no sólo la visualización de la alteridad en tanto que sujeto subalterno representable, sino también la banalización del conflicto mismo de la alteridad, su estetización como fetiche en un mundo en el que lo periférico, lo híbrido y lo subalterno se han vuelto obscenamente cotidianos." (Barriendos. 2010:2)

Podemos pensar aquí en la tensión o dualidad que plantea Grüner acerca de la estetización de la política o la politización del arte al retomar el conocido texto de Benjamín: "La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica". Sin dudas el autor reivindica la politización del arte, pero entendiendo este proceso en un sentido amplio. Mientras que sostiene que en las distintas políticas fascistas se presenta claramente una estetización de la política, en términos más acotados --como es el caso de los fascismos-- o en un aspecto más amplio --como podría pensarse en la actualidad la reivindicación de opciones multiculturalistas-- que perpetúan el statu quo, fetichizando al otro y anulando así cualquier posibilidad de cambio o acontecimiento.

En este aspecto el movimiento antropofágico puede pensarse como una alternativa válida en tanto busca dar una respuesta no sólo a la fetichización del otro, reivindicándolo en su alteridad y revalorizando sus atributos y

fortalezas, sino que además rescata el conflicto como ámbito de confrontación, aprendizaje y crecimiento.

Cabe pensar además que lo periférico, lo subalterno y lo híbrido se han vuelto obscenamente cotidianos en términos de funcionalidad a este *sistema-mundo*, donde además la posibilidad de representación real muchas veces es negada. Es quién se erige como centro el que otorga visibilidad a estos otros, siendo ésta una determinada visibilidad. Pensamos aquí en toda la literatura denunciante de los estudios subalternos que perfectamente hace hincapié en la posibilidad de autorepresentarse, de conformar una subjetividad propia y de crear una normativa estético-cultural adaptada a la realidad en la que viven.

El libro de Franz Fanon, "Piel negra, máscaras blancas" da cuenta de este complejo proceso y aboga por la posibilidad de liberar la propia capacidad de representación, de palabra, de conformación de uno mismo.

En esta cotidianidad de lo periférico las fronteras pasan a ser entidades centrales para la comprensión del mundo actual y se da una "recentralización" de la periferia sobre todo en términos simbólicos, que es lo que patentiza Nelly Richard con su noción de "función centro".

Como señala acertadamente Joaquín Barriandos:

"entre la búsqueda de visibilidad de lo subalterno para reposicionarse y reorientar su relación frente al *mainstream* y las necesidades de apropiación e internacionalización occidentalista de la alteridad para volver coherente el discurso poscolonial ha surgido un evidente conflicto de intereses, el cual se manifiesta en el arte contemporáneo por medio de la estetización de lo fronterizo y de la 'defensa' neopaternalista de lo marginal. En la actualidad asistimos por lo tanto a un inexpugnable aprovechamiento estético del subdesarrollo. Esta plusvalía estética agenciable es la que está en juego en los procesos de exotización, internacionalización y comercialización del arte contemporáneo" (Barriandos, 2010: 3).

Ha habido un traslado desde la imagen de la abundancia que atrajo a las culturas del descubrimiento, hacia un axioma estético de la austeridad y la carencia. Eso es lo que Barriandos llama el "activo periferia" dentro del sistema

internacional del arte contemporáneo, es la función económica de las periferias estratégicas.

Es posible observar entonces dos planos de análisis diferenciados en este complejo entramado de modernidad-colonialidad, conformación de la subjetividad y políticas estéticas. Uno es el analizado por Barriandos en un plano fáctico, de apropiación de la diferencia y estetización de la misma; y otro podría ser aquel punto de vista que señale la potencialidad estética en esta perspectiva de colonialidad que genera un paradigma multiculturalista de aparente coexistencia y tolerancia con la diferencia, cuando en realidad no hay más que exaltación de la misma. Una buena folklorización de lo exótico.

Hay un aprovechamiento estético del subdesarrollo que conlleva esta folklorización y mercantilización de la cultura. Esta reificación se sustenta en una visión romántica de lo primitivo, donde se piensa que fuera de Occidente los artistas tienen más contacto con el ser natural, con lo primitivo, con la vida en estado puro, con la masa, con el pueblo, con la naturaleza.<sup>101</sup> Actitud que implica tanto una exotización de la alteridad como así también una suposición del arte como mimesis. O en otras situaciones supone pensar el arte político sólo como aquel explícitamente político, que implicaría una "verdadera" reivindicación del pueblo, de la masa, de los trabajadores, etc. Actitudes que se consideran no sólo simplistas sin más, sino sumamente funcionales a esta lógica de reificación y fetichización de la alteridad.

En una segunda dimensión puede pensarse la potencialidad del arte como la posibilidad de un reconocimiento desde otro ámbito, como aquello que al surgir de manera indante al modo de racionalidad colonial, puede justamente cuestionarle, o cuando menos puede haber un cierto movimiento, una distancia que habilite la crítica y una posible apertura en este sistema aparentemente cerrado y funcional. Se considera de igual modo, que más allá de las críticas y corrimientos/quiebres producidos hasta ahora, sigue existiendo un proceso de

---

<sup>101</sup> Podría pensarse en Gauguin y sus viajes, en el afán de encontrarse con "la naturaleza".

desautorización en la internacionalización del arte, que desvaloriza u occidentaliza y recentra a las epistemologías y estéticas *periféricas*.

Vale la pregunta de Barriendos por una curaduría de la diversidad cultural que pueda correrse de esta exotización de la diferencia, que no hace más que generar desigualdad. Es la pregunta y la búsqueda de otro modo de percepción, que rompa el círculo de la mirada occidental sobre lo "no curado".

Pregunta a la que no se puede dar respuesta hasta que no empiece a desarticulase la matriz colonial y la occidentalización geopolítica de las subjetividades modernas. Habrá que empezar a recartografiar al sujeto, a aquel sujeto moderno, autónomo, libre y universal, que se pasea por escenarios multiculturales confortablemente. Quizás la antropofagia es un buen modo de empezar a recartografiarlo, a desandar algunos trayectos y emprender nuevos caminos que posibiliten un redescubrimiento estético. Propuesta que invita a deconstruir las jerarquías establecidas en relación sobre todo a este "arte periférico", que lejos de posibilitar una apertura y una verdadera política de reconocimiento se sostiene en una aparente integración que no hace más que reificar a la alteridad. Se produce una apropiación estratégica de esta "periferia", que sin dudas refuncionaliza el sistema.

¿Por qué no pensar la antropofagia como una estética decolonial? Como una alternativa que en una lectura retrospectiva pueda generar otra noción de cultura, de subjetividad, de arte propio, según parámetros autónomos y sin cosificar su alteridad. Habría –según Mignolo– que revertir la relación de una estética imperial de sujetos y objetos, dentro del proceso modernizador, para que sea finalmente un encuentro entre sujetos que se autorreconocen en el otro.

Se toman algunos aportes de Walter Mignolo en función de pensar un posible cruce o aporte entre lo que él denomina "estética decolonial" y la experiencia antropofágica. Si bien en el artículo que este autor dedica exclusivamente a la estética hace hincapié en el análisis de tres obras, se considera viable partir de

allí- aunque sin retomarlas específicamente<sup>102</sup>- para tender posibles puentes entre ambas propuestas. Es posible pensar como un primer punto en común las diversas tradiciones en las que aquellas se encuentran inmersas, con las cuales intentarán lidiar de diverso modo. Ambas presentan una ruptura con la concepción heredada. Aunque se sostiene que los casos que analiza Mignolo como "estética decolonial" apuntan a una ruptura más clara e incisiva. Hay un modo de marcar la discontinuidad que se hace patente en las obras, que busca hacer visible la opresión y la negación del proceso colonial. Allí se marca la ruptura decolonial que promueve una toma de conciencia con respecto a esta opresión y colonización.

Se asume esta propuesta decolonial como un momento de ruptura y toma de conciencia en la búsqueda de crear un sistema, una lógica y unos valores propios que no sean ya los impuestos hegemónicamente. La experiencia antropofágica es quizás un aporte al momento de creación de una estética propia que rehabilite la *aesthesis* en un sentido más amplio, como aquel que tenía originariamente. Este concepto, del cual se derivó el de "estética" como sensación de lo bello y la reflexión teórica al respecto, implicaba originalmente el proceso de la sensación y la percepción de un modo más generalizado. Este traspaso es lo que Mignolo apunta como la colonización de la *aesthesis* por la estética y a partir de allí su propuesta decolonial que promueve una desobediencia *aesthética* e institucional, producida por cierto tipo de obras, justamente aquellas que logran hacer patente el canon establecido y darle visibilidad a otro tipo de experiencias sensoriales, en las que es posible un encuentro con la alteridad; ya no fetichizada sino reconocida en su mismidad (Mignolo, 2010:18). Por otro lado cabe tener en cuenta que la lógica de la colonialidad excede la configuración clásica del sujeto europeo moderno (ese analizado por Marx, Nietzsche y Freud) y cala en lo más hondo de los procesos de constitución de la subjetividad de los "colonizados". Ésta es la parte central que la decolonialidad pretende subvertir. Se propone así un proceso de decolonización de la *aesthesis*, de las formas del sentir y de saber teorizar lo

---

<sup>102</sup> Para un análisis detenido de las mencionadas obras cfr. MIGNOLO, W. (2010), *Aesthesis decolonial*. En Revista Calle 14. Volumen 4, número 4.

sentido, ya no regidos por cánones ajenos. Quizás sea un modo de empezar a subvertir una subjetividad colonial tan profundamente arraigada.

