

Aportes hermenéuticos a una perspectiva latinoamericana de la justicia

Sobre el debate entre la ética de la liberación y la ética intercultural

RICARDO SALAS ASTRAIN
Universidad Católica Silva Henríquez (Chile)
rsalas@ucsh.cl

Resumen

En el marco de la herencia postkantiana se destaca un debate específico de la ética filosófica post-rawlsiana, en el que se releva la centralidad de una teoría procedimental de la justicia. En el presente artículo se presentan dos modos filosóficos latinoamericanos que han hecho aportes significativos en esta temática contextualizada de la justicia, a saber, el enfoque de una perspectiva liberadora y otro de tipo intercultural. El autor aboga por una interpretación que establezca en vez de una oposición forzada o de un eclecticismo perezoso, reconocer el lugar propio desde donde cada uno elabora su planteamiento, pero que exige restablecer el vínculo entre el sujeto, la comunidad y la sociedad, lo que conlleva asignar una atención a los procedimientos que surgen desde la virtualidad de contextos culturales asimétricos.

Palabras clave: teoría de la justicia, hermenéutica, filosofía latinoamericana.

Abstract

In the context of the post-Kantianism inheritance stands out a specific debate of post-rawlsianism philosophical ethics, in which the centrality of a procedural theory of justice is raised. The present article presents two Latin-American philosophical ways that have made significant contributions in this contextualized matter of justice, that is, the focus of a liberating perspective and another of the intercultural type. The author pleads for an interpretation that, instead of being a forced opposition or of a lazy eclecticism, recognizes its own place from where each one elaborates his position, but that also demands to re-establish the bond between the subject, the community and society, what bears to assign attention to the procedures that arise from the virtuality of asymmetric cultural contexts.

Key words: theory of the justice, hermeneutic, Latin American philosophy.

Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Profesor Titular del Departamento de Humanidades de la Universidad Católica Silva Henríquez. Entre sus principales libros cuentan *Lo sagrado y lo humano* (1996), *Ética Intercultural* (2003). Es el Coordinador Académico de los tres volúmenes sobre *Pensamiento Crítico Latinoamericano* (2005).

Recibido: 31/Julio/2006 ~ Aceptado: 29/Agosto/2006

1. Introducción

Una de las problemáticas relevantes del pensamiento político y ético latinoamericano actual se refiere a las posibilidades de asumir las exigencias teórico-prácticas de la justicia en contextos caracterizados en general por la injusticia y la desigualdad que caracterizan nuestras historias nacionales. Esto se acrecienta, al decir de algunos, por el proceso de globalización fáctica que favorece a unos y excluye a otros. Un análisis filosófico ya no sólo remite a una *teoría* de la justicia sino a una *praxis justa*, para dar cuenta de dichas asimetrías. La articulación de ambas parece hoy reconstituirse a partir de una serie de alternativas teóricas que en América Latina se vinculan especialmente con el modelo liberador y con el modelo intercultural; en ambos se colabora des-implicando las exigencias formales de la justicia desde la dinámica de los contextos conflictivos. Ambas perspectivas ético-políticas acerca de la superación de la negación y exclusión del otro, nos parecen que marcan el debate latinoamericano actual acerca del tema de la justicia referida a las formas asimétricas de vida.

En este artículo queremos presentar esquemáticamente esas dos propuestas en tensión, a saber, la de una ética de la liberación y la de una ética intercultural. La primera ha sido defendida por el filósofo argentino Enrique Dussel, en su libro *Ética de la Globalización en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998)¹ y la segunda ha sido desarrollada principalmente en la obra del filósofo cubano Raúl Fornet-Betancourt, particularmente en su *Transformación Intercultural de la Filosofía* (2001)². En este debate entre ambas perspectivas surge renovado el problema de la justicia ya no sólo como inequidad y exclusión hacia los pobres, sino como discriminación de las minorías y formas de vida segregadas. En este sentido, el planteamiento de la justicia aludiría no sólo a individuos excluidos, sino a una relación desigual entre comunidades de vida que ha sido constitutivo de nuestras historias.

