

Federica Scherbosky

fedescherbo@yahoo.com.ar

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. CONICET. Argentina

EL ARTE COMO ESPACIO DE ENCUENTRO: DESAFÍOS DE LA FILOSOFÍA INTERCULTURAL

Resumen: *El presente trabajo se sitúa dentro del marco de la filosofía intercultural, específicamente desde la perspectiva de Raúl Fornet-Betancourt. Se explicitan las principales líneas de su propuesta que implican una crítica y consecuente modificación de la filosofía occidental tradicional. Se busca romper el discurso monológico para abrirse a un diálogo con la alteridad, exponiéndose a la crítica y al contraste. En segundo lugar, se analiza lo artístico como posible ámbito de encuentro intercultural, en el cual se materializan las diferentes cosmovisiones. Esto implica otro modo de diálogo con la alteridad a partir de una ampliación de sujetos y fuentes del filosofar.*

Palabras clave: *filosofía intercultural, arte, reconocimiento, otro*

Art as a meeting point: challenges of the intercultural philosophy

Abstract: *The present paper is situated within a framework of intercultural philosophy, more specifically, from the perspective of Raúl Fornet-Betancourt. The first part of this work explains his proposal, which implies both a critique and a consequent modification of traditional occidental philosophy. The purpose of it is to break the monologist discourse and to open a dialog with "otherness", exposing itself to critique and contrast. The second part analyzes art as a possible place for intercultural encounter, where different world views become real. This implies another way of dialog with "otherness" as a result of considering new philosophy subjects and sources.*

Keywords: *intercultural philosophy, art, recognition, other*



El presente trabajo se enmarca en los planteos de la filosofía intercultural y a partir de las posibilidades que consideramos se abren en este marco, nos interrogamos acerca del lugar y las implicaciones que el arte puede tener en la filosofía intercultural. En un primer momento, explicitamos algunos puntos de lo que entendemos por filosofía intercultural, lo que en definitiva no es otra cosa que dar cuenta de nuestro punto de partida. Creemos que esto es necesario no solo en función de una mínima honestidad intelectual, sino también en lo que respecta a la comprensión básica de la temática, ya que podrían recogerse innumerables acepciones de la misma pero con sentidos bien diferenciados (confusión que pretendemos evitar). En un segundo momento nos centramos en la relación que consideramos posible entre la filosofía intercultural y el arte, sugiriendo diferentes puntos de encuentro, como también planteando retos e incertidumbres propios de los cruces disciplinares.

La filosofía intercultural desde la perspectiva de Raúl Fornet-Betancourt

Con respecto a la filosofía intercultural, nos posicionamos a partir de la lectura crítica de Raúl Fornet-Betancourt, ya que asumimos esta postura como un modelo “fuerte” de interculturalidad, frente a otros que se autodenominan del mismo modo, pero cuya concepción implica un compromiso y una densidad menor, como son el caso de J. Seibold y de L. Olivé¹, por ejemplo. La interculturalidad, al decir de Fornet-Betancourt, “no es un reclamo de ahora, fruto de la difusión de una nueva moda filosófica, sino más bien una demanda de justicia cultural...” (Fornet-Betancourt, 2004:14).

El autor presenta a la filosofía intercultural como desafío y alternativa, frente a la lógica dominante de exclusión mantenida por la globalización neoliberal, y sostiene que esta puede implicar un cambio en el modo de ver y hacer el mundo. Pretende hacer justicia con todos los incesantemente excluidos por el sistema, proponiendo un nuevo tipo de relación con la alteridad que ineludiblemente nos conforma. Fornet-Betancourt sostiene que esta propuesta se concretará como alternativa solo en tanto se generen un sinnúmero de cambios en aquellas instancias o temáticas que hasta ahora no han sido parte del quehacer filosófico contemporáneo, por lo que considera que deben generarse cambios profundos

¹ El primero, pues asume una noción esencialista y estanca de las culturas, Olivé porque presenta la interculturalidad como un modo meramente descriptivo en el que se interactúa en las sociedades multiculturales. Ninguno de los dos toma la temática como una apuesta y desafío, de allí el sentido débil del que hablamos.



² Para una ampliación del vínculo teoría-praxis desde la filosofía intercultural puede remitirse a la ponencia “Ideas para una revinculación teoría-praxis desde un enfoque filosófico intercultural” (Scherbosky, 2011).