Es posible pensar la antropofagia, en algunos aspectos, como propuesta decolonial, ya que también se produce un corrimiento de la noción de representación como central en su teoría-práctica estética. Mientras que -según Mignolo- la estética imperial está regida por la representación, tanto la decolonización de la *aesthesis*, como la apuesta antropofágica impulsan a fomentar la creación y buscan que la misma no pueda ser cooptada y achatada mediante el concepto de representación (Mignolo, 2010:21).

Otro de los aspectos es que en ambas propuestas hay un cuestionamiento de la noción de frontera, de lo interior y lo exterior, de la posible integración, de las migraciones. Hay un borramiento de los límites y una fusión arte-vida. Aunque esta propuesta decolonial hace más hincapié en la cuestión de la visibilidad, de aquello que no se muestra, que no se quiere ver y que sin embargo controla situaciones y prácticas, por no ser consciente de ello. La decolonialidad entonces busca recuperar la *aesthesis* y derribar las prácticas de control naturalizadas, pensando que al abrirlas, mostrarlas y ponerlas en evidencia, se produce un dislocamiento de lo establecido.

La estética imperial que otrora funcionaba con el sistema colonial, hoy responde a las demandas del mercado y a los valores corporativos, cosa que no deja de perpetuar el colonialismo. Este es otro de los puntos donde se considera posible tender un puente, ya que la antropofagia, originalmente, busca dar respuesta a la creación de una cultura, atravesada por la colonización, en el Brasil de principios de siglo XX. Cuando el sistema de colonización se modifica y avanza con fuerza hacia finales de los 60, no por casualidad se rehabilita la experiencia antropofágica en el tropicalismo, al observar la cooptación de la cultura al servicio del mercado.

Al producir arte con este tipo de características decoloniales se podría pensar que también la crítica y la historiografía del arte empezarían a correrse de los cánones establecidos, entre ellos los de *centro* y *periferia* que delimitan la

*aesthesis* a un determinado tipo de sensación, de arte, de belleza, de productividad. Consecuentemente se apuesta a producir otras teorías críticas y sistemas de análisis bajo nuevas concepciones epistemológicas que no cercenen aquello otro, la periferia, la alteridad como lo “no curado”, pero que tampoco la coopten en función de sus réditos, haciéndola una mercancía exótica de la periferia. Quizás a partir de allí pueda rehabilitarse la *aesthesis*, como una teoría de la sensación que permita la presencia de la alteridad como constitutiva de la íntima subjetividad.

Por lo expuesto hasta aquí se considera que una posible rehabilitación de la experiencia antropofágica, dentro de las experiencias críticas del arte latinoamericano, podría pensarse como una reconquista político-estética en función de poder movilizar un desfondamiento de esta improductiva dualidad *centro-periferia*.

Al pensar la dependencia cultural, el Movimiento Antropofágico critica el pasado colonial, pero sin habilitar un retorno a una mítica pureza originaria.<sup>103</sup> Actitud que seguirá presente a lo largo de la cultura brasilera, ya que si bien el Movimiento Antropofágico como tal se disuelve prontamente, es posible hablar de una experiencia antropofágica que permanece, quizás por momentos soterrada. Florencia Garramuño sostiene, una vez más, la relación entre la Antropofagia y el Tropicalismo afirmando que el primer movimiento fue “una revolución cultural de consecuencias rotundas para la cultura brasileña” que se hace presente sin dudas en el Tropicalismo. Son los trazos de esta misma revolución los que persisten y resurgen años más tarde. Cuando la flexibilidad que proporciona esta impronta antropofágica les permite soportar la tensión entre la “distensión” a la que convocan las imágenes típicamente brasileras –de playa, palmeras, papagayos, danzas, etc- y la modernización autoritaria provista de avances tecnológicos. Lo que sostiene esta autora es que tanto la Antropofagia como el Tropicalismo se definen y explican por la aspiración de

---

<sup>103</sup> Aunque sí abren un horizonte utópico donde el matriarcado de la comunidad primitiva reemplaza al sistema patriarcal burgués.



colocar a Brasil en el mapa de la cultura mundial, proveyendo al mundo de imágenes brasileiras que pudieran elaborar algunos dilemas contemporáneos (Garramuño, 2011).

Se acuerda con Garramuño en que la imagen del antropófago viene a representar a un país dispuesto a devorar y renovar las energías –y consecuentemente las estéticas– de una Europa por entonces en decadencia. Cuestión que se ve plasmada en el Manifiesto, donde juegan interrelacionándose elementos del imaginario brasileño –de diferentes etapas y postulados occidentales, que critica, deglute y transforma<sup>104</sup>. Por esto mismo es que se considera que el movimiento excede la pretensión nacionalista de ubicar a Brasil en el mapa cultural mundial, o no se definiría específicamente por ello, ya que de ser así buscaría simplemente entrar en el juego de lo geopolíticamente establecido, a lo sumo buscando una reivindicación de lo nacional y “exportable”. Sería incluso completamente compatible con la fetichización de la *periferia* (esta distensión a la que convocan las playas, palmeras y papagayos) o con la utilización de la alteridad impuesta por el sistema geoesférico contemporáneo. Mientras que la propuesta antropofágica presenta una potencia mayor, que excede la reivindicación de lo nacional – como fue en el primer momento de “Pau-Brasil”-. Pretende un descentramiento de ese mapa de la cultura mundial, donde ni siquiera pueda pensarse en centros en las periferias y viceversa, sino que deje de operar esta dualidad que encasilla y folkloriza no sólo a la alteridad, en tanto conformación de subjetividad, sino a toda la cultura. Por otro lado, la antropofagia no busca sólo presentar imágenes brasileiras que den cuenta de la especificidad de un país, como una imagen propia, pura, originaria, sino que pretende dar cuenta de la fusión, de aquello que fue asumido, deglutido, digerido y da como resultado

---

<sup>104</sup> Una de las transformaciones que logran subvertir las imágenes y cánones europeos se hace presente en la famosa frase del Manifiesto Antropófago, “tupí or not tupí, that is the question”. Allí se hace presente la apropiación de aquello de la alteridad considerado como valioso, pero en función de las propias necesidades. Para ampliar el análisis en función de la teoría de la recepción que implica la antropofagia, cfr. García, L.I. (2011), *La crítica entre culturas*, Colección Teoría 22 Santiago: Universidad de Chile.

otra cosa, otra imagen, otro mapa. Es la búsqueda en definitiva por subvertir los mapas estancos y delimitados por categorías como las de *centro* y *periferia*.

#### **5.4. Reflexiones generales.**

Así como la flexibilidad que suscitó la antropofagia fue cooptada por el neoliberalismo, posibilitando una nueva reconversión de sí, una nueva expansión y consolidación, se considera que con la dualidad *centro-periferia* sucede algo similar. Este es el "activo periferia" del que habla Barriandos, una utilización de la periferia, de la alteridad, de aquello considerado como exótico en función de una geopolítica estética determinada. Se sostiene, de hecho, que hay más posibilidades de caer en la baja antropofagia, ya que hay una mayor tendencia a reificar la alteridad, a fetichizar la periferia y exotizarla en tanto se perpetúe este modo de percibir que fija de manera estanca centros y periferias.

Al igual que en la baja antropofagia se genera una instrumentalización del otro al servicio de determinados intereses, ya que la alteridad es incorporada como instrumento. No hay un deseo real del otro, en tanto amplía el horizonte personal de sentido.

Según Rolnik frente a la sociedad disciplinaria se reactiva la experiencia antropofágica en un movimiento de contracultura que se condensa en el Tropicalismo, que desborda el territorio delimitado donde se enmarcaban las vanguardias artísticas. Cabría pensar en este paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control –según la clasificación que hace Deleuze- en el modo en que podría resurgir la experiencia antropofágica. Quizás sea una instancia para rever las categorías con las que se piensan las experiencias estéticas nuestroamericanas y a partir de allí pueda producirse este desfundamiento de las mismas, puesto que son categorías que impiden el encuentro arte-política (resistencia-creación).

Se acuerda con la autora brasilera en que la alternativa posible vendrá al aunarse "resistencia y creación". El proceso va de manera conjunta. No obstante, como ya se señaló, el Capitalismo Mundial Integrado fomenta la creación pero separada de la resistencia, se depotencia esta parte fundamental del proceso y se la vacía. Así, esta creación apropiada es llevada hacia las esferas del mercado, produciendo sin cesar mundos-mercancía e identidades "prêt-à-porter". Ejemplo de esto es cómo en Brasil en los '60 se dan de manera escindida los movimientos de resistencia política y los de resistencia cultural (Rolnik, 2005). El núcleo arte-política se había quebrado, porque era ahí donde podía empezar a pensarse una potencialidad alternativa.

Resulta necesario repensar la propuesta de la subjetividad antropofágica que rehabilita la creación para la vida, pues la política y el arte son las zonas a través de las cuales puede desobstruirse el cuerpo vibrátil. Una zona híbrida conformada conjuntamente, donde los límites son difusos, donde se contaminan uno con el otro a causa de su vecindad. El arte a partir de la creación y la política a partir de la resistencia potenciarían esta zona híbrida volviendo a reunir lo que es parte de un mismo proceso. La práctica artística reactualiza las sensaciones con aquella presencia de la alteridad que modifica las formas existentes. Se posiciona así como un medio para dar a conocer la nueva disposición de fuerzas que afectan a una sociedad. Por esto la creación como fuerza se encuentra en todo el campo social, ya no relegada al campo específico del arte. Se insiste entonces en que si la creación permanece exclusivamente en el campo artístico pierde conexión con la fuerza de resistencia y pasa a ser, una vez más, fuente de valor del capital, que genera objetos artísticos pasibles de ser consumidos sin cesar. Como bien dice Suely Rolnik pasan a ser objetos artísticos cargados de glamour que funcionan a modo de droga de estas identidades *prêt-à-porter*. Identidades comercializables en función de las mercancías culturales que las conforman. La disociación del producto artístico con respecto al proceso de producción se hace cada vez más notoria. El plus valor de acuerdo al logotipo o lo que el mercado demande vuelve al sistema cada vez más perverso y a la subjetividad cada vez más alejada del cuerpo vibrátil.

