



Utopía y Praxis Latinoamericana
ISSN: 1315-5216
ISSN: 2477-9555
diazzulay@gmail.com
Universidad del Zulia
Venezuela

Justicia universal, contextos asimétricos del poder y pensamiento crítico latinoamericano

SALAS ASTRAIN, Ricardo

Justicia universal, contextos asimétricos del poder y pensamiento crítico latinoamericano

Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 24, núm. Esp.1, 2019

Universidad del Zulia, Venezuela

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27960978003>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Justicia universal, contextos asimétricos del poder y pensamiento crítico latinoamericano

Universal Justice, Asymmetric Contexts of the Power and Latin American Critical Thought

Ricardo SALAS ASTRAIN
Universidad Católica de Temuco, Chile
rsalas@uct.cl

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27960978003>

 ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4765-1567>

Recepción: 11 Agosto 2018
Aprobación: 19 Octubre 2018

RESUMEN:

En los últimos años la teoría crítica de la justicia se ha ido consolidando en la relevante obra de Habermas, Honneth y Forst. Esta perspectiva filosófica y política también cuenta hoy con nuevas contribuciones de filósofos francófonos como Renault, Hunyadi y de filósofas norteamericanas feministas como Allen, Benhabib y Fraser en vistas a repensar una sociedad global. Tal panorámica muestra que subsisten aspectos teóricos y políticos de carácter controversial en la actual teoría crítica frankfurtiana. El trabajo propone unas breves cuestiones del proyecto crítico europeo, y aportamos, desde los contextos políticos de las sociedades periféricas en búsqueda de planteos políticos contrahegemónicos, otras miradas de la justicia en clave universal. Destacamos algunas discusiones de la filosofía del Norte en relación a la cuestión de la justicia, para intentar demostrar que la actual filosofía política latinoamericana, al menos la que subyace en obras significativas de Dussel, Forst, Márquez-Fernández y Olivé han contribuido con específicas aportaciones en vistas a clarificar las demandas de justicia de Nuestra América, más allá del liberalismo político eurocéntrico y en búsqueda de alternativas al capitalismo hegemónico.

PALABRAS CLAVE: justicia, contexto, filosofía política, teoría crítica.

ABSTRACT:

During the last years, the critical theory of justice has been consolidated through the work of Habermas, Honneth and Forst. This philosophical and political perspective also counts nowadays with new inputs of male and female philosophers, such as Renault, Hunyadi and the North American Allen, Benhabib and Fraser. Such approach demonstrates that theoretical and political aspects which are controversial, subsist in the current critical theory of Frankfurt. The work proposes brief issues of the European cultural project and contributes, from the political contexts of peripheral societies in search of political counterhegemonic schemes, other views of justice in universal key. We emphasize some discussions of the northern philosophy in relation with the issue of justice, so as to demonstrate that the current Latin American political philosophy, at least the one that underlies significant works of Dussel, Forst, Márquez and Olivé, has contributed with specific inputs that clarify the justice demands of our America, further than the political Eurocentric liberalism and in the search of options to hegemonic capitalism.

KEYWORDS: Justice, context, political philosophy, critical theory.

1. INTRODUCCIÓN

El debate de la justicia en el campo de la teoría crítica de los últimos años en Alemania y EEUU ha permitido avanzar sobre la triada justicia, reconocimiento y democracia que permite a esa tradición filosófica del norte, disponer de enfoques críticos de la justicia en “sociedades democráticas avanzadas”, ubicadas en economías opulentas dentro del capitalismo hegemónico y global. Las cuestiones han ido enriqueciendo el planteo inicial de la concepción de la justicia formulada inicialmente por la propuesta habermasiana y que marca hasta hoy a los nuevos sucesores de la Escuela de Frankfurt, en particular Honneth y Forst. En tales discusiones la obra de Habermas, así como la obra de Rawls, marcan substantivamente el debate de la crítica de la justicia en el primer mundo angloamericano. Z. Díaz y A. Márquez, en un significativo artículo, han indicado con claridad que la crítica de Habermas al capitalismo hegemónico es contundente ya que sólo a través de las prácticas de la

racionalidad comunicativa es posible el proyecto de una sociedad justa y democrática, y concluyen señalando que:

“Al capitalismo habrá que oponerle la democracia, y el mundo de la vida como mundo simbólico debe hacer valer en el plano discursivo el tema primordial de la justicia y la democracia. El tema político de nuestro tiempo, debe consistir en describir un desarrollo democrático que sea realizable en las únicas condiciones posibles: preservando un ámbito público al margen de las relaciones de mercado y de poder burocrático, imponiendo así, límites al sistema”².

