

Hacia una justicia intercultural para el reconocimiento social y en un medioambiente sustentable¹

*Ricardo Salas Astrain**

Resumo

Lo desenvolvimiento del capitalismo global desencadena implacables consecuencias sobre la naturaleza, desconociendo las Exigencias propias de su estructura como un sistema viviente. Así, retomamos la cuestión de la justicia social y en un medio ambiente sustentable definimos como propósito avanzar en la crítica de su desenfrenado avance para evitar las enormes injusticias que tal proceso arrollador produce a nivel societal y ambiental. Además, llegó a la conclusión de que la “justicia intercultural” necesita asumir el ser, el valorar y el hacer humanos que conforma parte de los humus de las culturas mestizas en vistas a generar espacios de argumentación que conduzcan a la validación de los principios; buscando la necesaria articulación entre contextualidad y universalidad en vistas a una nueva humanidad justa y en un medio ambiente plenamente sustentable.

Palabras-chaves: Justicia intercultural. Justicia social. Medioambiente sustentable.

Introducción

En los últimos años se ha ido haciendo público a nivel mundial, la magnitud y complejidad de varios aspectos socioeconómicos ligados al desenvolvimiento del capitalismo global, que rige la vida social de nuestros países como asimismo que desencadena implacables consecuencias sobre la naturaleza reducida simplemente a proveedora de recursos, y desconociendo las exigencias propias de su estructura como un sistema viviente. Al retomar la cuestión de la justicia social y en un medio ambiente sustentable definimos como propósito avanzar en la crítica de su desenfrenado avance para evitar las enormes injusticias que

Recebido em: 02/12/2014 | Aprovado em: 07/01/2015

<http://dx.doi.org/10.5335/rjd.v29i1.5175>

¹ Trabalho desenvolvido para o “Seminário Internacional sobre sociobiodiversidade, direitos humanos e multiculturalismo” organizado pelo Núcleo de Estudos Interculturais e Interétnicos – NEII da rede de sociobiodiversidade. Universidade Católica de Temuco - UCT.

* Doctorado pela Université Catholique de Louvain la Neuve. Actua como profesor na Universidad Catolica de Temuco – NEII/UCT. E-mail: rsalas@ucsh.cl.

tal proceso arrollador produce a nivel societal y ambiental. Lo que queda en evidencia es que la cuestión de la justicia y de la injusticia no son problemas teóricos, sino experiencias completamente vigentes – y presupone ciertamente la tensión entre inclusión-exclusión en el modo de configurar una sociedad y un mercado global en permanentes equilibrios precarios - y que muestran los elevados niveles de deterioro y costos asociados al despilfarro de la naturaleza en la actividad productiva a lo largo del planeta.

En este sentido la cuestión de la justicia, aunque relativa a las relaciones sociales implica una serie de experiencias de injusticia acerca del modo arrollador que el capitalismo tiene de entender lo social y de la falta de rigor en el cumplimiento de las exigencias ambientales. En este sentido, la ponencia quiere reflexionar tanto acerca de los sufrimientos y dolores de las personas como del deterioro del equilibrio de los sistemas que aseguran que tengamos un planeta donde la vida puede perdurar por muchos siglos más. La ponencia postulará tres afirmaciones fundamentales: a) que el debate actual acerca de la justicia permite proponer una óptica contextual de la justicia; b) que la justicia contextual permite recoger la experiencias de los sujetos y de las comunidades de vida; y c) que el reconocimiento de las comunidades de vida y sus experiencias de relación con el entorno vital son la base de una comprensión de la justicia situada, y que puede ser universalizada.

Al asumir las “experiencias” vividas y sufridas por personas y comunidades de vida así como por las trágicas situaciones que afectan a los sistemas ecológicos se plantean nuevas cuestiones a las antiguas y nuevas formas de justicia. Hoy frente a las complejas desigualdades en la distribución de las consecuencias del orden global, en el cruce de lo natural y de lo social, en ambos se plantean situaciones de gran precariedad, y que hacen vulnerables a los seres humanos y a la naturaleza. En este marco general, es preciso partir de las experiencias de las “injusticias” resentidas y sufridas en las vidas humanas mismas y en especial considerando los “daños” de los cuerpos y del deterioro de la vida natural. Lo que nos interesa aquí entonces son las experiencias de injusticias que viven sobre todo las sociedades del sur, que se entiende por cierto, que no son sólo económicas, sino que refieren a todas sus dimensiones sociales y culturales para el conjunto de los seres humanos y también de los ecosistemas naturales que se entraban en los respectivos contextos socio-históricos, las que predefinen un planteo conceptual acerca de la “justicia intercultural” no sólo válida para sujetos y comunidades humanas sino para los seres vivos de

los que dependen en buena parte de las posibilidades de proyectar la vida humana en el planeta².