En la actualidad, la cuestión de la justicia «intercultural» —que presupone ciertamente la tensión entre inclusión-exclusión en el marco de la globalización— permite mostrar que las desigualdades no son sólo económicas, sino también culturales. Nuestra hipótesis de trabajo es que el problema de la justicia analizado desde América Latina no requiere exagerar entre estos dos momentos: el individual y el comunitario. A

¹ E. DUSSEL: *Ética de la globalización en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta, Madrid 1998.

² R. FORNET-BETANCOURT: *Transformación Intercultural de la Filosofía*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2001.

nuestro entender no es correcta la teoría política liberal que cuestiona la idea de que las tradiciones contextuales afirmen la justa medida del individuo en una comunidad de vida; tampoco la idea contraria que viene de una teoría socialista cosmopolita que hace primar el momento estructural de la sociedad por sobre la comunidad. Creemos que la forma correcta de conceptualizar una idea de «justicia intercultural» relativa a los cambios normativos de la globalización —que opera hasta hoy eminentemente con reglas fácticas definidas por los intereses de los grandes conglomerados mundiales—, obliga a redefinir la universalidad «crítica» de un principio de liberación o de un principio de subjetividad a partir de las exigencias de la vida de todos los pueblos.

Esta hipótesis de trabajo destaca que entre el momento deontológico (universal) y el momento de las costumbres (contextual) no hay un desgarramiento y eso se puede demostrar en los diversos procesos de emancipación en pos de una sociedad justa, 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 humanidad. Se trataría de demostrar que esta experiencia histórica de la injusticia, de la desigualdad que surge en el histórico «encuentro-desencuentro» de lo humano en las disímiles formas de vida de América Latina todavía hay posibilidad de comprender a partir de un saber teórico situado, como el que exige la filosofía de la liberación y la filosofía intercultural, en el que la cuestión de la traductibilidad de la justicia se vuelve central.

2. Para dialogar con una teoría procedimental de la justicia

En la filosofía moral y política contemporánea se ha reconocido el impacto provocado por la *Teoría de la justicia* de Rawls³, en forma especial la respuesta fuerte y precisa que ella aporta a la cuestión de saber qué es una sociedad justa. Según Van Parijs, en esta obra definida por sus

³ Véase, J. RAWLS: *A Theory of Justice*. Oxford University Press, London and New York 1999 (Revised Edition). Un trabajo convergente con la crítica hermenéutica de las tesis de Rawls es el trabajo que acaba de publicar M. MAESSCHALCK: «Procéduralisme et herméneutique. Rawls et Habermas face à Ricoeur», en *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n° 123 (2006), que se puede consultar on-line: <http://www.cpd.r.ucl.ac.be/docTravail/MMcarnet123.pdf>.

célebres dos principios (que de hecho son tres), una sociedad justa es primero una sociedad cuyos miembros gozan plena e igualmente de los «derechos del hombre», más precisamente de un conjunto debidamente especificado de libertades fundamentales⁴. En seguida, es una sociedad de la cual se ha borrado toda forma de discriminación: en los límites impuestos por las libertades fundamentales —que impiden especialmente abolir la familia— todo debe ser hecho para que únicamente los talentos innatos puedan de manera legítima afectar las posibilidades de acceso a las diversas posiciones sociales. Por último, si en una sociedad justa pueden existir desigualdades económicas, esto sólo es aceptable a condición de que ellas permitan a los que ocupan las posiciones sociales menos ventajosas acceder durablemente a ventajas socioeconómicas más importantes. La justicia, en otros términos, no consiste ni en aumentar tanto como sea posible la suma de las ventajas socioeconómicas, ni en igualar tanto como sea posible la repartición, sino más bien en agrandar la parte más pequeña de manera constante y tan durablemente como sea posible.