Este enfoque basado en la teoría de la acción comunicativa introduce el escenario político-jurídico del tipo liberal universalista, que pareciera que puede ordenar la legitimidad de los estados democráticos, y donde pareciera que es posible fundar una concepción de la democracia universal, en la que existe “una razón pública global”³, por la que estas estructuras políticas serían las únicas en adecuarse a los fundamentos teóricos de la universalidad de un estado de derecho. En el planteamiento habermasiano de un Estado democrático sólo puede ser legitimada una teoría universal del discurso que asegure la plena validez de la comunicación racional. La principal objeción que se puede hacer a tales enfoques inspirados en Kant es que tales argumentaciones elaborando teorías racionales universales continúan apoyándose en hitos y situaciones propias de la historia política y cultural europea y/o norteamericana. Nos parece que tales teorías adolecen una profundización de los contextos y no responden de ningún modo a las vicisitudes sociopolíticas de Nuestra América y de otras latitudes, que han sufrido sucesivas conquistas y colonizaciones de los países imperiales y coloniales. Repensar la idea del conflicto requiere formularse serios interrogantes sobre la relación entre los procesos de justificación y los contextos históricos particulares y la experiencia moral. La pregunta que se abre entonces es si las sociedades son ciertamente heterogéneas en sus contextualidades y no tienen parecidos procesos sociohistóricos en el terreno económico y político, ¿cómo tales elaboraciones del progreso normativo responderían a las críticas avanzadas por las visiones postcoloniales y a las propuestas decoloniales?⁴

La fecundidad de dicho debate sobre justicia y reconocimiento ha sido relevante en el campo de la filosofía moral y política, así como también en las ciencias sociales y jurídicas. Este planteo latinoamericanista de Márquez que subyace a su filosofía antihegemónica requiere no sólo de un paradigma dialógico de la justicia, sino que necesita responder teórica y prácticamente a una larga historia de asimetrías vividas en Nuestra América. América Latina está marcada por experiencias de (in) justicia que son decisorias del acontecer político y que cuestiona la facticidad de los poderes imperiales, neocoloniales y hoy neoliberales -frecuentemente invisibilizados- que arrecian en diferentes épocas, y que siguen definiendo nuestras historias finiseculares de luchas y de resistencias a los sistemas hegemónicos. La concepción histórica de la justicia en tierras mestizas refiere entonces a una clave donde dominación y emancipación son decisivas en la vida de nuestros pueblos y de las mayorías subyugadas. Esta memoria histórica da un papel central, desde el debate inicial entre Las Casas y Sepúlveda- hasta las diferentes configuraciones sociopolíticas de nuestros países. Asimismo estas memorias de resistencia al pasado colonial y republicano neocolonial son ciertamente lo central del ideario nuestroamericano de una justicia que se va logrando histórica y políticamente⁵

Tales memorias de injusticia han sido la motivación central que condujo las luchas antihegemónicas y resistencias palpables de los pueblos latinoamericanos e indígenas hasta el día de hoy, y que son parte de una teoría de la “justicia anamnética” como le denomina R. Mate⁶, que va mucho más allá de las fuentes convencionales de la justicia. Esta mirada latinoamericanista nos entrega un foco de una historia permanente de negaciones y afirmaciones que siguen permaneciendo hasta el día hoy, pero donde prosiguen igualmente las diversas formas específicas de emancipación anti imperial y antihegemónica. Entre esas historias de lucha se ha configurado entre nosotros una crítica de las formas de justificación de derechos que se oponen a las ideas neocoloniales violentas y destructora de la vida humana- y de la naturaleza⁷. Tal búsqueda de justicia plurisecular cuestiona la maquinaria de guerra de los estados y de los grupos armados que conduce

año a año al asesinato reiterada de miles de líderes sociales, indígenas y ambientalistas cada año en muchas latitudes del continente, y que exigen nuevas y urgentes formas de reconocimiento y de justicia. Si por una parte, las situaciones de guerra y los débiles acuerdos de paz, de guerras “sin cuartel” por el control de territorios en las zonas rurales y en las grandes ciudades demuestran que el dictado de la sinrazón sigue vigente. Dicha belicosidad, unida al factor imperialista y neocolonial, prosigue en las propuestas neoconservadores y ultranacionalistas, que refuerzan la necesidad de nuevas formas de emancipación social y política, y de continuar con una filosofía anti.hegemónica.