Nuevas preguntas desde tal noción de la justicia intercultural surgen en esta crisis social y ecológica que surgen desde las estructuraciones económicas del capitalismo global: ¿Cómo reconstruir una “sociedad justa”, por ejemplo, cuando las permanentes recesiones, llevan a perder decenas de millones de empleos en cada país destruyendo posibilidades de vida más humana?, ¿cómo en estos contextos de aumento de pobreza se pueden asumir los enormes desafíos ambientales?, ¿las consecuencias que afectan a un modelo económico injusto en lo social e insustentable en el plano de los recursos naturales cómo se concilian con las exigencias éticas y políticas de algo justo para todo el planeta? ¿Cómo los países pobres pueden defender una mirada universal de la ecología frente a tantas situaciones injustas particulares definidas por las acciones de las grandes multinacionales de los países poderosos? Y desde un punto de vista filosófico y político ¿es posible que las ciencias sociales y ambientales puedan ajustar sus ópticas de análisis para cuestionar los modelos económicos irresponsables en lo ambiental y en lo social, y en particular con la actual ideología neoliberal, que ha predominado en estos “tiempos de globalización y exclusión”? ¿Es posible por último elaborar una concepción de la justicia que responda a ambos requerimientos en lo relativo a la sociedad y a la naturaleza?

Esta situación mundial es la que me parece que ha sido pensada y donde encontramos los aportes significativos en el proyecto de una ética aplicada, realizado por colegas como Ricardo Maliandi y Dorando Michelini en Argentina y Jovino Pizzi y Sirio López en Brasil, y Enrique Dussel y Forner-Betancourt. Cada uno de ellos ha pensado las injusticias sociales en América Latina en el marco de la rica tradición de la ética del discurso y del pensamiento cristiano, buscando fórmulas y estrategias para responder, ética y políticamente, a estas experiencias latinoamericanas de injusticia e inequidad.

Queremos sostener entonces que existe una gran convergencia entre varias de estas ideas y las que he desarrollado acerca de la justicia intercultural de cara a la problemática social y ambiental. Aquí partiré desde una óptica de la experiencia social, en la que quisiera encontrar un camino para avanzar en la formulación filosófica del “principio de justicia”. En nuestros itinerarios reflexivos de estos años, nos encontramos en primer lugar, con situaciones

² MICHELINI, Dorando. *Justicia Intercultural, en Globalización, Interculturalidad y Exclusión*. Ensayos ético-Políticos. Río Cuarto: Ediciones del Icala, 2002, p. 214.

socio-económicas y cultural-ambientales donde los sujetos y las comunidades de vida hacen la experiencia de lo injusto, de ser injustamente tratados, de enfrentarse a una asimetría en las relaciones de reconocimiento, y desde estas “convicciones íntimas” se abren un proceso de reflexión³ de defensa de su medio ambiente y de las condiciones de vida sustentable. Si esto es definitivamente así en muchos contextos latinoamericanos de vida, ¿no sería preciso reformular la problemática y pensar la articulación del principio racional a través de unas experiencias socio-culturales mucho más densas, de modo que justicia e injusticia aparezcan siendo siempre parte de un tenso conjunto de experiencias y realidades sociales y de conflictivas interrelaciones personales, sociales e internacionales?⁴

En segundo lugar, en este nuevo planteo teórico, es preciso ir más allá de la mera oposición conceptual de los contextos en que se ubican las experiencias humanas y los principios racionales que nos interesan a los filósofos. Aquí, es relevante el aporte de la sociología crítica de B. de Sousa Santos, quien da efectivamente cuenta en sus obras, de la enorme complejidad de los procesos inherentes a la globalización hegemónica, y al mismo tiempo, de la rica dinámica de experiencias alternativas y plurales presentes en los movimientos socio-económicos y culturales anti-hegemónicos en los países periféricos de América Latina, África y Asia, de aquello que uno de sus libros denomina, sin más, como el *Sur*. Entendemos aquí siguiendo este autor, el *Sur* como aquella singular metáfora que identifica al sufrimiento que ha padecido el ser humano bajo el sistema capitalista globalizado⁵, y en este sentido, asumimos que el sufrimiento de la injusticia es la experiencia social previa a la reformulación del principio filosófico de la justicia, y que a la vez releída como deterioro y daño estructural de la naturaleza exige un análisis de las obligaciones y deberes que tenemos los seres humanos frente a ella.

Nuestra hipótesis de trabajo es que para dar cuenta de este movimiento “injusticia-justicia” desde el conocimiento desde el sur, es relevante entender las experiencias de inequidades, desigualdades que atraviesan hoy el actual

³ Cf. UNESCO. Justicia, Igualdad y Equidad, J.C. Tealdi (Ed.). En: *Diccionario latinoamericano de Bioética*. Bogotá: UNESCO. U.N. de Colombia, 2008, p. 372.

⁴ Cf. Esta mirada latinoamericana se puede seguir en mi artículo: Normatividad, ética, y concepciones solidarias de la justicia en Van Parijs. En: FIGUEROA, M. & MICHELINI, D. (Comps.). *Filosofía y Solidaridad*. Santiago: Ediciones U.A. Hurtado, 2007, p. 199-224.