³ Al hablar de la clásica concepción teórica de la filosofía nos referimos, junto con Fernet-Betancourt, a la filosofía comprendida como un saber sistemático y universal, que desde una necesidad meramente lógica abarca incluso la contradicción para lograr una totalidad. Si bien es importante destacar que siempre ha habido propuestas que disienten con esta perspectiva, consideramos que ha sido hegemónica la tendencia a considerar la filosofía como saber sistemático, universal y por ello mismo se ha dejado de lado el contexto, que es justamente lo que intentamos destacar aquí desde la propuesta intercultural. Fernet-Betancourt centra esta crítica especialmente en Hegel, como uno de los pensadores más influyentes de la modernidad. Sin embargo podemos destacar que en su misma época Alexander von Humboldt proponía otro modo de pensar la modernidad; no en términos diacrónicos –lo que nos abre a la idea de progreso– sino en términos sincrónicos, que habilita la idea de la multiplicidad y la diversidad dentro del mismo tiempo compartido. En la misma línea Fernet-Betancourt rescata la noción de geocultura propuesta por Kusch, para pensar la filosofía como un saber situado.

en la concepción misma de la filosofía y en función de ello plantea también otro modo de vinculación “teoría-praxis”², que pueda desandar esta tradicional contraposición. La filosofía intercultural que plantea el filósofo cubano pretende a su vez romper el discurso plenamente occidental y monológico que se basta a sí mismo, para abrirse al diálogo desde otros lenguajes, ya no tradicionalmente occidentales, como tampoco se limita a utilizar específicamente las fuentes canónicas y por esto mismo escritas. Se piensa en otras culturas que no se vinculan con su tradición de esos modos, sino desde los relatos, la historia oral, su música, su danza, sus fiestas, demás. Se trata de pensar propuestas que puedan ser expuestas a la crítica y al contraste. Propuestas que al ser generadas justamente desde otros lenguajes posibilitan un corrimiento de la clásica concepción teórica de la filosofía³ y de su relación con la praxis. Estos *otros lenguajes* implican además una modificación epistemológica, ya que se produce 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 habitamos.

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–. Debemos también destacar que la 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 autoproclamación monocultural (Fernet-Betancourt, 1994:97-98). En este aspecto pretendemos también desligarnos, con 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 estas 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 nos desligamos aquí también del arte comprendido autónomamente y sostenemos, junto con Nelly Richard:



...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 social⁴. Como bien enfatiza el autor: “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 consideramos es parte del aporte de la filosofía intercultural. Por ello el interés en sostener este cruce.

Volviendo entonces 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 adonde 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. Es posible acudir en este punto a la idea de mixtura antropofágica que plantea el Movimiento Antropofágico brasileño, pues esta mixtura que propone como modo de vida se corre por completo también de cualquier idea de centro, ya que logra deglutir el dualismo centro-periferia. El Movimiento Antropofágico abandona entonces cualquier clase de esencialismo, de identidad estanca y propone justamente un dejarse afectar por la otra cultura, un deglutir al otro incorporando todos sus nutrientes, permeándose así de lo mejor de aquél⁵.

Subyace así, en esta propuesta de interculturalidad que asumimos a partir de Fernet-Betancourt, una doble dinámica de apertura: el paso de lo monocultural a lo intercultural (Fernet-Betancourt, 1994:17-24) y de lo monodisciplinar a lo interdisciplinar (Fernet-Betancourt, 1994:65-72). De allí que la pregunta que sostiene este proceso sea *¿desde dónde pensamos?* Interrogante que obliga a la revisión de supuestos tanto en la

⁴ Si bien hay una larga tradición de arte social que ha discutido la autonomía de arte, pensamos junto con García Canclini el movimiento de crítica y toma de distancia del lema de “el arte por el arte” y es en este sentido que el autor habla de un arte postautónomo. Se trata de alejarse de ese mundo metafísico de la belleza por sí misma y pensar el arte como instrumento de transformación social, o al menos de ámbito que habilita nuevas lecturas posibles.

⁵ Cfr. El trabajo “Reconquistas político-estéticas: la alternativa antropofágica” (Scherbosky, 2012).



propia cultura como en la propia disciplina. 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.