La propuesta frente a esta situación es la apertura de la creación a todo el campo social ya que es el modo de hacer patente la composición de fuerzas por las que se está afectado. Se busca la reunificación de creación y resistencia para poder asumir la presencia de una alteridad no fetichizada. Sin embargo, si sigue escindida la resistencia de la creación, esta última permanecerá cooptada por el Capitalismo Mundial Integrado, haciendo de la creación un proceso de producción de mercancía que mercantiliza a la misma capacidad de creación. Esto es parte de una determinada geopolítica estética que perpetúa determinadas categorías, -como en este caso las analizadas: *centro* y *periferia*- para poder hacer uso de la alteridad enmarcada en la periferia y reinventar cada vez nuevas mercancías y nuevos mercados. Esta situación es la reutilización de la periferia que denuncia Joaquín Barriendos al proponer pensar el "activo periferia".

Por ello es que resulta importante pensar estos procesos a partir de una modificación en el concepto mismo de subjetividad, que lleve a otro modo de relación con la alteridad, a otro *estar juntos*. A partir de esta nueva subjetividad que asume una nueva concepción de lo artístico como modo de actualizar la presencia viva del otro es que podría empezar a pensarse en una nueva propuesta categorial que abandone la dualidad centro-periferia.

En función de lo expuesto es que se considera que la Antropofagia presenta una ambivalencia ínsita, ya que puede ser pensada como aquello que no sólo potencialmente podía generar la revolución o el fascismo, sino que de hecho produjo en la cultura brasileña una revolución en tanto reivindicación de lo propio y asunción de lo diferente, con la implementación de otro tipo de matrices con las cuales no sólo modificar la creación, sino recibir culturas ajenas, valorarlas, fusionarlas, etc. -cuestión que como se analizó resurge con el Tropicalismo por ejemplo-. Sin embargo, también produjo la flexibilidad que permitió una mayor adaptación al mercado neoliberal que cooptó la cultura y los procesos de creación. De allí que lo híbrido, lo fluido y lo flexible se haya transformado en un valor en sí. Cuestión en la que se centra la crítica de Joaquín Barriendos al afirmar que hay una nueva fetichización de lo mestizo

que hace de éste una nueva categoría jerarquizante. En el fondo sostiene que son “argumentos para justificar los procesos de internacionalización de las culturas subalternas así como la globalización misma de las estéticas periféricas y marginales” (Barriendos, 2009:40). Este proceso respondería así a las exigencias de alteridad aparecidas en el interior mismo de *mainstream*, donde la estetización de la diversidad cultural rinde sus frutos en el mercado global del arte.

Cuando lo “entre”, la alteridad, la periferia se fetichiza se vuelve una categoría estable, lo que implica negarle su capacidad de resistencia, su potencial político. Así, para que éste pueda liberarse de la esencialización por la que fue cooptada, hay que generar, al decir de Barriendos una:

“mentalidad geoestética necesariamente contestataria, crítica y reflexiva; de tal forma que ante la apropiación de lo híbrido, ante la absorción de lo marginal, ante la internacionalización de lo periférico y ante la universalización de lo impuro se articulen nuevas subjetividades realmente imbricadas con las políticas transculturales de representación” (Barriendos, 2009:43).

Esta mentalidad crítica, con un nuevo modo de subjetividad, y reflexivamente alerta de cualquier peligro de esencialización que se perpetúa bajo categorías improductivamente estancas es el aporte Antropofágico.

A modo de conclusión es posible entonces sostener que dicho Movimiento genera otra concepción, primeramente de la cultura brasileña, pero que puede hacerse extensiva a Nuestra América en su totalidad. Se afirma esto puesto que el Movimiento Antropofágico se posiciona desde otros parámetros, completamente nuevos, que dan cuenta de una realidad nuestroamericana mucho más rica y compleja. Logra dislocar la dualidad *centro-periferia*, desactivarla y empezar a pensar a partir de la fusión, de la mixtura en la que se ven inmersos. También se apartan de cualquier tipo de purismo, incluido el latinoamericanista, tan corriente en muchos de los estudios críticos de nuestra cultura.

Cambiaría así la matriz de crítica en su conjunto, ya que no sólo da cuenta del contexto histórico, social, económico, político y las tensiones entre producción,

distribución y consumo, sino fundamentalmente del tipo de subjetividad que sostiene el proceso y la constitución de la misma en relación con la alteridad. Alteridad siempre presente y cambiante en estas latitudes. Se promueve así un dejarse afectar, abriendo la sensibilidad a posibles mixturas, *ad infinitum*, que permite ir enriqueciéndose no sólo con experiencias otras -con lo mejor del otro como sucedía en la etnia de los tupinambas- sino también y sobre todo modificando los cánones con los que se valora y se “cura”, el paradigma desde el cual se sitúa la mirada y sobre el que se sostiene la crítica artística y cultural.

En definitiva, más allá de la pretensión de análisis y apertura del Movimiento en sí, con toda la riqueza que éste presenta, se considera que puede tomarse como un modo para repensar las experiencias críticas del arte en Nuestra América desde otra perspectiva, como aquello que se reconfigura constantemente. Abrir todo el potencial de la categoría, que va mucho más allá del mestizaje y por lo cual logran desfondar la rigidez de *centro-periferia*. Se presenta así como algo nuevo, que asume sus pasados y los reconfigura. No implica esta asunción una modalidad dialéctica, al menos no una dialéctica pensada teleológicamente, ya que no hay un fin determinado, un algo hacia donde se dirige. No hay momentos superadores, es apertura pura y constante transformación, sin categorías estancas que obstaculicen el pensamiento.

Se apela al concepto de “hermenéutica diatópica”<sup>105</sup> de Boaventura de Sousa Santos, en el que se construye la posibilidad hermenéutica a partir de la incompletitud de la propia cultura. Se promueve el diálogo desde lugares diversos, una hermenéutica que atraviesa las localizaciones, en busca de apertura. No hay respuestas completas puesto que allí se clausuraría el diálogo. Diálogo que promueve la Antropofagia no sólo desde lugares diversos en tanto culturas diferentes, sino también desde ámbitos diferentes, lo que genera la necesidad de verlo como una nueva perspectiva que abarca la

---

<sup>105</sup> Este concepto es desarrollado por el autor en un artículo denominado “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, donde en función de la utilización tanto hegemónica como así también contra-hegemónica de los derechos humanos afirma que: “Mi argumento es que esto implica el reconocimiento de la naturaleza incompleta de cada cultura y la necesidad de entrar en diálogos entre culturas, lo cual denomino la “hermenéutica diatópica”. Cfr. De Sousa Santos, B. (2002), “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos”, en: revista *El Otro Derecho*, número 28, julio de 2002, Bogotá: ILSA.

cultura en toda su magnitud, desde la música, la literatura, la pintura, el teatro, el periodismo, y siempre con una idea de ruptura de aquello estable y estanco, de aquellas polaridades fijas, que impiden pensar de otro modo la complejidad de Nuestra América.

## CONCLUSIONES

Esta tesis ha sido movilizada por una pregunta fundamental, a saber, qué rol podría cumplir el arte en la relación de reconocimiento del otro, ya sea este un sujeto individual o colectivo. La pregunta apunta a dos temas diferentes que se pretendió hacer converger en esta tesis, por un lado cómo se establece la relación con la alteridad, de qué modo se dan las relaciones de reconocimiento, y por otro lado, si es que el arte puede ser parte de esta relación y en tal caso de qué modo.

Esto ha sido lo que ha motivado el desarrollo de esta investigación y en función de lo cual se han ido trabajando cada uno de los núcleos teóricos que se considera son parte de este problema. La inquietud fundamental radicaba en pensar una posibilidad o algún ámbito que escapara a los modos canónicos y establecidos para pensar el reconocimiento del otro, frente a situaciones de opresión y exclusión de la alteridad, tan características en nuestros días.

Se sostiene que la originalidad de la tesis radica en el cruce de perspectivas para pensar el reconocimiento de la alteridad. Se trata de pensarlo desde el arte, enmarcado en la filosofía intercultural y a la luz de los aportes del Movimiento Antropofágico brasileiro. El vínculo arte-interculturalidad no ha sido extensamente trabajado, por lo que se pretende aportar en este camino; aunque se considera que esta tesis es apenas un inicio en esta vinculación que puede potenciarse creativamente en futuras investigaciones. Se trata entonces de cruzar perspectivas que logren articular —o lo intenten al menos— un núcleo ético, estético y político, para pensar el reconocimiento de la alteridad a través del arte.

Luego de lo trabajado en esta tesis, se considera que sí es posible pensar el arte como mediación y crítica en las relaciones de reconocimiento intercultural y que además un análisis del Movimiento Antropofágico permite observar en la



práctica este proceso, que a su vez es repensado críticamente desde la práctica misma.

Se considera que el arte puede mediar en las relaciones de reconocimiento de la alteridad, ya que desde la perspectiva de la filosofía intercultural que se asume en este trabajo se propone una ampliación de los sujetos y las fuentes del filosofar. Frente a una consideración canónica de esta disciplina, canon marcado por la academia dentro de una tradición determinada –europeo occidental-, se propone una ruptura del mismo por considerarlo restrictivo y opresor de aquellas alteridades que no son tenidas en cuenta en ese canon. Esta apertura, como bien señala Fernet-Betancourt, implica hacerse cargo de las otras tradiciones que son parte de nuestra historia y de nuestro presente. Así al abrirse a otras tradiciones postula la necesidad de tomar en consideración otros ámbitos u otras disciplinas mediante las cuales estas mismas tradiciones se expresan. En este sentido deja de priorizarse la escritura y particularmente la académica, para abrirse a otros ámbitos, como por ejemplo el culto, el arte, las tradiciones. El rito, el símbolo, la poesía, las festividades, la música, entre otros, pasa a ser parte de aquello que es posible de ser tenido en cuenta para entablar diálogos con otras culturas, otros sujetos que de alguna manera demandan reconocimiento.