⁵ Cf. SANTOS, Boaventura de Sousa. *Conocer desde el Sur*. Para una cultura política emancipatoria. Lima: Fondo editorial UNMSM, 2006, p. 29.

“orden mundial”, y donde queda en evidencia la limitación de la teorías políticas: la liberal y la cosmopolita. La primera cuestiona la idea de comunidad que las tradiciones contextuales afirman hasta el día de hoy; y una teoría política cosmopolita hace primar el momento estructural de la sociedad por sobre la comunidad. Sostenemos que aunque la forma correcta de conceptualizar el par «justicia e injusticia» relativa a los cambios y a las desregulaciones normativas de la globalización -que opera hasta hoy eminentemente con reglas fácticas definidas por los intereses de los grandes conglomerados mundiales-, nos obliga a redefinir de otro modo una universalidad «crítica».

En esta ponencia queremos seguir reelaborando la hipótesis del vínculo entre el momento deontológico (universal) y el momento de las costumbres (contextual) para señalar que no hay un quiebre o desgarramiento y eso se lo puede demostrar en los diversos procesos conocidos de emancipación en pos de mayor justicia social o ambiental, por lo que se hace posible abogar por una traductibilidad de la noción de justicia a nivel mundial. Si esta hipótesis es correcta - lo que remite a un modo particular de ser, de valorar y del hacer humanos que conforma parte del *humus* de nuestras culturas mestizas - se requiere desarrollar una propuesta intercultural de la justicia como parte de una búsqueda teórica de la necesaria universalidad de una idea de normatividad que asegure la posibilidad de una nueva concepción de la justicia que responda a las exigencias de la humanidad y de un planeta sustentable para todos.

Para dialogar entre una teoría contextual y una teoría procedimental de la justicia

La valenciana Adela Cortina ha demostrado, desde una inspiración general en la filosofía apeliana, pero de un modo matizado, que la noción de justicia debe ser redefinida en el marco de una ética intercultural ya que al no ser ella compartida por todos los ciudadanos surgen problemas para las instituciones que no generan adhesión⁶. Esto plantea nuevas observaciones acerca de los problemas de la justicia en las sociedades pluralistas, lo que la conduce a precisar el modo de organizar la convivencia en esos diferentes proyectos. La tesis de Cortina y de quienes siguen esta perspectiva es plausible en cuanto aboga por la idea de una sociedad moralmente pluralista, que sería aquella donde sus diversos

⁶ Cf. CORTINA, A. *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza, 1999, p. 27.

grupos, aunque no compartan los diversos proyectos de vida feliz, adoptarían ciertos mínimos compartidos por todos. Ella lo expresa de este modo: «yo he preferido acuñar las expresiones “éticas de mínimos” o “ética mínima” para los valores comúnmente compartidos, y ética de máximos para los proyectos completos de vida feliz (...) las sociedades pluralistas y multiculturales deben tener buen cuidado en articular máximos y mínimos de modo que no queden atropellada la justicia ni se pierdan las ofertas de felicidad»⁷. Esta indicación final relativa a una articulación cuidadosa, es interesante pues permite tener, en una sociedad multicultural una distinción entre máximos y mínimos, pero donde ya no es posible separar nítidamente lo que es bueno y lo que es justo en los propios mundos de vida. La cuestión central sigue siendo la intersección entre el mínimo que no debe ser atropellado y lo bueno que continúa siendo propuesto.

Esta articulación sugerida por Cortina comparte lo básico de lo que nos parece que está en el trasfondo de las propuestas éticas latinoamericanas elaboradas en vistas a responder a los contextos de segregación y exclusión social y de destrucción sistemática del medio ambiente que caracterizan a los países nuestros. Michelini observa un elemento común de estas éticas, es que ellas: “avanzan hacia los problemas concretos y hacia una transformación de la realidad histórica”. En su breve artículo: “Justicia analéctica y equidad discursiva”. Parte indicando que la injusticia es un “fenómeno que caracteriza la convivencia humana en general a lo largo de la historia”⁸, pero al mismo tiempo insiste que, desde el punto de vista filosófico, “los ensayos de justificación e institucionalización de la justicia tiene también una larga historia”⁹. Estas dos indicaciones son preciosas porque se trata, tanto en el caso de las experiencias sociales como en el caso de la justificación racional, de una historia dinámica de la humanidad. En este sentido, se trata de asumir un pensar histórico y partir de los condicionamientos hallados, en palabras de Michelini, no podemos nunca *partir de cero*.

Lo que aparece interesante en este planteo histórico, es que en este modo de entender la ética de discurso se “pretende renovar convincentemente el poder crítico reflexivo de la tradición greco-occidental y fundamentar así una comprensión de la justicia a partir de la idea de la autorrealización humana concebida como proceso comunicativo en el que el *logos* tiene una singular

⁷ MICHELINI, Dorando. *Justicia Intercultural*, en *Globalización, Interculturalidad y Exclusión*. Ensayos ético-Políticos. 2002, p. 28.

⁸ MICHELINI, 2002, p. 179.