Esta perspectiva supone una consideración procedimental de la justicia que ya se ha hecho clásica en el pensamiento político contemporáneo, la que plantea varios problemas que han sido discutidos por los filósofos ocupados de las cuestiones políticas, neopragmáticos y filósofos de Franckfurt, en especial Habermas y Apel⁵. Empero, es en especial la obra tardía de Rawls donde encontramos referencias más explícitas a lo que expresa abiertamente la idea de una «justicia intercultural», a saber, la convivencia plural con otros que no viven los mismos bienes; es lo que el Rawls tardío ha denominado «doctrinas comprensivas del bien». Estas indicaciones han generado asimismo otras discusiones relevantes sobre las distintas concepciones de lo que es una vida digna de ser vivida. Apel ha reaccionado contra estas ideas de justicia en una sociedad multicultural expresadas en el *Liberalismo político*⁶, en la medida que «resulta muy débil apelar al “sentido común” para lograr un fundamento último de justicia. Esto no es capaz de movilizar la

⁴ Véase, P. VAN PARIJS: *¿Qué es una sociedad justa?* Ariel, Barcelona 1993.

⁵ Véase, en especial, J. HABERMAS: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península, Barcelona 1998 y *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós, Barcelona 1998; K.-O. APEL: *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Taurus, Madrid 1985, *Estudios éticos*. Alfa, Barcelona 1986, y «¿Es adecuada, para la justicia global, la concepción política del consenso “superpuesto”?», en www.uca.edu.sv. Una síntesis de estas propuestas se encuentran en el libro de P. SALVAT: *El porvenir de la equidad*. LOM, Santiago de Chile 2001, capítulo III.

⁶ Véase, J. RAWLS: *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York 1993.

resistencia de una medida independiente contra el impacto de la propia tradición cultural, que goza, de todas maneras, de una prioridad genética en el preconocimiento propio de la vida del mundo»⁷. En otras palabras, la crítica apeliana a estas ideas rawlsianas que reconocen las diversas formas comprensivas del bien, es que ellas no permiten una justificación adecuada de la teoría de la justicia, y hunde la propuesta en los terrenos pantanosos de una doctrina comprensiva dependiente de la cultura. Es preciso indicar que en este punto Apel lleva la cuestión hacia su enfoque discursivo, es decir, que no hay una noción de justicia universal sin una justificación fuerte.

Adela Cortina ha mostrado, 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 adhesión⁸. 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 conocida de Cortina es abogar por la idea de una sociedad moralmente pluralista que es aquella donde sus diversos 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»⁹.

Esta indicación final relativa a una articulación sabia y cuidadosa, es interesante pues permite tener en mente que en una sociedad multicultural es posible hacer una distinción entre los máximos y los mínimos, pero donde ya no es posible separar nítidamente lo que es bueno y lo que es justo en los propios mundo de vida. La cuestión central es la intersección entre el mínimo que no debe ser atropellado y lo bueno que continúa siendo propuesto.

⁷ K.-O. APEL: «¿Es adecuada, para la justicia global, la concepción política del consenso “superpuesto”?», op. cit., 5-6.

⁸ Cfr. A. CORTINA: *Ciudadanos del mundo*. Alianza, Madrid 1999, 27.

⁹ Ibid., 28.

Esta sugerente articulación de Cortina comparte lo básico de lo que nos parece que está a la base de las dos propuestas éticas latinoamericanas elaboradas en vistas a responder a los contextos de segregación y exclusión que caracterizan a nuestros países. Requerimos responder hoy a nuevos problemas de la justicia en estas sociedades multiculturales, que no son sólo teóricos, sino también prácticos. Esta discusión que aparece en el Rawls tardío y en las actuales observaciones de Apel y Cortina, son convergentes con la tesis central planteada en un libro que titulamos *Ética Intercultural*¹⁰. Este debate conlleva una discusión mucho más precisa de la justicia contextual y las normas asimétricas de las comunidades de vida. Es aquí donde nos aparecen relevantes las propuestas que surgen en Dussel y Fernet-Betancourt por mencionar dos filósofos que han hecho aportes significativos acerca de las exigencias de la justicia en una edad de la globalización y de la exclusión.