El arte se postula así como un lenguaje alternativo al establecido, que puede vincularse de manera más directa con la vida, como bien postula Nietzsche. También es cuestionamiento y crítica de aquellos conceptos cristalizados, que creen conjurar a la alteridad no reconocida, pero que vuelve a surgir a través del arte, como dice Kusch. Se lo asume siempre desde una perspectiva comunitaria, a partir de los conceptos de representación y de juego, de rito y de fiesta, como afirma Gadamer. En este sentido se convierte en una experiencia también epistemológica para pensar aquellos interrogantes que exceden a las disciplinas restringidas a sus ámbitos propios, y en este caso particular se piensa el arte desde el cruce interdisciplinar con la filosofía y las ciencias sociales. Por ello se propone una investigación desde una perspectiva tanto intercultural como interdisciplinar, que por ser asumidas antropofágicamente logra arribarse a la posibilidad del reconocimiento de la alteridad a través del arte.

Se asume la categoría de reconocimiento, más allá de sus discusiones y dificultades, ya que se considera es lo que se pone en juego en la relación con la alteridad, aunque a veces se manifieste como la negación del mismo.

Además en los últimos años ha resurgido la temática de manera singular, puesto que, a partir de cambios político-económico-sociales, se empiezan a visibilizar diferentes minorías que demandan ser reconocidas, es decir, demandan poseer los mismos derechos que el resto la población, de los cuales permanecieron excluidos, o incluso mayores, en el caso de la discriminación positiva. Diversas y complejas son las discusiones a partir de esta situación, pero se considera que una de las más importantes es acerca de quién reconoce a quién, quién se puede erigir como "dador" de reconocimiento y quién sería "receptor" en tal situación. Este problema habilita el distanciamiento que muchas minorías o sujetos asumen con respecto a esta categoría, ya que no quieren seguir participando en una situación desigual, en la que uno se sostiene como centro, como hegemonía, como poseedor de la capacidad de reconocer a aquel, que a veces ni siquiera puede articular su propia demanda. En este sentido si el problema de reconocimiento se mantiene en esos términos, es imposible diluir las jerarquías y encaminarse hacia una situación más justa. Es decir que el reconocimiento implicaría, desde esta óptica, parte del mismo problema que pretende resolverse.

Sin embargo, la perspectiva que abre Arturo Roig posibilita un corrimiento de esta situación de desigualdad ya que enfoca el problema en la necesidad del autorreconocimiento. En tanto los propios sujetos puedan empezar a reconocerse como valiosos, la desigualdad cobra otra dimensión. Sólo en tanto se dé esta relación de autorreconocimiento, se podrá afirmar el reconocimiento de manera legítima.

Igualmente, más allá de la valoración personal de cada uno, se considera que es fundamental el reconocimiento de la alteridad, ya que no es posible la propia constitución como sujeto sin la valoración del otro. En este sentido hay una lucha por el reconocimiento, en la cual sin duda, en muchas situaciones se arriesga la vida, como bien postula Hegel. Luego, y una vez asegurada la vida, la discusión se da acerca del poder, el dinero y la información, o sea, la cultura. Se asume la noción de reconocimiento como lucha, pues se da como producto

de una demanda por el mismo, a la que no se suele hacer lugar fácilmente, sino que se logra producto de contiendas, revueltas, cambios sociales, que pretenden ampliar los derechos.

Interesa destacar que la propuesta de esta tesis, de pensar el arte como mediación y por qué no, ampliación en el reconocimiento tiene que ver además con que se da un “reconocimiento de mínimos”, que se articula en aquello que obliga la ley, pero que no es a lo que se aspira en esta tesis, aunque se es consciente de la labor y la dificultad que este “mínimo” implica. Sin embargo, la idea radica en ir más allá, en traspasar ese ámbito de un reconocimiento mínimo, que como no puede obligarse queda librado en muchas situaciones a un voluntarismo personal. Algunos autores, Honneth, Taylor y Fernet-Betancourt, entre otros, proponen abrir un espacio para que cada cultura se manifieste, lo más libremente posible, y es aquí donde se propone pensar el arte como este espacio de libertad donde cada cultura puede hacerse presente y así, al menos empezar, a entablar un diálogo –o una lucha- en pro del reconocimiento.

El arte entonces puede propiciar una ampliación del reconocimiento, al abrir nuevos espacios de encuentro. También, es parte de la ampliación de sujetos y fuentes que propone la filosofía intercultural y junto con eso se erige como una alternativa a la racionalidad moderna, que devino en racionalidad instrumental. En este sentido también se apela a la Escuela de Frankfurt, para pensar el arte como crítica a la sociedad, como ruptura de lo establecido.

No deja de tenerse en cuenta que el arte puede ser considerado como una alternativa revolucionaria, como crítica y cuestionamiento al canon establecido, como disrupción del orden cristalizado, pero también puede encauzar totalitarismos, estando al servicio de la hegemonía. Es la disyunción que presenta Deleuze entre fuerzas activas y reactivas, que proviene de la ambivalencia de la cultura que ya se presentaba en Nietzsche. Benjamin también advierte la posibilidad de este peligro, al final de uno de sus textos más célebres –*La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*– señalando que puede darse una politización del arte, pero también una estetización de la política.

En esta tesis se aboga, sin duda, por la politización de arte, pero una politización que aúne la política, el arte y la ética. Este es el núcleo que quiere potenciarse. Por ello el último capítulo dedicado al análisis del Movimiento Antropofágico articula estos tres núcleos. Se apela a la unión de arte y política, ya que si se escinden estos ámbitos se depotencia la posibilidad de lograr una alternativa frente al sistema hegemónico, pensado este como el Capitalismo Mundial Integrado. Como bien analiza Suely Rolnik, el arte porta el estandarte de la creación y la política el de la resistencia y si esto se desintegra el arte pasa a ser cooptado por el sistema, siendo una fuente más de valor en el mundo del consumo. Consumo que alimenta sin cesar a sujetos desvinculados de su praxis política de resistencia, desvinculados también de su relación ínsita con la alteridad, cuestión en la radica la "subjetividad antropofágica".

El Movimiento Antropofágico posibilita ver cómo se entrelazan estos conceptos, pero además su propuesta habilita un enriquecimiento de los mismos. Interesa entonces pensarlo como un caso de interculturalidad –entre la cultura europea y la cultura brasilera- que entrecruza la pregunta por la identidad nacional, por una cultura propia, junto con los ideales modernistas de cosmopolitismo. La pregunta por el lugar de lo propio, por el modo cómo se recepcionaba la cultura europea era pensada, hasta entonces, en términos de "el original y la copia" o "el centro y la periferia". Estas dualidades categoriales se ciñen a formas de pensar reductivas impuestas por el pensamiento dominante, que dejan de lado la complejidad propia de esta mixtura. Por ello, la antropofagia deglute esta dualidad categorial y se postula como un concepto que permite articular esta tensión, al proponer la deglución de lo mejor de la alteridad, para lograr una fusión que atienda a la problemática propia. Hay una transvaloración, como propone Haroldo de Campos, de lo que la alteridad aporta, a partir de la deglución de esta. Deglución que implica un dejarse afectar, erigirse como vulnerable, abrirse para que el otro aporte al banquete lo mejor de él.

Se considera que es posible entonces pensar, a partir también del Movimiento Antropofágico, el reconocimiento de la alteridad a través del arte, ya que, si bien, el encuentro se da de manera polémica, en términos de lucha y demostración de fuerza, hay una valoración de lo ajeno, motivo por el que es reapropiado para su incorporación y transvaloración. La antropofagia es

entonces la muestra de que la alteridad, aun a pesar de presentarse como un enemigo, de manera conflictiva, en función de una lucha o combate, puede ser reconocida como valiosa y puede abrirse la posibilidad de dejarse afectar por lo mejor de aquel.

La concepción de alteridad que subyace al planteo antropofágico es acorde a la alteridad levinasiana que se asume en esta tesis. Esta concepción posibilita mantener la tensión entre el avasallamiento y la indiferencia, ya que siempre se es responsable del otro, por un lado, pero además esta alteridad me constituye. Si se es indiferente se excluye al otro, se lo deja fuera de escena, fuera de juego; pero si se lo socorre inmediatamente, se corre el riesgo de avasallarlo, de ocupar su lugar, de no dejarlo que se manifieste libremente. Esta tensión se considera es la que propone la filosofía intercultural, al asumir la diferencia, pero no la desigualdad.

En el análisis realizado sobre la piedad y la obscenidad, se concluye que el arte puede articularse como una mediación frente a esta alternativa, como una decodificación que permita un acercamiento al dolor del otro, pero sin correrlo de su dolor, de su situación. Instancia que se considera sucede, aunque desde otra perspectiva, con el avasallamiento de la flexibilidad del sujeto que propone la antropofagia; ya que se expulsa al sujeto de su lugar de encuentro vulnerable con la alteridad, en el que constituía su identidad, en función de, a partir de ahora, hacerlo flexible al consumo. Además, debido al proceso de internacionalización del mercado del arte la alteridad que anteriormente se encontraba fuera del canon, expulsada de los circuitos de producción, comunicación y distribución del arte, ahora es reapropiada, avasallada en su situación, folk orizada. La alteridad pierde su potencialidad alternativa y se convierte en un objeto más pasible de ser consumido, en definitiva se la fetichiza. En este sentido ganan protagonismo las fuerzas reactivas, o el arte al servicio de la hegemonía, o la estetización de la política, como bien decía Benjamin. Este proceso fue anunciado ya por Oswald de Andrade, al alertar acerca del peligro de la "baja antropofagia". La subjetividad antropofágica es una subjetividad flexible, vulnerable, y que por este motivo podía constituirse en función del reconocimiento de la alteridad y producir una fusión, una deglución que diera como resultado algo propio, acorde a las necesidades específicas de

esa singularidad. Sin embargo, si esta flexibilidad es apropiada por el mercado, por el Estado o por cualquier poder hegemónico, se cae en esta "baja antropofagia". Oswald de Andrade advierte la posibilidad del peligro, de aquello que se fue cumpliendo con el avance de la globalización o del Capitalismo Mundial Integrado, al decir de Deleuze y Guattari.