⁹ MICHELINI, 2002, p. 179.

relevancia”¹⁰. En este sentido, toda búsqueda humana está arraigada en la propia historicidad y cultura. De este modo, la universalidad es siempre parte del trabajo mismo de la razón para pasar de la facticidad a la validez: “La pretensión de validez universal implícita en los principios ideales racionales representan no solo un desafío permanente para todas las realizaciones concretas y un criterio para juzgarlas respecto de su sentido y de su validez intersubjetiva, sino también una chance para el aseguramiento de su propia realización”¹¹.

Si es preciso pasar por el logos para descubrir el sentido de la realidad histórica, es porque se necesita siempre una crítica racional que asegure que las experiencias y valores de las sociedades concretas no queden definidas solo por la tradición y la autoridad:

Esta pretensión de universalidad representa una instancia de crítica para las sociedades tradicionales, cuyo ordenamiento social, político y jurídico no descansa en principios racionales – obtenidos por procedimientos legitimados intersubjetivamente – sino en la tradición o en la autoridad”¹².

La interpretación de Michelini es muy clara respecto de las posibilidades de la ética del discurso en tanto “justicia intercultural”, lo que implica tensionar e integrar esa dimensión histórica con una dimensión argumentativa, con la que nosotros estamos plenamente de acuerdo. En sus propias palabras: “Una teoría actual de la justicia tendría que poder satisfacer, al menos, tanto los planteos relacionados con el problema de la fundamentación normativa de la justicia como con la exigencia de una articulación adecuada entre justicia y contexto”¹³.

Estas ideas responden hoy en día a estos nuevos problemas teóricos y prácticos de la justicia en sociedades multiculturales. Esta discusión es plenamente convergente con la tesis central planteada en nuestro libro *Ética Intercultural*¹⁴. Empero esta discusión conlleva unas dificultades donde Michelini arguye que se puede plantear y defender a partir de la ética del discurso y que ella puede aportar ideas para entregar una solución a la problematización de la justicia y a su articulación entre la dimensión contextual y la universal. He sostenido en este mismo libro mencionado, que la ética del discurso es un aporte insustituible para entender el modo necesario de la argumentación, pero donde

¹⁰ MICHELINI, Dorando. *Justicia Intercultural, en Globalización, Interculturalidad y Exclusión*. Ensayos ético-Políticos. 2002, p. 182.

¹¹ MICHELINI, 2002, p. 190.

¹² MICHELINI, 2002, p. 193.

¹³ MICHELINI, 2002, p. 215.

¹⁴ SALAS, R. *Ética Intercultural*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH, 2003.

el modo de articulación, al menos en el modo como lo piensa Apel, no responde a las enormes dificultades para dar cuenta cómo de las experiencias humanas basadas en relaciones asimétricas podemos introducirnos hacia el proceso de racionalización, tal como lo indica el proyecto de una filosofía intercultural.

[...] la filosofía intercultural propone rehacer la historia de la razón (filosófica) desde la relectura de esos procesos y de esas prácticas contextuales porque entiende que son el lugar donde se van cristalizando los modos en que el género humano aprende a dar razón de su situación en un universo concreto (dimensión contextual) y a razonar, con las razones de los otros, sobre lo que mejor conviene a todos para realizar en todos los contextos la humanidad de todos (dimensión universalizante)¹⁵.

En este sentido, la justificación de la subjetividad del individuo no se puede hacer desde sí mismo, sino desde una práctica relacional, éste es un principio práctico relacional “[...] donde cada uno se hace sujeto mediante, y sólo mediante, la práctica de la justicia. *Sujeto no es el autojustificado sino el justo*”¹⁶.

Lo esencial del punto en discusión entonces es cuestionar la teoría procedimental de la justicia ya que al no partir de principios materiales - que es un problema inevitable del formalismo - sólo puede aspirar a construir “escenas hipotéticas irresolubles, que deberán corregirse siempre para intentar recuperar paso a paso, pero nunca adecuadamente la materialidad negada en el origen”¹⁷. En este sentido, la interpretación de Dussel es que dicha elaboración aparece traspasada por los intereses implícitos de una opulenta sociedad del norte, multicultural y liberal, que no cuestiona los presupuestos sobre los que se funda las asimetrías que afectan a los sujetos de otros contextos: personas, grupos, sociedades del sur. La dificultad de esta tesis procedimental de la justicia es que ella es puramente formal y no logran articular las dimensiones de la vida real, que están asociadas a la economía. Nos dice a este respecto Dussel:

[...] se trata de un estudio de la justicia formal, ya que ‘nuestro tema es el de la teoría de la justicia, no el de la economía’. Por nuestra parte opinamos que la ética, en su sentido integral exige un concepto fuerte de justicia - no meramente formal - y por ende incluye igualmente una filosofía de la economía, en su sentido fundamental (como filosofía práctico-tecnológica)¹⁸.

¹⁵ FORNET-BETANCOURT, R. *Culturas y Poder*. Interacción y asimetrías entre las culturas en el contexto de la globalización. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2003, p. 16.