3. La justicia intercultural en el debate ético-político latinoamericano

Es conocido que en la discusión reciente en América Latina, el pensamiento ético y político ha debatido frecuentemente acerca de las formas de dominación, exclusión y negación propios de las historias y culturas diversas de América Latina. En este debate intelectual ha surgido una fuerte controversia entre los filósofos críticos y los filósofos culturalistas. Reconociendo que en la forma de entender este debate existen muchos malos entendidos y caricaturas de las posiciones antagónicas, esta cuestión sigue perfilando la cuestión de la justicia. Este debate que se inicia en los años 70, se ha ido reduciendo en sus exageraciones y se ha matizado. Hoy cabría bosquejar dos tendencias que podrían graficarse en dos autores conocidos. Aníbal Quijano ha hecho reconocida la tesis de la estructura de dominación-conflicto en el orden cultural de las sociedades andinas¹¹, y que puede ser seguido en varios autores de la ética de la liberación como de la ética intercultural. También existe el otro planteamiento de autores que consideran que este diagnóstico cultural de la dominación no se puede extremar, así Scannone siguiendo a Apel, plantea que «la comunidad de comunicación es antropológica y éticamente anterior al conflicto, la opresión, la

¹⁰ R. SALAS: *Ética Intercultural*. Ediciones UCSH, Santiago de Chile 2003.

¹¹ A. QUIJANO: «Cultura y Dominación», en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, n° 1-2 (1972), 42ss.

marginación y la violencia»¹². Esta idea es seguida por autores que destacan una consideración hermenéutica a las tradiciones culturales y religiosas¹³.

La forma de caracterizar la cultura desde estas dos formas de abordaje condiciona el modo de entender los problemas estructurales de la desigualdad e injusticia característicos de nuestros países. Saber cómo se problematiza la noción de cultura es relevante para la discusión de una «justicia intercultural» ya que se juega en parte lo discutido por Apel contra Rawls, si partimos de una noción crítica que define claramente sus conceptos o si sostenemos una noción comprensiva de la cultura. 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. Pero un *análisis cultural* de esta permanente conflictividad presente en el choque de minorías étnicas, sociedades y culturas disímiles que han sido obligadas a «vivir en común» en nuestros países por 500 años deja patente que las culturas conforman matrices de sentido que permiten esbozar más allá de la injusticia formas solidarias de paliar lo inequitativo. En ambos casos, se trata de afirmar las bases y el apoyo entre iguales, pertenecientes a una comunidad de excluidos y víctimas, como algo característico de «lo humano». En nuestra opinión esto llevaría a reconocer que las formas de mestizaje y del sincretismo cultural que caracterizan a nuestros países no sólo son expresiones de una asimetría estructural, sino que son parte de una historia de emancipación y de superación de asimetrías y discriminaciones, de modo que la justicia en estos espacios a-simétricos se ha ido abriendo espacio en medio de las luchas de emancipación y reconocimiento, es decir, un ideal de justicia que permanece como una «reconquista» social y cultural permanente.

La nueva perspectiva de una justicia intercultural exige dar cuenta de esta doble perspectiva analítica de la conflictividad de cinco siglos y que permanece hasta hoy; ella no puede ser eliminada por una adscripción a-crítica al modelo de una sociedad liberal de tipo occidental, que toma acríticamente por prototipo un proyecto de una sociedad democrática y de un modo de entender los derechos humanos. Esta conflictividad propia de nuestras historias supone una noción de justicia que no es sólo un litigio de bienes, sino de modos de establecer lo mínimo que requiere cualquier persona. Si es un rasgo inherente de nuestros tejidos interculturales el ser atravesados por una permanente

¹² J. C. SCANNONE: «Aportes filosóficos para una teoría y práctica de las instituciones justas», en *Stromata* 3-4 (1994), 163.

¹³ R. SALAS: *Ética Intercultural*, op. cit., cap. 2.

«dialéctica de la negación» del otro (del negro, del indio, de la mujer) esto quiere decir que nuestra teoría de la justicia no puede suponer una mirada neutra acerca de la discriminación presente en nuestras historias mestizas, indígenas y afroamericanas. El conflicto probablemente no es sólo de luchas por recursos y reconocimientos, sino que ha sido una lucha permanente por definir los mínimos que permitan resolver esta condición desigual. Sugerir una «justicia intercultural» no es entonces sólo parte de un momento particular de lo que exige lo que se denomina como globalización, sino que es esfuerzo por dar cuenta del pasado político de las últimas décadas, y que se proyecta dramáticamente en la casi totalidad de los mundos de vida de nuestro sub-continente.