El cambio será entonces de manera conjunta, tanto intercultural como interdisciplinar. Y precisamente, desde ahí, se desprende y perfila la *función de la filosofía intercultural* en 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” (Fornet-Betancourt, 2001: 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, 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, que atienda a la diferencia, pero en condiciones de igualdad (o al menos de menor desigualdad). Hasta ese entonces, no merecerá tal título, ya que aún persisten situaciones de desigualdad creciente en diversos ámbitos de la sociedad. Si bien somos conscientes de que el mero explicitar los condicionamientos no alcanza, y que se necesita un cambio estructural en tanto sistema-mundo para lograr reales condiciones de igualdad, consideramos que el hacer visible estas contradicciones puede ser un primer paso en la concientización y consecuente cambio de estas condiciones.

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, 1994:8). 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 precisamente 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. Solo 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 decirnos, solo desde esta interacción se puede construir “lo propio”, conservando siempre, como parte, huellas de aquella interacción, aun en la propia interioridad de mi identidad o mi cultura⁶.

La filosofía intercultural, al ofrecernos el horizonte del diálogo de culturas, entendido como “fuente” y “motor” de la transformación del filosofar, intenta abrir un nuevo paradigma del quehacer filosófico contemporáneo. 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 podemos olvidar ni marginar al interpretar cualquier texto. Fernet-Betancourt propone una ampliación de la racionalidad mediante la incorporación de una pluralidad de sujetos y fuentes. Sujetos que posibilitan la reperspectivación de nuestra perspectiva de la totalidad, y que a su vez nos ayudan a descubrir nuestros propios límites, puesto que se nos presentan como aquello indefinido e indefinible desde nuestra posición originaria; donde indefinición no debe implicar en absoluto indiferencia. Como bien señala Fernet-Betancourt: “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” (Fernet-Betancourt, 1994:20). No es posible reconstruir teóricamente al otro, sino solo escucharlo. En esta línea y siguiendo el análisis de Levinas, sostenemos que el otro es *absolutamente* otro y por ello inabarcable. Nos desborda en su infinitud, por lo cual no se puede lograr una identificación con él, o no por lo menos en un sentido de identidad como totalidad de lo mismo. Solo resta abrirse sosteniéndose en el respeto y la pasividad, lo cual no implica un respeto o una pasividad rayana en la indiferencia. Más bien todo lo contrario, ya que el sujeto levinasiano es un sujeto responsable por el otro. 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. Esta instancia se sitúa entonces como una dimensión ontológica previa a la del sujeto constituido.

Se podría pensar entonces que este profundo acercamiento excede la relación distancia-proximidad,

⁶ Para ampliar la noción de identidad como la constitución de lo propio en función de la relación con la alteridad cfr. Scherbosky (2010), “La subjetividad antropofágica: aportes para una concepción devorativa de la vida”. En *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. N° 12. INCIHUSA. CONICET. Mendoza. Argentina.



⁷ Cfr. (Levinas, 2000). Allí desarrolla extensamente la categoría de rehén.

⁸ Para ampliar la relación de distancia-proximidad cfr. Scherbosky, Federica (2010) “Entre la piedad y la obscenidad. Una tensión frente al dolor del otro”. En *Hermenética Intercultural. Revista de Filosofía*. N° 18-19. Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez. Santiago de Chile.

⁹ Puede pensarse aquí también el planteo de Walter Mignolo, con sus “epistemologías fronterizas” que atienden a las problemáticas de borde (Mignolo, 1996).

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 rehén⁷ 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 nos aparece, sino que primordialmente nos constituye. Se sostiene aquí la tensión entre nuestra absoluta responsabilidad por el otro y su absoluta otredad, situación que por un lado nos ata a él, pero que por el otro nos distancia y limita la posibilidad de abarcarlo, de ponernos en su lugar. Se permanece responsablemente allí, pero sin invadir su vivencia –porque aun queriéndolo, tal cosa no sería posible– (Levinas 1971)⁸.

De allí que se deba 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 no obstante 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 borde⁹. De modo que, al poner en jaque esa estructura de racionalidad heredada, se ensaya una experiencia de lo filosófico equivalente a “un campo de posibles sentidos”, que implica simultáneamente apertura e indefinición.