¹⁶ FORNET-BETANCOURT, 2003, p. 316.

¹⁷ DUSSEL, E. *Ética de la Globalización en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998, p. 174-175.

¹⁸ DUSSEL, 1998, p. 180.

Se podría retomar la crítica apeliana al formalismo rawlsiano indicando que esta teoría débil de la justicia no es capaz de dar cuenta de las exigencias de una justicia global de los millones de pobres del Tercer Mundo, que exigen un orden político que establezca un orden justo de ley y economía. Respecto de las últimas tesis comprensivas de Rawls acerca de los bienes, señala Dussel que el intento de ir más allá de la sociedad liberal norteamericano no es tampoco exitoso. A partir de estas reflexiones críticas Dussel alude cada vez más a una versión de los principios éticos que se basan en la exterioridad no sólo como respeto por el excluido y el pobre, sino como respeto por la diferencia. En este sentido, aunque lo tematiza tímidamente, él aboga por el reconocimiento de los derechos de las culturas no hegemónicas a cuestionar el sistema-mundo y a toda expresión de la totalidad hegemonzante.

En este plano, el aporte principal de nuestros colegas citados que consideran los procedimientos de universalización para dar cuenta de las difíciles y permanentes asimetrías de los mundos de vida, que son propias de la historia de Nuestra América. En la actualidad además ellas se ven acrecentadas por la tensión entre inclusión-exclusión que trae consigo esta nueva crisis del capitalismo financiero, y que agregará mucho más dolor y sufrimiento en el sur que los ya vividos producto de formas exasperantes de injusticia generalizada. La incorporación de los procedimientos de “universalización” permite demostrar que una teoría filosófica, que insista en la ruptura radical entre las reglas definidas por las tradiciones contextuales - que afirman la identidad del individuo en una comunidad - y los principios valórico -normativos que dan cuenta de la crítica de la globalización a nombre de un universal no-fáctico, definen de otro modo la universalidad de un principio de justicia: principio de liberación, pero no se logra sostener exclusivamente por las razones entregadas por Dussel, sino que implica reconsiderar las observaciones contextuales propuestas por el principio de subjetividad de Fernet-Betancourt. En síntesis, es preciso resituar ambos enfoques, lo que conlleva un re-ajuste del problema de la justicia intercultural en el pensamiento latinoamericano.

La injusticia y la justicia en el debate ético-político de una ecología latinoamericana.

La primera cuestión que habría que plantearse en un tipo de justicia contextual que responda al pensamiento ambiental latinoamericano es su vínculo con la cuestión ética. Siguiendo a G. Kerber¹⁹ se puede afirmar que “La crisis

¹⁹ Ver Artículo: Ecología, en Pensamiento Crítico Latinoamericano. Tomo I.

ambiental y la ecología latinoamericana plantean no sólo cuestionamientos o desafíos. También muestran un camino práctico que hace su aporte a la filosofía”. En este sentido, los planteos acerca de la justicia entran en diálogo entre la ecología latinoamericana, la ecología social y la ecología profunda del Norte en cuanto suponen un campo multidisciplinario. Para hacer este diálogo es menester reconocer que en filosofía contemporánea el desmontaje de la idea de la racionalidad moderna²⁰. La crisis en la que vivimos hoy no es solo una crisis de un modo económico de producción capitalista que no es sustentable, sino que se enraíza en un tipo de filosofía racionalista que ha legitimado un determinado tipo de racionalidad y presupone la primacía del sujeto, y cuestiona seriamente las posibilidades de proponer una relación intersubjetiva, no solo con los otros sino también con el entorno social y la naturaleza.

Como lo indica Leff: “La problemática ambiental aparece como una crítica de una racionalidad económica prevaleciente y a los estilos de desarrollo dominantes; de esta forma implica el cuestionamiento del conocimiento que se ha venido produciendo y legitimando en ese proceso histórico”²¹. Las ideas éticas del medio ambiente y de la ecología contienen una ácida crítica no solo al campo tecno-científico que comprende e interviene los territorios, sino sobre todo de un modo de comprender las ciencias en la modernidad separándolas entre ciencias de la naturaleza y ciencias sociales. En este sentido, todos los esfuerzos que se hacen por demostrar las limitaciones de tal tipología de la ciencias chocan contra ese imaginario que la racionalidad científica bifurcada en la realidad es la única que puede entregar la solución a esta precariedad del capitalismo actual. Pero esto no es así, la crisis medioambiental y los profundos desafíos de la ecología obligan a repensar las ciencias en un nuevo proyecto de superación de una racionalidad instrumental. Como reitera Leff se trata de bosquejar una nueva racionalidad:

La construcción de una racionalidad ambiental es un proceso político y social que pasa por la confrontación y concertación de intereses opuestos, por la reorientación de tendencias (dinámica poblacional, racionalidad del crecimiento económico, patrones tecnológicos y barreras institucionales); por la creación de nuevas formas de organización productiva, la innovación de nuevos métodos de investigación, y la producción de nuevos conceptos y conocimientos²².