De acuerdo a estas apreciaciones histórico-culturales, nos parece que los postulados de la ética intercultural de Fonet-Betancourt es relevante porque ayuda a precisar la cuestión más interesante para reformular la idea de una justicia intercultural en cuanto considera la justicia asociada a la dinámica de los contextos sociales y culturales concretos, des-filosofando las terminologías racionales. Esta noción de justicia permitiría entender la cuestión valórico-normativa de la justicia ya no desde una oposición entre la universalidad o la particularidad de los valores humanos, sino que la instala desde los conflictos valórico-normativos en las sociedades mestizas latinoamericanas donde tiende a predominar una «lógica de la negación». Se trata de una perspectiva contextualizada de la acción humana, donde el otro/lo otro/los otros son excluidos e incluidos. En otro sentido, Dussel ha señalado que existe en todas las culturas latinoamericanas y en las otras culturas la afirmación de un principio que permita fundar las prácticas liberadoras, más allá de las propuestas de sentido y de acción inherentes a los contextos. Se trata de partir de la interpelación de las víctimas a los sistemas-mundo que a lo largo de la historia de la humanidad justifican la asimetría y la exclusión. Es una ética que no es esencialmente contextual, sino universal.

Veamos algunos aspectos más específicos de esta propuesta de Dussel y consideremos las eventuales divergencias que existen con el anterior planteamiento de Fonet-Betancourt.

3.1. La ética de la liberación de Dussel

La reflexión teórico-filosófica de la filosofía de la liberación se inicia en los trabajos de varios filósofos argentinos, pero el planteamiento que ha sobresalido por la macizez de su obra y la envergadura teórica es el que se encuentra en E. Dussel. A comienzos de los 70, cuando él comienza a escribir sus primeros esbozos de una ética latinoamericana explicitaba su punto de partida en la obra de E. Levinas, junto a J. C.

Scannone. Dussel asume como contexto interpretativo del otro la categoría de la exterioridad. Esta noción de la exterioridad Dussel la analizaba contextualmente a partir de la realidad de dominación de América Latina. En efecto, América Latina sería el otro del mundo metropolitano, la mujer es el «otro» del machismo, el niño es el otro de una pedagogía de la dominación. El otro o la alteridad es una categoría ética crítica del sistema que oprime y domina. Al respecto nos decía el mismo Dussel:

«No partimos desde el momento dominador de la racionalidad. La crítica parte desde la exterioridad del pobre explotado y excluido (excluido de la distribución de la vida) desde la mujer objeto sexual, etc. (es decir desde la positividad de la realidad del otro que para el sistema es “no-ser”, el que se niega) dicha crítica, y la praxis que la antecede y consecuentemente sigue, no es sólo negación de la negación (dialéctica negativa) sino que es la afirmación de la exterioridad del otro, fuente “desde donde” se parte (del trabajo vivo ante el capital, en Marx; desde la subjetividad activa de la corporalidad femenina como constitutiva del eros y no como objeto, como subjetividad del Edipo, de la juventud, de la cultura popular)»¹⁴.

La filosofía de la liberación se constituye así a partir de la irrupción del otro pobre, excluido y de su interpelación a la totalidad. El carácter ético-político fue central desde el inicio en esta propuesta dusseliana, al punto que algunos considerarán que la filosofía prima no es otra que la perspectiva socio-política y cultural de la liberación. Esto aparece claramente destacado en sus últimos trabajos de una teoría política crítica.