Por este motivo es importante analizar las potencialidades y peligros que el arte habilita, ya que si bien el propósito de esta tesis es abrirlo en función del reconocimiento de la alteridad, de una ampliación de espacios, de una crítica a la racionalidad instrumental, al logocentrismo, y a la realidad que conjura –o al menos cree conjurar– a determinados sujetos y discursos, no puede dejarse de lado los peligros que el arte también presenta, ya que implicaría no hacerse cargo de las limitaciones de la propia propuesta.

Interesa subrayar también la modificación epistemológica propuesta, que apela a pensar en cruce y a abrirse a las simultaneidades que se hacen presente en cada momento. Se considera que si no se produjese otra propuesta epistemológica y se continuara pensando con los mismos conceptos y parámetros, el planteo de la tesis caería en el mismo sistema del cual se pretende salir. Por ello con los aportes de la interculturalidad, la historia de las ideas y la perspectiva de von Humboldt, se abren nuevas posibilidades para pensar lo que intenta conjurarse en el presente. Aquello que ha sido relegado más allá de las líneas abismales y que es lo que esta tesis, a partir del cruce de perspectivas ha intentado rescatar. Un ejemplo de ello es cómo a partir del Movimiento Antropofágico pueden deglutirse las categorías estancas de "centro" y "periferia", "original" y "copia" en la que Nuestra América quedaba siempre relegada a pensarse como la copia, el error, o las influencias, para proponer pensarse a partir de la deglución de alteridades que logran una mixtura singular y propia.

Por último cabe señalar que, sin duda, podría haber sido otro el recorrido de esta tesis, con otra "caja de herramientas" y enfocado a otras problemáticas que son posibles a partir de este planteo, como por ejemplo la relación autonomía-reconocimiento, arte-artesanía, cultura-tradición, entre otras. Sin embargo no por no haberse tratado aquí implica abandonarlas, ya que pueden ser retomadas por la autora en futuras investigaciones, como así también por

cualquier sujeto dispuesto a continuar en la línea de estas preguntas, ya que esta investigación se propone -como cualquier otro tipo de conocimiento- como una construcción colectiva, en la que cada uno aporta su perspectiva y su subjetividad, para la consolidación de este banquete.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Laban, Y. (2002), "Liberalism, Multiculturalism and the Problem of Essentialism", en *Citizenship Studies*, Vol. 6, No. 4, 459-482.
- Adams, C., Murrieta, R., & Neves, W. A. (2006). *Sociedades caboclas amazónicas: modernidad e invisibilidad*. San Paulo: Annablume.
- Adorno. T.W. (1980), *Teoría Estética*. Madrid: Taurus.
- Adorno. T.W. (2005), *Dialéctica Negativa*, Madrid: Akal.
- Alfaro, S., Ansión, J., Tubino, F. (eds.) (2008), *Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Amaral, A. (1978), *Arte y Arquitectura del Modernismo Brasileño*, Buenos Aires: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Antelme, R. (1999), *La Especie Humana*, Santiago de Chile: Lom Ediciones.
- Arpini, A. (2000), "Diversidad cultural y globalización. Puntos de convergencia de planteos actuales", *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, Río Cuarto, 3-17.
- Arpini, A. (2003), "Ideas para una polis mundial pensada desde el sur. Sobre la paz, la dignidad y el reconocimiento", en *Universum*, Talca, 23-44.
- Arpini, A. (2003), "Comentario del libro de Ricardo Salas Astrain: *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re)lectura del pensamiento latinoamericano*", en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Mendoza, 145-150.
- Arpini, A. (2009), "Justicia, diversidad, reconocimiento", en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*, Río Cuarto, 57-98.
- Arpini, A. (2010), "La vida y la libertad. Acerca de la cuestión del reconocimiento", en *La razón en tiempos difíciles. Homenaje a Dorando J. Michelini*, Ediciones del ICALE Río Cuarto, 295-308.
- Arpini, A. (2012), "Los usos de Hegel. A propósito de la necesaria ampliación metodológica en los inicios de la filosofía latinoamericana de liberación", en *Revista Estudios Hegelianos*, Valparaíso, vol. 2, 88-98.



- Bajtín, M. (1982), *Estética de la creación verbal*, México: siglo XXI.
- Bajtín, M. (1997), *Hacia una filosofía del acto ético – De los borradores – Y otros escritos*, Barcelona: Anthropos.
- Balibar, É. (2005), *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona: Gedisa.
- Barriendos, J. (2008), "Apetitos extremos: La colonialidad del ver y las imágenes-archivo sobre el canibalismo de Indias", disponible en <http://eipcp.net/transversal/0708/barriendos/es> (Última consulta: 19 julio de 2013).
- Barriendos, J. (2010), "Desconquistas (políticas) y redescubrimientos (estéticos). Geopolítica del arte periférico en la víspera de los bicentenarios de América Latina", disponible en [http://www.des-bordes.net/des-bordes/joquin\\_barriendos.php](http://www.des-bordes.net/des-bordes/joquin_barriendos.php) (Última consulta: 19 de julio de 2013).
- Benhabib, S. (2005), *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Barcelona: Gedisa.
- Benhabib, S. (2006), *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Buenos Aires: Katz.
- Benjamin, W. "La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica", disponible en [http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/benjamin\\_arte.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/benjamin_arte.htm) (Última consulta: 10 de junio de 2013).
- Benjamin, W. (1971), "La tarea del traductor", en *Ángelus Novus*. Barcelona: Edhasa.
- Berger, P., Luckmann, L. (1972), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Bhabha, H. (2002), *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- Biagini, H. E., Roig, A. (coord.) (2008), *Diccionario del pensamiento alternativo*, Buenos Aires: Biblos – UNLA.
- Bilbeny, N. (1992), *Aproximación a la Ética*, Barcelona: Ariel.
- Bilbeny, N. (2002), *Por una causa común. Ética para la diversidad*, Barcelona, Gedisa.

Blejman, M. (2011), "La revolución Blackberry", en: *Diario Página 12*, 12 de agosto de 2011, disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-174294-2011-08-12.html>

Bonilla, A. (2003), "Filosofía y utopía en América Latina" / Philosophy and Utopia in Latin America", en Lobosco, L. (comp.), *La resignificación de la Ética, la ciudadanía y los Derechos Humanos en el siglo XXI*, Buenos Aires: EUDEBA, 177-190 y 409-422.

Bonilla, A. (2005a), "Interkulturelle Philosophie als rationale Übersetzung" (Conferencia dictada el 25-10-2005 en el Institut für Philosophie, Otto von Guericke Universität Magdeburg, Alemania; inédita).

Bonilla, A. (2005b), "El diálogo filosófico intercultural y el fenómeno migratorio: su tratamiento como 'traducción' en la 'Escuela de Aachen'". *Actas 1º Congreso Latinoamericano de Antropología*, Rosario, 29-47.

Bonilla, A. (2007), "Ética, mundo de la vida y migración", en R. Salas Astruc (Ed.) *Sociedad y Mundo de la Vida a la luz del pensamiento Fenomenológico-Hermenéutico actual*, Santiago de Chile: EUCSH, 27-58.

Bonilla, A. (2008), "El 'Otro': el migrante", en Fernet-Betancourt-Betancourt, R. (Hrsg.), *Menschenbilder interkulturell. Kulturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen: Verlagsgruppe Mainz in Aachen, 366- 375.

Bonilla, A. (2008) "El derecho humano a migrar y la transformación de la noción de ciudadanía", en Arué, Bazzano, D'Andrea (comp.), *Transformaciones, prácticas sociales e identidad cultural*, Vol. II, Proyecto CIUNT-2007, Tucumán, 773-788.

Bonilla, A. (2009) "Ciudadanías Interculturales Emergentes", en Seibold, J. (coord.), *IV Foro Educativo Escuela ciudadana, Ciudad educadora*, Florida, Grupo Calgary, 165-171.

Bonilla, A. (2010a), "Vulnerabilidade vs. autonomia", *Passagens, Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, Rio De Janeiro, Vol. 2 No.4, 4-38.

Bonilla, A. (2010b) "Ciudadanías Interculturales Emergentes y vigencia de los Derechos Humanos", en *Actas, La Travesía de la Libertad ante el Bicentenario. IV Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos, X Seminario Argentino-Chileno, IV Seminario del Cono Sur de Ciencias Sociales, Humanidades y Relaciones Internacionales*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, CD-Rom.

Bcnilla, A. (2013a) "Ciudadanías Interculturales Emergentes", en Bonilla, A.; Cullen, C. (coord.), *La ciudadanía en jaque. Problemas éticos políticos de prácticas conquistadoras de sujetos*, II Ciudadanía, alteridad y migración. Buenos Aires: La Crujía, 7-38.

Bcnilla A., (2013b) "Respuesta de la filosofía intercultural a algunos enigmas del multiculturalismo", en Bonilla, A. B. / Vior, E. J. (eds.), *Derechos humanos, migración y participación*, Buenos Aires: Biblos (en prensa).