²⁰ Esto lo analiza en mi trabajo: *Saberes y Sociedad del conocimiento. Una perspectiva intercultural de la ética y del medioambiente*, en *El desafío del conocimiento para América Latina*. Santiago: Ediciones IDEA, 2010, p. 285-301.

²¹ LEFF, E. (Comp.) *Ciencias sociales y formación ambiental*. Barcelona: Gedisa, 1994, p. 14.

²² LEFF, 1994, p. 20.

Esto tiene serias consecuencias no solo para las ciencias exactas sino también para las ciencias aplicadas, y sobre todo para las ciencias sociales. Nunca antes surgieron tensiones y contradicciones tan fuertes entre las elites gubernamentales y empresariales y los movimientos indígenas y ecológicos; hemos tomado como sociedades una mayor conciencia de los riesgos y límites que son parte de una sociedad del conocimiento y de su accionar tecnológico. Esto conlleva un nuevo modo de criticar las ciencias sociales en vistas a profundizar los procesos sociales y políticos del medio ambiente:

La rigidez y el apriorismo de la ciencia social, impiden captar la causalidad sociológica de los problemas ambientales y los procesos de cambio social que están en germen en la ética y en los objetivos del movimiento ambientalista, obstaculizando una praxeología que oriente el movimiento ambiental hacia la construcción de una racionalidad social²³.

En este sentido, los proyectos gubernamentales y empresariales que explicitan una responsabilidad social, en la mayor parte de los casos, es un recurrimiento que esconde la lógica de lo Mismo, y no permite afirmar el valor de la Otredad²⁴. El conocimiento de la naturaleza ha ido quedando al descubierto cada vez más, como lo considera el pensamiento crítico, que el predominio que asume la ciencia y tecnología en estas últimas décadas no están dadas por la aplicación del orden operatorio, sino por aspectos que provienen en muchos casos externamente a la ciencia y la técnica, y que aluden a la mera utilidad y al craso pragmatismo. En contraposición la preocupación por la vida práctica y por el cuidado de la naturaleza aparecen derivados de los conocimientos subjetivos en sociedades modernas que no aceptan cientifizarse. Basta simplemente ver como se usan los resultados de los estudios de impactos ambientales para observar las implicancias económicas, políticas y sociales de un determinado uso de la ciencia.

En síntesis, tal como lo indican las apreciaciones de Leff y Kerber, el pensamiento ambiental requiere repensar de un modo mucho más radical la crítica de la racionalidad moderna, y elaborar una nueva racionalidad ambiental que implica entender la complejidad en todo su conjunto: la interdependencia de las crisis; la vinculación de la crisis ambiental con el modelo de desarrollo; la importancia de la consideración ética de la cuestión; la relevancia de la praxis;

²³ LEFF, E. (Comp.). *Ciencias sociales y formación ambiental*. Barcelona: Gedisa, 1994, p. 22-23.

²⁴ Cf. mi artículo: Intersubjetividad, Memoria y Reconocimiento. Perspectivas interculturales de la ética y del medioambiente. En: *Revista brasileira Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 23, 2011, p. 11-23.

la recuperación de la dimensión utópica; y la referencia a los saberes y a los estilos de comunión indígenas.

Para entregar estos elementos o criterios para reconstruir nuevas prácticas ecoéticas es preciso avanzar en una propuesta ética y política acerca de la justicia. A mi parecer, este modo cientificista o anticientificista no responde aún a toda la complejidad ética y medioambiental de la tecnociencia, y quedan solamente como formas culturales de intelectuales y/p académicos que resisten comprender la dinámica y el movimiento de la racionalidad contextualizada. Por ello para concluir haremos algunas referencias a esta nueva racionalidad que debiera inspirar el pensamiento ambiental.

Como ya hemos indicado no se trata hoy de concentrarse solamente en la crítica de la forma tecnocientífica del saber, sino claramente en un cuestionamiento ético de los enclaves socio-políticos y económicos de las hegemónicas sociedades occidentales que reiteran el mismo decurso de un proyecto moderno de intervención que no admite la alteridad y consagra la violencia. De cierto modo, existe necesariamente un lazo indesmentible entre la ciencia y la ideología que traspasa todas las sociedades del conocimiento y las prácticas de homogenización que lleva adelante el modelo actual de desarrollo y su modo unilateral de asumir los territorios desconociendo el modo de los sujetos que los habitan.

Esta visión de una ética que se abre a la interpelación del otro, no tiene el sentido de una ética definida en términos funcionales con el actual modelo de desarrollo. Se trata más bien de una ética de la responsabilidad de aquéllos que no tienen el poder y que son frágiles y vulnerables frente a una concepción totalizadora de lo tecnológico. Hoy la ecoética vuelve problemática este modo de entender tal reducción de la racionalidad. Como señala acertadamente Leff: “La construcción de una racionalidad ambiental implica transformaciones de los conceptos y métodos de diversas ciencias y campos disciplinarios del saber, en los sistemas de valores y las creencias de diversos grupos sociales”²⁵. Como lo señala Leff:

La construcción de una racionalidad instrumental implica la realización de una utopía. Sin embargo, ésta no es la materialización de principios ideales abstractos, sino que emerge como un proyecto social de respuesta a otra racionalidad que ha tenido su periodo histórico de construcción, de legitimación, de institucionalización y de tecnologización²⁶.