En los años 80, Dussel resignifica la problemática ética de la exterioridad, articulándola a partir de una nueva lectura de Marx, donde se lo re-lee a partir de las categorías de la vida y del trabajo. Ha establecido en estos nuevos textos un engarce mucho más delicado entre exterioridad y trabajo vivo, redefiniendo el contenido teórico de la exterioridad mucho más allá de Levinas, reinsertándolo en la perspectiva crítica de la economía puesto en evidencia sobre todo en la obra de Hinkelammert. Se puede resumir esta nueva etapa señalando:

«En la totalidad dominante del orden mundial capitalista, la exterioridad nombra el trabajo vivo como lo-otro-reprimido al ser subsumido por el capital. La exterioridad expresa a nivel teórico la

¹⁴ E. DUSSEL: «Filosofía de la liberación», en *Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Ediciones UCSH, Santiago de Chile 2005, II, 379.

realidad o identidad del trabajo vivo como realidad “más allá” del capital. Dice en su libro *Hacia un Marx desconocido*: “todo se inicia desde la exterioridad del trabajo vivo y, de todas maneras, continuamente recordará la exterioridad de la fuente de valor. La afirmación de esta exterioridad, de la alteridad real del obrero (aunque subsumido de hecho en el capital como trabajo asalariado) nunca olvidará, constituirá el punto de apoyo de la criticidad de Marx. La exterioridad del trabajo vivo es el punto de apoyo exterior al sistema, el no-capital; la realidad va más allá del valor objetivado pasado»¹⁵.

En los años 90, la cuestión ética dusseliana se ha ido concentrando en una discusión acerca de las implicancias ético-políticas de la actual globalización económica capitalista que no responde a las necesidades vitales de los sujetos ni de los pueblos.

«El proceso de globalización —dice en una entrevista Dussel— también está por una parte globalizando un cierto sistema muy antiguo, pero por otra parte sin ninguna tolerancia, está destruyendo muchas culturas (...), el problema de la globalización es que está mundializando una cultura y destruyendo muchas vidas humanas»¹⁶.

En este marco de las transformaciones económicas que propicia el capitalismo actual se pueden retomar sintéticamente las fuertes críticas de Dussel a la teoría de la justicia de Rawls y algunas observaciones a sus últimos trabajos, que se encuentran sintetizadas en su *Ética de la Liberación*, sobre todo entre los parágrafos 122-128. Lo esencial del punto en discusión es que la teoría procedimental de la justicia 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 norteamericana multicultural y liberal que no cuestiona los presupuestos sobre los que se fundan las asimetrías que afectan a los sujetos.

¹⁵ Citado por A. PARISI: «Diferencia», en *Pensamiento Crítico Latinoamericano*. Ediciones UCSH, Santiago de Chile, 2005, I, 193-4.

¹⁶ E. DUSSEL: «Entrevista a E. Dussel. Ética de la liberación», en *Novamerica*, n° 92 (2001), 12.

¹⁷ E. DUSSEL: *Ética de la Globalización en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., 174-175.

La dificultad de esta tesis de la justicia es que ella es puramente formal y no lograría articular las dimensiones de la vida real, que están asociadas a la economía. Nos dice 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.

Se podría retomar la crítica apeliiana del 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 economía¹⁹.

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 norteamericana no es tampoco exitoso. Precisamente, 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 totalidad hegemonzante.

3.2. La Ética intercultural de Fernet-Betancourt

El programa de una filosofía intercultural de la acción viene gestándose desde hace varios años a partir de los diálogos Norte-Sur y en particular a partir de la obra del filósofo Fernet-Betancourt. En *La Transformación intercultural de la filosofía* (2001), plantea entre otros puntos, que las posiciones teóricas de las grandes teorías morales clásicas —incluida la ética de la liberación de los 70 y 80— no darían cuenta suficientemente de la acción contextualizada de las comunidades culturales en un mundo globalizado, que viven procesos culturales muy complejos donde es preciso afirmar la identidad. Uno de los problemas sería «cuál es derecho a globalizar», que se precisa en el reconocimiento

¹⁸ Ibid., 180.

¹⁹ K.-O. APEL: «¿Es adecuada, para la justicia global, la concepción política del consenso “superpuesto”?», op. cit., 9.

justo de los «otros diferentes». Esto sugiere levantar la cuestión del principio de vida en relación al principio de subjetividad:

«el regreso al “sujeto” (...) es la recuperación de un principio de vida desde la —siempre actuante— memoria de liberación de las víctimas. Por eso con este “regreso” no se reivindica el derecho del individuo a justificarse a sí mismo. Al contrario se le disuelve en el principio práctico relacional de la subjetividad solidaria y comunitaria donde cada uno se hace sujeto mediante, y solo mediante la práctica de la justicia»²⁰.