Nuevas fuentes y nuevos sujetos: algunas perspectivas filosóficas acerca del arte como desafíos para el diálogo intercultural

A partir de esta apertura de la filosofía, Fornet-Betancourt plantea la necesidad de reestructurarla, puesto que al abrirse a otras fuentes, ciencias y a la sabiduría popular (cuentos, mitos, leyendas, otros) se hace ineludible la creación de una nueva metodología. 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. El intercambio tendría que abarcar formas histórico-concretas de trato con la vida, desde el comercio hasta el culto (Fornet-Betancourt, 1994:25).

Por ello al transformar la filosofía en este proceso de 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 Fornet-Betancourt, 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.

Junto con Fornet-Betancourt, postulamos el arte como este posible espacio y tiempo de libertad (aunque muchas veces producto del sometimiento), como el resquicio donde se materializan las diferentes visiones de mundo en un pie de mayor igualdad. Ámbito de expresión, de imaginación, de mostración plena sin estar necesaria ni exclusivamente regido por el canon de la racionalidad, sino justamente como alternativa a la racionalidad moderna. Arte como una posibilidad de crítica al desarrollo de la racionalidad moderna-colonial, pero también como la posibilidad de realización de su anverso liberador. Podría resultar contradictorio con lo que venimos planteando de pensar el arte como este posible espacio y tiempo de libertad en el que se pongan en pie de igualdad las diferentes visiones de mundo, casi resonando a los postulados de la autonomía del arte, del arte por el arte, como desapegado de las relaciones sociales y políticas de las cuales es sin duda parte. Por ello nos interesa destacar que pensamos el ámbito artístico en el entramado político-económico-social, que es justamente parte del “desde dónde pensamos” que pretendemos poner en valor como aporte de la filosofía intercultural. La idea de proponerlo como un ámbito privilegiado no lo ubica en un mundo autónomo, sino en un espacio más dentro de la sociedad que presenta características diferenciadas. Axel Honneth, en su teoría de la lucha por el reconocimiento, explica que no se puede



obligar a un sujeto a reconocer, aceptar y menos aún, a querer a otro, pero sí a respetarlo. Además sostiene que desde el Estado o las diversas instituciones pueden generarse espacios para que cada cultura muestre sus perspectivas, cosmovisiones, en otras palabras, su cultura y a partir de allí se incentiven los diálogos interculturales. Honneth sostiene que cada cultura debería 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). Siempre pensando que son espacios optativos, pero que no obstante deberían estar garantizados, al menos como un inicio de posibilidad de mostración del otro. Desde esta perspectiva pensamos el arte en relación con la interculturalidad.

Asumimos consecuentemente las luces y las sombras de una modernidad por demás compleja, por lo que creemos que no podemos afirmar sueltamente que la modernidad fue una sola, que implicó solo una racionalidad vacía que devino Auschwitz, pero sí que ha sido una parte fundamental de este proceso, y que incluso se le dio el sostenimiento teórico y material al hecho. Por ello, postulamos al arte como una posibilidad frente a este aspecto de la modernidad, frente al sometimiento, la opresión, el colonialismo y la actual globalización.

Al pensar el arte como posibilidad de emancipación, pero a su vez como parte del todo social y en este sentido susceptible del sometimiento y la opresión, no podemos pasar por alto el aporte de la Escuela de Frankfurt, pues encontramos en ellos un núcleo teórico de arte-política, a través del cual plantean sus análisis sociales, resaltando las posibilidades emancipadoras del arte y apostando sin duda a ello, pero sin dejar de ver el riesgo de la masificación –en sus analizadas “industrias culturales”–, de la cooptación por parte del mercado, como también el peligro de su utilización en función de la estetización de la política, en relación con la maquinaria estatal totalitaria. Para este núcleo de pensadores el triunfo meramente político no era tolerable, sino que debía ser estético. Como bien señala un estudioso frankfurtiano años más tarde: “La práctica irreflexiva de la burguesía debía reemplazarse por la interpretación humana de la humanidad misma” (Friedman, 1986:17). La transformación de la cultura es nodal 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 los teóricos frankfurtianos encontramos que lo estético expresa el núcleo de la experiencia histórica, un 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 es la que les posibilita comprender lo estético no solo como el escenario eficaz para la actividad política sino como un mundo íntimamente vinculado con la vida misma (Friedman, 1986:144). Desde una perspectiva similar Nietzsche postula en sus primeros escritos una concepción de la historia imbricada con el desarrollo de la sensibilidad estética, y ésta como afirmación de la vida misma (Nietzsche, 1975)¹⁰.