²⁵ LEFF, E. (Comp.). *Ciencias sociales y formación ambiental*. Barcelona: Gedisa, 1994, p. 51.

²⁶ LEFF, 1994, p. 46.

Consideraciones finales

La manera de caracterizar la cultura de dominación, marginación, exclusión y de violencia que forma parte de la vida de los muchos segmentos de la sociedad establece estos dos modos de abordaje que condiciona el enfoque para entender los problemas estructurales de la desigualdad e injusticia característicos de los países nuestros. Desde un *análisis crítico* se hace patente que los supuestos aspectos «irracionales» de la violencia y sus diversas implicancias suponen determinadas estructuras y prácticas que legitiman la inequidad y la discriminación que son parte constitutiva de nuestras sociedades. Pero un *análisis cultural* define esta permanente conflictividad presente en el choque de minorías étnicas, sociedades y culturas disímiles a partir de la configuración de matrices de sentido que permiten esbozar más allá de la injusticia formas solidarias de paliar lo inequitativo, y que abre la posibilidad a diálogos interculturales.

En las formas de interacción étnica, en los mestizajes y los modos distintos del sincretismo cultural que caracterizan a las culturas de nuestros países no sólo encontramos una historia de dominación colonial, sino que encontramos formas de convivencia humanas que crecen en medio de tales contextos. Para algunos son expresiones de una asimetría estructural, para otros son parte de una historia de emancipación y de superación de las asimetrías y discriminaciones. Empero, lo que no se dice es que tales experiencias de injusticia empujan el modo particular de exigir la justicia en estos espacios a-simétricos. Los indígenas y los esclavos negros no han tenido que esperar a los pensadores sociales para iniciar una “lucha por el reconocimiento”. El espíritu crítico se ha ido abriendo siempre espacio en medios de las luchas de emancipación y del reconocimiento, es decir son las experiencias sociales las que permiten definir ideales compartidos de justicia, que permanece como una «reconquista» social y cultural. La injusticia es entonces parte de una experiencia social que brota desde siempre desde los contextos de vida, al igual que la reflexión y la crítica. El asunto es reconocer que la plenitud reflexiva de la experiencia no se puede dar sin tener los niveles discursivos correspondientes.

La nueva perspectiva de una justicia intercultural que proponemos es claramente exigente ya que requiere dar cuenta de esta doble perspectiva. En su formulación explícita:

En síntesis, una reflexión filosófica latinoamericana no tiene que pensar la articulación entre universalidad y particularidad (singularidad, contextualidad, etc) como una alternativa. Sin universalidad, no hay posibilidad de elaborar un pensamiento auténticamente liberador; la universalidad tiene que ser comprendida, sin embargo, como una instancia que, lejos de ser elaborada a espaldas de la realidad histórico-social, permite y facilita una reconfiguración contextualizada y no excluyente de las diferencias²⁷.

Pero tal plataforma analítica emancipadora necesita dar cuenta de la historia de la conflictividad de cinco siglos y que permanece hasta hoy entre nosotros. Esta es una conflictividad propia de nuestros contextos históricos que presupone una noción de justicia que no es sólo un litigio de bienes, sino de modos de establecer lo mínimo que requiere cualquier persona, y por ello la elaboración de criterios y principios.

Si éste es un rasgo inherente de los tejidos interculturales de ser atravesados por una permanente «dialéctica de la negación» del otro (del negro, del indio, de la mujer, etc) esto quiere decir que la teoría de la justicia no puede suponer una mirada neutra acerca de la discriminación presente en nuestras historias mestizas, indígenas y afroamericanas, y un planteo universal. El conflicto no es sólo luchas por recursos y reconocimientos, sino una lucha permanente por definir los mínimos que permitan resolver esta crónica condición desigual. Sugerir una “justicia intercultural” no es entonces sólo parte de un momento particular fortalecido por la globalización hegemónica, sino que es un esfuerzo por dar cuenta del pasado ético-político de las últimas décadas, y que se proyecta dramáticamente en la casi totalidad de los mundos de vida de nuestro sub-continente.

Iniciamos nuestra reflexión, además, refiriendo a la experiencia social de la injusticia en una situación de crisis, y que es probable que en el colapso actual del capitalismo financiero, que se ha hecho público en estos últimos meses, sus consecuencias se amplificarán sin lugar a dudas gradualmente a millones de personas y sus impactos ecológicos se prolongarán por años. El modo de articular dichas experiencias de injusticia y los principios universales me parece relevante, porque mientras el discurso dominante destaca simplemente los ajustes estructurales, la asunción de las pérdidas, no existe la misma consideración acerca de los sufrimientos de las personas y de las comunidades de vida. Al volver de nuevo la experiencia vivida como un tema central a los debates específi-

²⁷ MICHELINI, D. Universalismo – Particularismo. En: *Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH, 2005, p. 1029.

cos tanto de la ética filosófica y la sociedad global como de las éticas aplicadas a los “negocios”, volvemos a insistir en las vivencias de los propios sujetos, y recuperar el principio de subjetividad de Fornet-Betancourt.