En este contexto, la noción de interculturalidad que preside el diálogo intercultural implicaría también una idea fuerte de justicia:

«la necesidad del diálogo intercultural es la necesidad de realizar la justicia, de entrar en un contacto justo con el otro libre; lo que quiere decir a su vez que es necesario reconocerle como persona humana portadora, justamente en su diferencia, de una dignidad inviolable que nos hace iguales»²¹.

En este sentido, la propuesta de este autor señala que la exigencia de la justicia surge desde el reconocimiento de la dignidad de cada uno por ser un sujeto de cultura que realiza en y por cada uno la *humanitas*. Esta es la frontera que define la rebelión y resistencia de lo que no puede ser trasgredido por ninguna persona humana:

«Dicho de otro modo, es la frontera que traza la misma lucha del sujeto por la justicia como compromiso solidario con la *humanitas* en y para todos»²².

Fornet-Betancourt señala en otro texto sobre las implicancias de este principio de subjetividad para la escucha de las razones de los otros:

«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

²⁰ R. FORNET-BETANCOURT: *Transformación Intercultural de la Filosofía*, op. cit., 316.

²¹ Ibid., 264.

²² Ibid., 313.

todos para realizar en todos los contextos la humanidad de todos (dimensión universalizante)»²³.

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*».²⁴

De aquí, se puede sostener que de acuerdo a los postulados de Fornet-Betancourt el principio de la subjetividad nos aleja de la noción de una justicia liberal al modo de Rawls, y nos instala al interior de una adhesión al mundo de la vida en que se nace:

«Curado de la “pasión inútil”, puede, pues, el hombre ensayar su renacimiento como hombre nuevo, es decir, como subjetividad viviente justa que —en el sentido de la palabra hebrea para justicia (*sedeq*)— realiza su existencia guiada por la pasión de la “fidelidad a la comunidad”»²⁵.

Aunque sería posible proponer un acercamiento a las ideas de su última etapa en cuanto Rawls se abre al reconocimiento de los diversos modos de comprensión de los bienes a partir de su reflexión de la sociedad multicultural. Cabe explicitar que la cuestión más interesante propuesta por esta segunda perspectiva es la apertura a la eticidad propia de cada mundo de vida, donde cada hombre debe desarrollar su apertura a la justicia. Por ello en este marco intercultural no se puede considerar la cuestión valórico-normativa de la justicia desde una oposición entre la universalidad o la particularidad de los valores humanos, sino la cuestión principal consiste en mirar los conflictos valórico-normativos en las eticidades latinoamericanas, desde una perspectiva contextualizada de la acción humana, donde el otro/lo otro/los otros son excluidos e incluidos, y donde el principio práctico relacional se nos exige a cada uno de nosotros.

Para terminar indiquemos que existen en todas las eticidades culturales y en las diversas culturas humanas las suficientes prácticas, creencias y valores morales que conforman la experiencia de lo humano de los hombres y mujeres, por el cual cabe considerar que la «negación del otro» supone simbólicamente y textualmente la «afirmación del otro»,

²³ R. FORNET-BETANCOURT: *Culturas y Poder. Interacción y asimetrías entre las culturas en el contexto de la globalización*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2003, 16.

²⁴ R. FORNET-BETANCOURT: *Transformación Intercultural de la Filosofía*, op. cit., 316.

²⁵ *Ibid.*, 317.

donde se hace posible pensar relacionamente la justicia. La hermenéutica de la justicia en su dimensión «ética» supondría ese doble momento de negación y afirmación, este sería el modo de afirmar la positividad aludida por Dussel del principio liberación, y el proceso de formación vital que exige el principio subjetividad de Forner-Betancourt. Pero entre ambos no pensamos que se requiera optar.