Así, rescatando el núcleo arte-política y en función de ello la posibilidad de crítica social característica del arte, es que pensamos puede ser un ámbito interesante para generar alternativas de encuentro con el otro, desde otros parámetros que no son necesariamente los establecidos. 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 promesa¹¹ 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 que no debemos 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

¹⁰ Sostiene incluso Safranski, en su biografía acerca de Nietzsche, que su filosofía es el intento de mantenerse en la vida aun cuando la música se ha terminado. Como escribe en un prólogo autocrítico de su libro sobre la tragedia, en 1872, “esta alma nueva habría debido cantar y no hablar”, y no hay dudas de que es una verdadera lástima, agrega el biógrafo (Safranski, 2009: 18).

¹¹ Justamente en la amenaza y promesa de la ilusión, de la apariencia, de lo artístico podemos pensar en la ambivalencia de la cultura, ya que puede actuar en ambas direcciones. Cfr. (Deleuze, 1971)



ya Benjamín anunciaba en su releído texto de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Es la amenaza de la 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, 1991:52). El fenómeno artístico se asocia en Gadamer a la representación, y a partir de ésta al juego. Obra de arte como juego y éste como autorrepresentación, a través de la cual me comunico con la autorrepresentación del otro que viene a mi encuentro. El *entrar en juego* implica la expansión de uno mismo, como también la del otro. El sentido del juego es un puro *automanifestarse*. No tiene 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, 1991:145-151). Por ello no puede haber juego ni representación sin otro, sin la participación de aquel a quien convoco y con quien podremos pensar los lineamientos y reglas del mismo de manera conjunta, como poniendo a disposición de la representación nuestro bagaje previo, en busca de un diálogo común y convocando a una participación cada vez más amplia. Encontramos que 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. De hecho más allá de la noción de representación relacionada con el juego, que desarrolla en *Verdad y Método*, 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 a quienes formen parte de ellos.

¹² 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-europea” que experimentan cuatro artistas togoleses y cinco alemanes en un trabajo en conjunto y que se documenta en varios museos alemanes.

Retomamos 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 filosofía¹². Afirma este filósofo 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).

Es posible concebir también al arte como símbolo, como aquello que da que pensar, al decir de Ricoeur. Pero enmarcado en la filosofía intercultural proponemos un pensar conjunto, un pensar con el otro, con lo que el otro tiene para decirme, para mostrarme, intentando eliminar –o poner entre paréntesis– los supuestos mediante los cuales construyo al otro, para dejarlo que se manifieste. Pensar que no solo se refleja a través de la palabra sino que abarca numerosas manifestaciones. Se amplían las fuentes hacia otros lenguajes que nos interpelan, pero junto con Fernet-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”, sino también, y fundamentalmente, ampliar los sujetos que hablan su propia palabra en nuestra tradición de pensamiento (Fernet-Betancourt, 1994:49).

Se trata de un desafío que según Fernet-Betancourt debe llevarse a cabo para lograr un diálogo intercultural. Hay antecedentes y algunos atisbos en el cruce “arte-interculturalidad”, como los que propone Kimmerle, y el recorrido teórico y epistemológico que pretende desarrollarse en este trabajo, sin embargo aún no se han realizado plenamente, o no se han puesto en cruce desde una perspectiva filosófica. Por ello es que este giro metodológico, que plantea el autor, se hace cada vez más necesario, puesto que en su propuesta los “objetos de estudio” dejan de ser tales y puros; hay un desdibujamiento de los límites producto de un sinnúmero de significativas interrelaciones, lo cual nos habilita la posibilidad del cruce. Cuestión que se sostiene desde la perspectiva de García Canclini, en el análisis de lo estético que realiza en su último libro, 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 pglobal. 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 en Ricoeur, o como el lugar adonde uno va para aprender a pensar en García Canlini, pero siempre y una vez más desde una dimensión conjunta, como un aporte y una posibilidad de reflexionar sobre quiénes somos, sobre nuestros límites, sobre nuestras 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. Consideramos entonces que para un descubrimiento de la misma, para que ésta deje de ser una *invención*,

...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. (Fornet-Betancourt, 1994:41).