Buber, M. (1969), *Yo y Tú*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Bleno, R. (2004), *Antonio Cornejo Polar y los avatares de la Cultura Latinoamericana*, Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Cardoso, F. y Faletto, E. (1969), *Dependencia y Desarrollo en América Latina*, México: Siglo XXI.

Cardoso, F. (1973), *Problemas del subdesarrollo latinoamericano*, México: Nuestro Tiempo.

Castro Gómez, R. (2007), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: El Siglo del Hombre Editores.

Castro-Lučič, M. (ed.) (2004), *Los desafíos de la interculturalidad. Identidad, Política y Derecho*, Santiago de Chile: Programa Internacional de Interculturalidad, Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile.

Cerezo Galán, P. (1984), *La voluntad de la aventura*, Barcelona: Ariel.

Chakrabarty, D. (1999), "La Poscolonialidad y el artilugio del Historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados "indios"?", en Saurabh, D. (coord.), *Fasadas Postcoloniales: colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*. Colegio de México: Centro de Estudios de Asia y África.

Chakrabarty, D. (2000), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, USA: Princenton University Press.

Chambers, ... (1995), *Migración, cultura e identidad*, Buenos Aires: Amorroutu.

Chauí, M. (2008), *Cultura y Democracia*. En: Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano no. 8. Buenos Aires: CLACSO.

Crauí, M. (2000), *Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Perseu Abramo.

Crauí, M. (1995), "Cultura política e política cultural". En: *Estudos Avançados*, 9 (23), 71-84. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo.

Celom, F. (1998), *Razones de identidad. Pluralismo cultural e integración política*, Barcelona: Anthropos.

Celom, F. (comp.) (2001), *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, Barcelona: Anthropos.

Cornejo Polar, A. (1997), "Mestizaje, transculturación, heterogeneidad", *Memorias de JALLA*, Tucumán, Proyecto "Tucumán en los Andes", Vol. I, 11-15.

Cornejo Polar, A. (2002), "Mestizaje e Hibridez: Los riesgos de las metáforas", en *Revista Iberoamericana*, Vol. LXVIII, Núm. 200, Estados Unidos, 867-870.

Cullen, C. (1978), "Ser y estar. Dos horizontes para definir a cultura", en rev. *Stomata* XXXIV, año 34, 1978, pp.43-52; San Miguel.

Cullen, C. (2003), "La construcción de un espacio público intercultural como alternativa a la asimetría de las culturas en el contexto de la globalización", en Reigadas, M. C., Cullen C. (comp.), *Globalización y nuevas ciudadanías*, Mar del Plata: Ediciones Suárez, 53-71.

Cullen C. (2004a), *Filosofía, cultura y racionalidad crítica*, Buenos Aires: La Crujía.

Cullen C. (2004b), *Perfiles ético políticos de la educación*, Buenos Aires: Paidós.

Cullen, C. (2007), *Resistir con inteligencia. Reflexiones éticas sobre educación*, México D.F.: Pueblo Nuevo.

Cullen, C. (2011), "La América profunda busca su sujeto", en: *Revista Espacios*, pp. 88-97. Número 43, año 2011, Buenos Aires.

Cullen, C., Bonilla, A. (comps.) (2012), *La ciudadanía en jaque, I. Ciudadanía, alteridad y educación*. Buenos Aires: La Crujía.

Cullen, C., Bonilla, A. (comps.) (2013), *La ciudadanía en jaque. Problemas éticos políticos de prácticas conquistadoras de sujetos*, II Ciudadanía, alteridad y migración. Buenos Aires: La Crujía.

Cullen, C. (2011), "Responsabilidad y Vulnerabilidad: Discusiones en torno al humanismo en Levinas", entrevista inédita, Buenos Aires.

Cullen, C., Reigadas, M. C. (comp.) (2003), *Globalización y nuevas ciudadanías* Mar del Plata: Ediciones Suárez.

Da Câmara, L. (1954), *Dicionário do folclore brasileiro*, Rio de Janeiro: Ministério de Educação e Cultura / Instituto Nacional do Livro.

De Andrade, O. (1990), *A utopia antropofágica*, São Paulo: Globo S. A.

De Andrade, O. (1981), *Obra escogida*, Volumen 84 de Biblioteca Ayacucho, Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.

De Andrade, O. (2003), *Os condenados*, Obras completas 1 de Oswald de Andrade: Volumen 147 de Coleção Vera Cruz (Literatura brasileira), São Paulo: Globo S. A.

De Andrade, O. (2007), *Mémoires Sentimentais de João Miramar, Serafim Ponte Grande*, Obras completas 2: Volumen 147-A de Coleção Vera Cruz (Literatura brasileira), São Paulo: Globo S. A.

De Andrade, O. (1978), *Marco Zero: I — A Revolução Melancólica*, Obras completas 3 Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

De Andrade, O. (1974), *Marco Zero: II — Chão*, Obras completas 4: Volumen 147-C de Coleção Vera Cruz (Literatura brasileira), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

De Andrade, O. (1971), *Ponta de lança*, Obras completas 5: Volumen 153 de Coleção Vera Cruz (Literatura brasileira), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

De Andrade, O. (1978), *Do Pau-Brasil et Antropofagia e ás Utopias*, Obras completas 6: Volumen 147-E de Coleção Vera Cruz (Literatura brasileira), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

De Andrade, O. (1974), *Poesias reunidas*, Obras completas 7: Volumen 166 de Coleção Vera Cruz (Literatura brasileira), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

De Andrade, O. (1973), *Teatro*, Obras completas 8: Volumen 147-G de Coleção Vera Cruz (Literatura brasileira), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

De Andrade, O. (1976), *Um homem sem profissão: Sob as ordens de mamãe*, Obras completas 9: Volumen 147-H de Coleção Vera Cruz (Literatura brasileira), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

De Andrade, O. (1976), *Telefonemas*, Obras completas 10, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

De Andrade, O. (2008), *Escritos Antropófagos*, Buenos Aires: Ediciones Ccrregidor.

De Campos, H. (2000), *De la razón antropofágica y otros ensayos*, México: Siglo XXI.

De Certeau, M. (1993), *La escritura de la historia*, México: Universidad Iberoamericana.

De Certeau, M. (1996), *La invención de lo cotidiano*, México: UIA-Iteso.

De Oto, A. (1999), "Historias de Subalternos o cómo imaginar la nación desde la discontinuidad", en *Estudios de Asia y África*, Colegio de México, 611- 622.

De Oto, A. (2003), *Frantz Fanon. Política y Poética del Sujeto Poscolonial*, México: Colegio de México.

De Sousa Santos, B. (2002), "Hacia una concepción multicultural de los de-echos humanos", en: revista *El Otro Derecho*, número 28, julio de 2002, Bogotá: ILSA.

De Sousa Santos, B. (2006), *Conocer desde el Sur: Para una cultura política emancipatoria*, Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana.

Deleuze, G. (1969), *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu.

Deleuze, G. (1971), *Nietzsche y la Filosofía*, Barcelona: Anagrama.

Deleuze, G. (1995), *Conversaciones 1972–1990*, Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G. ([1980]1994), *Mil Mesetas*, Valencia: Pre-textos.

Deleuze, G. ([1972] 2004), *El antiedipo*, Barcelona: Paidós.

Deleuze, G. ([1990] 1991), *Posdata sobre las sociedades de control*, disponible en <http://www.philosophia.cl/articulos/antiguos0102/controldel.pdf>

Derrida, J. (1989), "Violencia y Metafísica. Ensayo sobre Emmanuel Levinas", disponible en: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/levinas.htm> (Última consulta: 20 de julio de 2013).

Derrida, J. (1997a), *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Paris, Galilée.

- Derrida, J. (1997b), *El monolingüismo del otro*, Buenos Aires, Manantial.
- Derrida, J. (2000), *La hospitalidad*, Buenos Aires: Ediciones La Flor.
- Derrida, J. (2003), *Márgenes de la filosofía*, España, Cátedra.
- Dos Santos, T. (1970), *Dependencia y cambio social*, Cuadernos de Estudios Socio Económicos, Santiago de Chile: Universidad De Chile.
- Dussel, E. (1973), *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Dussel, E. (1998), *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2003), *Deconstrucción del Concepto de "Tolerancia": De la intolerancia a la solidaridad*. Disponible en: <http://enriquedussel.com/txt/tolerancia-dussel.pdf> (última consulta 20 de noviembre de 2013)
- Dussel, E. (2007), *Política de la Liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid: Trotta.
- Eco, U. (2008), *Decir casi lo mismo. Experiencias de traducción*, Montevideo: Lumen.
- Enciclopedia de artes visuales de Itaú Cultural disponible en: [http://www.itaucultural.org.br/aplicExternas/enciclopedia\\_ic/index.cfm?fuseaction=marcos\\_texto\\_esp&cd\\_verbete=4503](http://www.itaucultural.org.br/aplicExternas/enciclopedia_ic/index.cfm?fuseaction=marcos_texto_esp&cd_verbete=4503) (Última consulta: 20 de octubre de 2013).
- Esses, V. M., Gardner, R.C. (2005), "Multiculturalism in Canada: Context and Current Status", en *Canadian Journal of Behavioural Science. Ethnic Relations in a Multicultural Society*, 28, 145-152.
- Estermann, J. (2004), *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito: Abyayala.
- Fanon, F. (2007), *Los condenados de la tierra*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. ([1952] 1973) *Piel negras, máscaras blancas*, Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Fernandez, Z. (2010), "La realización práctica del origen: Algunas razones del devenir étnico y campesino en Mendoza" en: *Estud. filos. práct. hist. ideas*,

Mendoza, v.12,n.1, jun. Disponible en:  
[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-94902010000100002&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902010000100002&lng=es&nrm=iso) (última consulta: 9 de noviembre de 2013).

Fernández Retamar, R. (1973) *Calibán*, Buenos Aires: Editorial La Pléyade.