4. Conclusiones

A modo de preguntas orientadoras del debate que pueden suscitar ambas teorías, propondría las tres siguientes: ¿no será que es preciso repensar los principios normativos de una ética de la liberación, desde una perspectiva contextual diferente que plantee internamente la dimensión conflictiva del imaginario, y que integre los contactos, las acciones y reacciones culturales presentes en nuestras sociedades, tal como lo plantea una ética intercultural?; por otra parte, ¿acaso no necesita un planteamiento de tipo intercultural una doble interpretación que muestre no sólo el movimiento integrativo del ethos en la subjetividad sino que hay que dar cuenta del movimiento des-integrativo producto de los procesos internos de dominación, presentes en cada cultura, tanto en sus imaginarios como en sus prácticas?; y, por último, ¿no será que esta ética latinoamericana, al asumir este doble movimiento no es conducida a mostrar una escisión teórica en la vida íntima de nuestras subjetividades comunitarias y personales que relevan aún más el tema de la justicia intercultural? Consideramos que estas preguntas son cruciales para esbozar los aportes hermenéuticos a una perspectiva latinoamericana de la justicia, y no reduplicar las oposiciones teóricas que ya han surgido en los debates del multiculturalismo y del reconocimiento en los países europeos y en norteamérica.

En este plano romper con las dicotomías que se reiteran a ambos lados del Atlántico implica reconocer el papel significativo que tienen los procedimientos para dar cuenta de la difícil problemática de las asimetrías de 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 la globalización fáctica. 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 globalización, llevan a definir de otro modo la universalidad de un principio de liberación, pues no se logra

sostener exclusivamente por las razones entregadas por Dussel, sino que implica reconsiderar las observaciones propuestas por Fernet-Betancourt. En síntesis es preciso resituar ambos enfoques, lo que conlleva un re-ajuste del problema de la justicia intercultural.

Pensamos que una hermenéutica latinoamericana de la justicia exige establecer un vínculo fuerte entre el momento deontológico (universal) y el momento de las costumbres (contextual), lo que implica no justificar un quiebre, ni hacerse proclive a los eventuales desgarramiento, que surjan de cada uno de estos momentos. Este carácter procedimental progresivo es notorio especialmente en los procesos de innovación que son inherentes a las pautas sapienciales, por lo menos así ha quedado demostrado en los trabajos acerca del pensamiento y praxis de los negros, indígenas y mestizos; y sobre todo en los diversos procesos de emancipación nacionales y en estos últimos años de post-autoritarismo en la lucha por la memoria y por el reconocimiento de las víctimas injustamente consideradas.

Por tanto, un modo de concebir la justicia que asuma el ser, el valorar y el hacer humanos que conforma parte del *humus* de nuestras culturas mestizas requiere asumir en una propuesta intercultural de los conflictos nacientes de las asimetrías y buscar la necesaria articulación entre contextualidad y universalidad en vistas a una nueva humanidad justa. A partir de las tesis ético-políticas de «lo humano» nos parece que podemos reconocer en nuestras eticidades las prácticas, creencias, valores y normas morales que conforman la experiencia de la subjetividad de lo humano, de todos los hombres y mujeres, por el cual cabe considerar que la «negación del otro» supone simbólica y prácticamente la «afirmación del otro».

La hermenéutica en su dimensión «ético-política» supondría ese doble momento de negación y afirmación, éste sería, en nuestra opinión, el modo de afirmar la positividad, aludida por Dussel, del principio liberación, y al mismo tiempo de recuperar el proceso de formación vital que exige el principio subjetividad de Fernet-Betancourt. Se trataría de concluir que esta experiencia histórica del «encuentro-desencuentro» de lo humano es uno de los acervos de las culturas de América Latina, que requiere ser reflexionado a partir de un saber teórico político-moral de la justicia acorde al diálogo crítico de nuestras eticidades, como lo exigen tanto la filosofía de la liberación como la filosofía intercultural, sin que ninguna de ellas pierda la fuerza de su propio lugar de enunciación.

Sumario: 1. Introducción. 2. Para dialogar con una teoría procedimental de la justicia. 3. La justicia intercultural en el debate ético-político latinoamericano. 3.1. La ética de la liberación de Dussel. 3.2. La ética intercultural de Fornet-Betancourt. 4. Conclusiones.