Los análisis éticos cabe reconocer no fueron suficientemente atentos a la complejidad de los modos de irracionalidad presentes en estos asuntos de las altas finanzas de las economías poderosas del Norte, nunca se llegó a poner en dudas seriamente el seguimiento de las normas financieras por las mismas, a excepción de la propuesta lúcida de Hinkelammert. Cómo pensar transgresión, irresponsabilidad, y cinismo en estos contextos de pérdida de confianzas, pero donde en realidad se está jugando con la vida misma de millones de personas. Para un principio de liberación las grandes problemáticas evocadas no sólo refieren a los valores asociados a pérdidas multimillonarias productos de “juegos” especulativos, ni al sentido de responsabilidad de grandes corporaciones multinacionales, ni tampoco al auto-control de los entes fiscalizadores de dichas inversiones. Lo que se vuelve especialmente relevante en una óptica de emancipación, es el sentido ético de la vida que esconden estas dolorosas experiencias sociales de millones de desempleados, de pobres de estudiantes sin futuro, es decir cuando se trata de introducir los cambios necesarios para que responda a la desigualdades al interior de la sociedad global.

Para formular una hermenéutica latinoamericana de la justicia se exige establecer un vínculo fuerte entre el momento deontológico (universal) y el momento de las costumbres (contextual), lo que implica no justificar su quiebre, ni hacerse proclive a los eventuales desgarramiento, que surjan de los modos específicos de articulación de cada uno de estos momentos. Por tanto asumiendo la convergencia y divergencia, concedemos en este diálogo amical que un modo de concebir la “justicia intercultural” necesita asumir el ser, el valorar y el hacer humanos que conforma parte de los humus de las culturas mestizas en vistas a generar espacios de argumentación que conduzcan a la validación de los principios; este modo es el único que puede asumir una propuesta consistente de una justicia intercultural que responda a los conflictos antiguos y nacientes, a las viejas y nuevas asimetrías. En ambos casos, concordamos en lo esencial ya que se busca la necesaria articulación entre contextualidad y universalidad en vistas a una nueva humanidad justa y en un medio ambiente plenamente sustentable.

Towards an intercultural justice for social recognition and a sustainable environment

Abstract

The development of global capitalism unleashed relentless impact on nature, ignoring the characteristics of its structure as a living system requirement. So, we return to the question of social justice and a sustainable environment defined purpose advance criticism of unbridled advance to avoid the huge injustices that such sweeping process produces a societal and environmental level. He also concluded that “ intercultural justice “ need to assume the being, the value and the human make up part of the humus of mestizo cultures in order to generate spaces of argument leading to the validation principles; seeking the necessary coordination between contextuality and universality in view of a new humanity and just half fully sustainable environment.

Keywords: Intercultural Justice. Social justice. Sustainable environment.

Referencias

- ASTRAIN, Ricardo Salas. Normatividad, ética, y concepciones solidarias de la justicia en Van Parijs. En: FIGUEROA, M.; Michelini D. (Comps.). *Filosofía y Solidaridad*. Santiago: Ediciones U. A. Hurtado, 2007.
- _____. Saberes y Sociedad del conocimiento. Una perspectiva intercultural de la ética y del medioambiente. En: *El desafío del conocimiento para América Latina*. Santiago: Ediciones IDEA, 2010.
- _____. Intersubjetividad, Memoria y Reconocimiento. Perspectivas interculturales de la ética y del medioambiente. En: *Revista Brasileira Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 23, 2011, p. 11-23.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*. Lima; Fondo editorial UNMSM, 2006.
- CORTINA, A. *Ciudadanos del mundo*. Madrid, Alianza, 1999.
- DUSSEL, E. *Ética de la Globalización en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.
- FORNET-BETANCOURT, R. *Culturas y Poder*. Interacción y asimetrías entre las culturas en el contexto de la globalización. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003.
- LEFF, E. (Comp.). *Ciencias sociales y formación ambiental*. Barcelona : Gedisa, 1994.
- MICHELINI, Dorando. Justicia Intercultural. En: *Globalización, Interculturalidad y Exclusión. Ensayos ético-Políticos*. Río Cuarto: Ediciones del Icala, 2002.
- _____. Universalismo – Particularismo. En: *Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH, 2005.
- SALAS, R. *Ética Intercultural*. Santiago de Chile: Ediciones UCSH, 2003.
- UNESCO. Justicia, Igualdad y Equidad, J. C. Tealdi (Ed.). En: *Diccionario latinoamericano de Bioética*. Bogotá: UNESCO. U.N. de Colombia, 2008.