Fernández Retamar, R. (2005), *Todo Caliban*, Buenos Aires: Clacso.

Fonseca, C. (1987), *O Pensamento vivo de Oswald de Andrade*, Volumen 20 de Coleção O Pensamento vivo, São Paulo: M. Claret.

Fornet-Betancourt, R. (1978), *De la ontología a la fenomenológica-existencial a la concepción marxista de la historia*. Salamanca: Editorial de la Universidad de Salamanca.

Fornet-Betancourt, R. (1985a), *Problemas actuales de la filosofía en Hispano América*, Buenos Aires: FEPAL.

Fornet-Betancourt, R. (1985b), "Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XII, 317-333.

Fornet-Betancourt, R. (1987), "Documentación y evaluación de la recepción de la Filosofía Latinoamericana en Alemania", en *Stromata* 1 / 2, 185-235.

Fornet-Betancourt, R. (1988), "Notas sobre el sentido de la pregunta por una filosofía americana y su contexto histórico-cultural", en *Actas del V Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, 437-445.

Fornet-Betancourt, R. (1989), "La pregunta por 'la filosofía latinoamericana'" en *Diálogo Filosófico* 13, 52-71.

Fornet-Betancourt, R. (1992), *500 años después. La filosofía de la Liberación en América Latina*, México: UNAM.

Fornet-Betancourt, R. (1994a), "Pensamiento Iberoamericano como base para un modelo de filosofía intercultural", en *Cultura, Ética y Poder. Segunda Época*, IX, Buenos Aires, 61-69.

Fornet-Betancourt, R. (1994b), *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*, Costa Rica, Editorial DEI.

Fornet-Betancourt, R. (1995) "José Martí y su crítica a la filosofía europea". *Educação e Filosofia* 9.18 , pp. 127-133. Faculdade de Educação e do Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.



Fornet-Betancourt, R. (1996), "Indigene Traditionen als Herausforderung für die philosophische Reflexion in Lateinamerika. Eine Einführung", en *Mystik der Erde: Elemente einer indianischen Theologie*, Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.). Freiburg-Basel-Wien: Herder, 10-15.

Fornet-Betancourt, R. (1997), "Introducción: Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas", en *Revista de Filosofía*, vol. XXX, 90, 365-382.

Fornet-Betancourt, R. (1998). "Estudios sobre Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización", en Jiménez, A. J. (ed.), *Estudios sobre Historia del Pensamiento Español. Actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico*, Santander, 387-394.

Fornet-Betancourt, R. (2000a) *Interculturalidad y globalización*, Frankfurt: IKO Verlag.

Fornet-Betancourt, R. (2000b), *Modelos de teoría liberadora en la historia de la filosofía europea*, Barcelona: Editorial Hiru.

Fornet-Betancourt, R. (ed.) (2000c) *Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität*, Frankfurt: IKO-Verlag.

Fornet-Betancourt, R. (2001), *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde América Latina en el contexto de la globalización*, Bilbao: Desclée de Brouwer.

Fornet-Betancourt, R. (2002), "Interacción y asimetría entre las culturas desde en el contexto de la globalización. Una introducción" disponible en: <http://www.babelonline.net/home/002/tema/massoni.pdf> (Última consulta: 20 de julio de 2013).

Fornet-Betancourt, R. (2003a), *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aachen, Wissenschaftsverlag Mainz.

Fornet-Betancourt, R. (Ed.) (2003b) *Resistencia y solidaridad. Globalización capitalista y liberación*, Madrid: Trotta.

Fornet-Betancourt, R. (2004a) *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*, Madrid: Trotta.

Fornet-Betancourt, R. (2004b), *Interculturalidad, Género y Educación*, Frankfurt, IKO-Verlag.

Fornet-Betancourt, R. (2004c), "El Programa de Diálogo Norte-Sur. Historia de un proceso y balance provisional" en: *Filosofía para la Convivencia*. Sevilla: MAD.

Fornet-Betancourt, R. (2005) "Filosofía Intercultural", en Salas Astrain, R. (coord.) *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Vol. II, R., Santiago de Chile: UCSH, 399-415.

Fornet-Betancourt, R. (2005), "Interculturalidad o Barbarie", en *Pasos*, 121, Costa Rica, Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Fornet-Betancourt, R. (2007) "Es la sostenibilidad una perspectiva interculturalmente sostenible? Elementos para la crítica de un concepto bien intencionado, pero insuficiente". En: *Pasos*, nro. 129. DEI. San José, Costa Rica. Disponible en: <http://www.dei-cr.org/libreria-dei/disponibles/pasos-no-129/>

Fornet-Betancourt, R. (2008a) *Mulher e filosofia no pensamento ibero-americano. Momentos de uma relação difícil*, São Leopoldo: Nova Harmonia - Oikos.

Fornet-Betancourt, R. (Hrsg.) (2008b), *Interkulturell Menschenbilder. Culturen der Humanisierung und der Anerkennung*, Aachen, Verlagsguppe Mainz in Aachen.

Fornet-Betancourt, R. (2009a), "Intercultural Philosophy from a Latin American Perspective", en Note, N.; Fornet-Betancourt R.; Estermann J; Diederik, A., *Worldviews and Cultures*, Belgium: Springer, 149-161.

Fornet-Betancourt, R. (2009b), *Tareas y propuestas de la Filosofía Intercultural*, Aachen: Verlagsguppe Mainz in Aachen.

Foucault, M. (1997), «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France*. 1976. Paris, Gallimard-Seuil.

Friedman, G. (1986) *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México. Fondo de Cultura Económica.

Furtado, C. (1964), *Desarrollo y Subdesarrollo*, Buenos Aires: Eudeba.

Gadamer, H. G. (1991), *Verdad y Método*, Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H. G. (1997), *La actualidad de lo bello*, Barcelona: Paidós.

García, L.I. (2011), *La crítica entre culturas*, Colección Teoría 22, Santiago: Universidad de Chile.

García Canclini, N. (comp) (1995), *Cultura y pospolítica. El debate sobre la modernidad en América Latina*, México, Consejo Nacional para la cultura y las artes.

García Candini, N. (2000), *La globalización imaginada*, Buenos Aires: Paidós.

García Candini, N. (2010), *La sociedad sin relato*, Buenos Aires: Katz.

Garramuño, F. "Antropofagia y Tropicalismo: dos momentos", disponible en [http://www.revistaenie.clarin.com/escenarios/Cultura\\_brasilena-Antropofagia\\_y\\_Tropicalismo\\_0\\_568143431.html](http://www.revistaenie.clarin.com/escenarios/Cultura_brasilena-Antropofagia_y_Tropicalismo_0_568143431.html) (Última consulta: 19 de julio de 2013).

Giberti, E. (2001), "Piedad, compasión y justicia", en *Página/12*, Buenos Aires, 21 de septiembre.

Goldwasser Yankelevich, N. (2005), "La *Piedad*: excusa para un diálogo *mæjor*", en *Isociología. Revista Electrónica de Ciencias Sociales*, pág 137-149, disponible en <http://www.isociologia.com.ar> (Última consulta: 20 de julio de 2013).

González, J. (2007), "Ciudadanía e interculturalidad", en González, J. (ed.) *Ciudadanía y Cultura*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle: Tercer Mundo Ediciones, 39-85.

Grimson, A. (comp.) (2000), *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*, Buenos Aires: CICCUS / La Crujía.

Grimson, A. (comp.) (2008), *Cultura y neoliberalismo*, Buenos Aires: CLACSO.

Grimson, A. (2011), *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Grüner, E. (1997), *Las formas de la espada*, Buenos Aires: Ediciones Colihue.

Grüner, E. (2002), *El fin de las pequeñas historias*, Buenos Aires: Paidós.

Grüner, E. (2006), *El sitio de la mirada*, Buenos Aires: Editorial Norma.

Guha, R. (2002), *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona: Crítica.

Habermas, J. (1996), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Honneth, A. (1994), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Honneth, A. Fraser, N. (2003) *Redistribution or recognition?: a political-philosophical Exchange.* New York: Verso

Honneth, A. (1997), *La lucha por el reconocimiento,* Barcelona: Crítica.

Honneth, A. (2007), *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento.* Buenos Aires: Katz.

Ingrerarity, D. (2001), *Ética de la hospitalidad,* Barcelona: Península.

Jameson, F., Žizek, S. (1998), *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo,* Buenos Aires: Paidós.

Kusch, R. (2007), *Obras Completas,* Buenos Aires: Editorial Fundación Ross.

Jáuregui, C. (2008), *Canibalia,* Madrid: Iberoamericana.

Kant, I. (2007), *Crítica del Juicio,* Madrid: Espasa Calpe.

Kimmerle, H. (2002), *Interkulturelle Philosophie zur Einführung,* Hamburgo: Junius.

Kimmerle, H. (2000) *The stranger between oppression and superiority,* disponible en: [www.kimmerle.nl](http://www.kimmerle.nl) (última consulta 19 de noviembre de 2013)

Kojeve, A. (2012), *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel.* Buenos Aires: Leviatán.

Kozlarek, O. (2009) "Conciencia de mundo" y humanismo. Herramientas conceptuales para la época de la globalización", en Rösen. J., Kozlarek O. *Humanismo en la era de la globalización,* Buenos Aires: Biblos.

Kymlicka, W. (1995), *Filosofía Política Contemporánea. Una Introducción.* Barcelona: Ariel.

Kymlicka, W. (1996), *Ciudadanía multicultural,* Barcelona: Paidós.

Kymlicka, W. (2003), *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía,* Barcelona: Paidós.

Lander, E. (comp.) (2003), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.

Levinas, E. (1972), *Humanisme de l'autre homme,* Paris: Fata Morgana.