Sostenemos, desde la filosofía intercultural, como una demanda que se reitera en función de las desigualdades mantenidas y agudizadas por la globalización, que hay que abrirse 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*:

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, 2007:532).

Finalmente podemos considerar que dentro de los

desarrollos de la filosofía intercultural lo artístico representa no solo una ampliación de las fuentes y una consecuente modificación metodológica, sino que a su vez implica un avance en el reconocimiento y la apertura al otro en el contexto del diálogo entre culturas, pues la posibilidad de un diálogo artístico (aun cuando no exista ni haya existido bajo este nombre en todas las culturas), implica ya un cierto reconocimiento de la otra cultura, que es en parte la propuesta de Honneth, al pensar espacios de mostración cultural que abran el camino al reconocimiento. De allí que Fernet-Betancourt convoque 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 prejuicios; 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 trasmisoras 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, 1994:47).

Por último, nos interesa recalcar que son procesos que se están dando en el presente y análisis que se están llevando a cabo, al menos en lo que respecta al cruce entre filosofía intercultural y arte, o desde la perspectiva sostenida por García Canclini entre ciencias sociales y arte, puesto que el arte empieza a ser un ámbito cuya injerencia nos ayuda a reflexionar sobre la posibilidad de alternativas, de otras realidades, de otras historias posibles. Como sostiene Néstor García Canclini en su libro *La sociedad sin relato*, lo artístico posibilita otro modo de conocimiento que nos hace cuestionarnos e incluso hoy 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, sobre las redes de comunicación o los vínculos entre individuos y sus modos de agruparse. Así considera a las obras no solo 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).

Pensar el arte en cruce, como experiencia epistemológica, que renueva la forma de interrogar, de abrir espacios que abarcan otras fuentes, en función de otros modos de dialogar en este sistema-mundo tan profundamente desigual es el camino que pretende abrir este trabajo.

Bibliografía

- ADORNO, Theodor (1969). *Dialéctica del iluminismo* (con Horkheimer). Buenos Aires: Sur.
- ADORNO, Theodor (1980). *Teoría Estética*. Madrid: Taurus.
- BENJAMIN, Walter (1973). *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*. Madrid: Taurus.
- CASTRO-LUCIC, Milka (2004). *Los desafíos de la interculturalidad*. Santiago de Chile. Programa Internacional de Interculturalidad: Universidad de Chile.
- DELEUZE, Gilles (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José de Costa Rica: DEI.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2001). *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2003). *Culturas y poder*. Bilbao: Desclée.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl (2004). *Crítica intercultural de la filosofía*. Madrid: Trotta.
- FRIEDMAN, George (1986). *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GADAMER, Hans George (1991). *Verdad y Método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GADAMER, Hans George (1997). *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2010). *La sociedad sin relato*. Buenos Aires: Katz.
- HONNETH, Axel (2010). *Reconocimiento y menosprecio*, Buenos Aires: Katz.



- JAMESON, Frederic, y ZIZEK, Slavoj (1998). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- KIMMERLE, Heinz (2000). *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- KIMMERLE, Heinz (2007). *The stranger between oppression and superiority*. En www.kimmerle.nl
- KUSCH, Rodolfo *Anotaciones para una estética de lo americano*. Obras Completas, Tomo 4, Capital Federal: Editorial Fundación Ross.
- LEVINAS, Emmanuel (1971). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.
- LEVINAS, Emmanuel (2000). *De la existencia al existente*. Madrid: Arena.
- MIGNOLO, Walter (1996). *Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: La Ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos*. En: www.waltermignolo.com
- NIETZSCHE, Friedrich (1975). *El origen de la tragedia*. Madrid: Espasa-Calpe.
- OLIVÉ, León (comp.) (1993). *Ética y diversidad cultural*. México: FCE-UNAM.
- SCHERBOSKY, Federica (2011). *Ideas para una revinculación teoría-praxis desde un enfoque filosófico intercultural*. Actas del I Coloquio de Becarios e Investigadores Jóvenes, INCIHUSA-CONICET, Mendoza, Argentina. Publicación en CD.
- SCHERBOSKY, Federica (2012). *Reconquistas político-estéticas: la alternativa antropofágica*. Trabajo inédito.

Fecha de recepción: 4 de agosto de 2015
Fecha de aceptación: 10 de febrero de 2016



Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