- Levinas, E. (2006), *Humanismo del otro hombre*, México: Siglo XXI.
- Levinas, E. (1976), *Difficile liberté*, Paris: Albin Michel.
- Levinas, E. (1977), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme.
- Levinas, E. (1978), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Haag: Martinus Nihjoff.
- Lukács, G. ([1954] 1970), *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo.
- Maliandi, R. (1984), *Cultura y conflicto. Investigaciones éticas y antropológicas*, Buenos Aires: Biblos.
- Marcuse, H. (1985), *El hombre unidimensional*, Buenos Aires: Planeta.
- Martí, J. (1975), "Nuestra América" en *Obras Completas*, t. 6, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Marx, K. ([1844]1969), *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Madrid: Alianza.
- Métraux, A. (2011), *Cultura y antropofagia*, Buenos Aires: Cuenco del Plata.
- Mignolo, W. (1995), *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Michigan: University of Michigan Press.
- Mignolo, W. (2000), *Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Mignolo, W. (2007), *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, W. (comp.) (2001), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires: Ediciones del Signo, 133-170.
- Mignolo, W. (2010). "Aisthesis decolonial", En: Revista Calle 14, Volumen 4, número 4, enero-junio, Bogotá: Academia Superior de Artes de Bogotá (ASAB). Disponible en: [http://gemini.udistrital.edu.co/comunidad/grupos/calle14/Volumen4/Vol4/Articulos/calle14\\_vo4\\_Walter%20Mignolo.pdf](http://gemini.udistrital.edu.co/comunidad/grupos/calle14/Volumen4/Vol4/Articulos/calle14_vo4_Walter%20Mignolo.pdf) (Última consulta 19 de julio de 2013).
- Misch, J. (2004), "Consciencia universal". Pensar, con Humboldt, el Proyecto de "otra" Modernidad, Reseña en *Revista de Indias*, LXIV, 231, 567-574.

- Nietzsche, F. ([1872] 1975), *El origen de la tragedia*, Madrid: Espasa-Calpe.
- Nietzsche, F. ([1886] 1984), *Más allá de bien y del mal*, Buenos Aires: Ediciones Orbis.
- Nietzsche, F. ([1885] 1998) *Así habló Zaratustra*. Madrid. Alianza editorial.
- Nietzsche, F. (1998), *El Nihilismo. Escritos póstumos*, Barcelona: Península.
- Nietzsche, F. ([1882] 2001), *La Ciencia Jovial*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. ([1887] 2002), *Genealogía de la moral*, Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (2005), "Fragmentos Póstumos en torno a "conocimiento y subjetividad", en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. X., Málaga.
- Nietzsche, F. ([1889] 2006), *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. ([1870]), "La visión dionisiaca del mundo" en <http://www.nietzscheana.com.ar/> (Última consulta 20 de noviembre de 2013).
- Olivé, L. (comp.) (1993), *Ética y diversidad cultural*, México, FCE-UNAM.
- Olivé, L., Salmerón, F. (comp.) (1994), *La identidad personal y la colectiva*, México: UNAM.
- Olivé, L. (1999), *Pluralismo y Multiculturalismo*, México: Paidós-UNAM.
- Ortega y Gasset, J. ([1914] 2005), *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Alianza.
- Pannikar, R. (2003), "Conferencia inaugural: tres grandes interpelaciones de la interculturalidad", en Fernet-Betancourt, R. (Hrsg.) *Interculturality, Gender and Education*, Frankfurt a. M., IKO.
- Payne, M. (comp.) (2002), *Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales*, Buenos Aires: Paidós.
- Ranciére, J. (2002), *Estética y política. Un vínculo para replantear*. Seminario inédito, organizado por el MACBA, Barcelona.
- Richard, N. (2007), *Fracturas de la memoria*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Richard, N. (2009), En torno a la noción de "Sur", en *Revista Ramona* n° 91, Buenos Aires, Fundación Start.

Ricoeur, P. (1975) "Hermenéutica y Estructuralismo" en: *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires, Ediciones megápolis.

Ricoeur, P. (1996), *Si mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI.

Ricoeur, P. (2001), *Le Juste 2*, Paris: Esprit.

Ricoeur, P. (2005), *Sobre la traducción*, Buenos Aires: Paidós.

Ricoeur, P. (2005), *Caminos del reconocimiento*, Madrid: Trotta.

Roig, A. (1973), "Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías". En: *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Editorial Bonun. pp 217-244.

Roig, A. (1988), "El método de pensar desde nuestra América". En: *Serie científica* 39, n° 12-14, Buenos Aires.

Roig, A. (1993), *Historia de las ideas, Teoría del discurso y Pensamiento latinoamericano*. Bogotá: Ediciones USTA.

Roig, A. (1993b), *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza: EDIUNC.

Roig, A. (2002), *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*, Mendoza: EDIUNC.

Roig, A. (2009), *Teoría y Crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.

Roig, A. (2011) *Rostro y filosofía en Nuestra América*, Buenos Aires: Una Ventana.

Rolnik, S. (2006), *Cartografia Sentimental. Transformações contemporâneas do desejo*, Porto Alegre: Sulina.

Rolnik, S. (2009), "Políticas de la hibridación", en *Revista Ramona* 91, Buenos Aires.

Rolnik, S. "Antropofagia zombie", en *Brumaria* 7 arte, máquinas, trabajo inmaterial, disponible en: <http://www.brumaria.net/textos/Brumaria7/14sueyrolnik.htm> (Última consulta 20 de julio de 2013).

Rolnik, S. "Geopolítica del rufián (o del chuleo, o del cafishio)", disponible en: <http://www.ramona.org.ar/> (Última consulta: 20 de julio de 2013).

Rolnik, S. (2003), "El ocaso de la víctima: La creación se libra del rufián y se reencuentra con la resistencia", disponible en *Zehar*, Gipuzkoa, n°51, disponible en: <http://arteleku.net/4.1/zehar/51/Rolnik.pdf> (Última consulta: 20 de julio de 2013).

Rolnik, S. (2005), *Subjetividade Antropofágica / "Anthropophagic Subjectivity"*, en Lins, D., *Razão Nômada*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Rousseau, J.J. (1995), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Tecnos.

Rousseau, J. J. (1950), *Obras Escogidas*, Buenos Aires: El Ateneo.

Said, E. (1996), *Cultura e Imperialismo*, Barcelona: Anagrama.

Said, E. (2004), *Orientalismo*, Madrid: De Bolsillo.

Salas Astrain, R. (2003), *Ética Intercultural. Ensayos de una ética discursiva para contextos culturales conflictivos. (Re) Lectura del pensamiento latinoamericano*, Santiago de Chile: Ediciones UCSH.

Salas Astrain, R. (coord.) (2005), *Pensamiento crítico latinoamericano, conceptos fundamentales*, 3 vol., Santiago de Chile: Ediciones UCSH.

Santiago, S. (1978), *Uma literatura nos Trópicos*, Sao Paulo: Perspectiva.

Sartre, J. (2007) "Prefacio", en Fanon, F. *Los condenados de la tierra*, México: Fondo de Cultura Económica, 7-29.

Savater, F. (1992), "La humanidad en cuestión", en *La secularización de la Filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona: Gedisa.

Scannone, J. (2009), *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona: Anthropos.

Schwartz, J. (1993), *Vanguardia y Cosmopolitismo en la década del veinte*. Buenos Aires Beatriz Viterbo editora.

Schwartz, J. (2002), *Las vanguardias latinoamericanas*, México: FCE.

Schmidt-Welle, F. (2008), "Todo lo sólido se desvanece... en la cultura. Interculturalidad, transculturación, heterogeneidad y ciudadanía cultural", en



Potthast, B., et al. (eds.), *Ciudadanía vivida (in)seguridades e interculturalidad: ADLAF Congreso Anual 2006*, Buenos Aires: Nueva Sociedad, 29-43.

Sidekum, A. (2004), "Desafíos para la filosofía intercultural: cultura e poder", *Actas VI Corredor de las Ideas del Cono Sur*, Montevideo, CD-Rom.

Souza, R. (2000), *Sentido e Alteridade – Dez ensayos sobre o pensamento de Emmanuel Levinas*, Porto Alegre: EDIPUCRS.

Starobinski, J. (1983), *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*, Madrid: Taurus Ediciones.

Taylor, C. (1993), *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, México: FCE.

Taylor, C. (1994a), *Ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós.

Taylor, C. et al. (1994b), *Multiculturalism*, Princeton University Press.

Taylor, C. (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós.

Trilling, L. ([1950] 1971), *La imaginación liberal*, Barcelona: Edhasa.

Todorov, T. (2009), *La conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Todorov, T. (1993), *Frente al límite*, México: Siglo XXI.

Todorov, T. (1995), *La vida en común. Ensayo de antropología general*, Madrid: Taurus.

Todorov, T. (1998), *Nosotros y los otros*, Buenos Aires: Paidós.

Tristán, F. ([1838] 2006), *Peregrinaciones de una paria*. Lima: Centro de Producción Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Tristán, F. (1840), *Paseos en Londres*. Biblioteca digital Andina, disponible en: <http://www.comunidadandina.org/bda/docs/PE-OC-0007.pdf> (última consulta 22 de noviembre de 2013).

Vázquez, H. (2004) *Antropología Emancipadora, Derechos Humanos y Pluriculturalidad*, Rosario: Homo Sapiens.

Viveiros de Castro, E. (2008), *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires: Katz.

Voltaire, F. (2008), *Dictionnaire philosophique*. France: Garnier.

Von Humboldt, A. (1969), "Cartas de viaje". En: *Alejandro de Humboldt 1769-1969*, Alemania: Inter Naciones. Alemania. pp:145-158.

Von Humboldt, A. (1972), *Cuadros de la Naturaleza*. Caracas: Monte Ávila Editores.

Von Humboldt, A. (1980), *Cartas americanas*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.