A diferencia de la interpretación vigente de la modernidad europea, existen otras formas de interpretación que responden con mayor profundidad a la situación de los países periféricos. No sólo existe esa modernidad centralista, sino también una modernidad periférica, o lo que Dussel denomina “transmodernidad”⁸, o su crítica en un proyecto modernidad/decolonialidad; todas estas categorías histórico-filosóficas contribuyen a repensar el capitalismo y la modernidad a la par del genocidio de los pueblos indígenas y africanos traídos a América. Y este es el punto central de una crítica que no sólo es consciente de la interdependencia de las historias locales y globales marcadas por la conquista y la colonización, sino que contribuye a entender cómo se fue construyendo un capitalismo moderno europeo marcado por centros financieros, con interdependencias y periferias que sacrificó millones de vida y ha socavado las riquezas de los pueblos de la Tierra. En otras palabras, para entender el capitalismo europeo actual no hay sólo que concentrarse en una historia evolutiva del mercantilismo previo y del industrialismo del siglo XIX, sino que hay que prestar atención a una larga historia fáctica, estructurada y definida por la injustificada ocupación militar de los territorios y por la dominación violenta de los cuerpos para sacrificarlos al Capital. El modo hegemónico de la actualidad debe muchísimo entonces a las empresas europeas precursoras del capitalismo moderno, y que proporcionaron las bases de la acumulación de la riqueza del primer mundo, y que obligaron y obligan a todos los individuos y pueblos a una frenética competencia de unos contra otros⁹. La justicia reflexiva apunta así a entender la memoria de esos extensos grupos humanos instrumentalizados y sacrificados para la generación y acumulación de riqueza de unos pocos imperios; ¿cómo pensamos críticamente una justicia global en medio de un mundo definido de este modo? ¿Cómo entendemos la distribución de la riqueza concentrada sólo en manos de cada vez menos ultramillonarios y de unos pocos países? Esta mirada colectiva acerca de la dialéctica entre lo justo-lo injusto en América Latina requiere especialmente destacar las experiencias de injusticias no para quedarse ahí, sino para relevar que ellas han estado estructuralmente presentes en toda la historia de Nuestra América. El poder oculto y la violencia entronizada por cierto requieren ser entendidos específicamente, en su carácter histórico-cultural, y precisa no desdeñar sus historias locales, ni sus lazos geoculturales ni tampoco el cruce de épocas diferenciadas en pos de transitar hacia otras formas de sociedad. En otras palabras, para profundizar la relación controvertida en la actualidad entre formas legales y procedimentales en la que reposa la economía capitalista hegemónica es preciso auscultar el discurso relativo a la justificación de derechos, y que precisa referir a las formas de lucha y de resistencia histórico-substantivas de nuestros pueblos que ha sido largamente tematizado por el pensamiento crítico latinoamericano. La justificación de los derechos no va de suyo, y por eso hay reproches a esa concepción política de la justicia, y que Allen ya ha reprochado en sus objeciones a la teoría crítica alemana.

ca decolonial, consideraremos aquí una discusión crítica que se viene levantando en América Latina, a partir de los trabajos de las dos últimas décadas sobre memoria y justicia formulados por Bartolomé, Dussel, Fornet-Betancourt, Márquez-Fernández, Olivé, y Tubino para mencionar los planteamientos filosóficos más notables. Tal enfoque latinoamericanista que defenderemos aquí permite reconstruir un ideal normativo de justicia que responda decisivamente a los conflictos que caracterizan el ethos histórico entendido siempre a partir de las formas asimétricas en que interactúan sujetos, clases, movimientos sociales y pueblos. Empero, la redefinición filosófica del contexto especialmente en su carácter político ya no es un asunto determinado por las ideas recibidas desde los paradigmas de los países poderosos, o por los universos conceptuales de filósofos europeos o norteamericanos, sino que es una perspectiva teórico-práctica que asume las prácticas vitales de

los pueblos y de las luchas de los movimientos sociales, feministas, indigenistas y ambientalistas que son parte de la complejidad de la vida política latinoamericana misma. Tales exigencias determinan un otro concepto de contextualismo, de carácter fuerte, que obliga a repensar los determinantes históricos principales que constituye las asimetrías del poder ligados al uso de los derechos por los estados y sus implicancias para cada sociedad nacional¹⁰.

Lo medular de la teoría contextual expuesta en este trabajo estriba precisamente por la interrogación acerca del tipo de justificación no-hegemónica de los derechos. Esto choca con la idea difundida por el liberalismo universalista de que un sistema democrático que se basa únicamente en la protección de los derechos individuales que serían los plenamente universales y que se manifiesta sobre todo hoy en la defensa irrestricta del derecho a la inversión y a la propiedad privada, que define el permanente lobby de las multinacionales ante los gobiernos cuando no de amenazas y formas de boicot en contra de los países. Esto conlleva asimismo reconsiderar críticamente la idea neocolonial de que en última instancia de que los derechos se legitiman sólo si puede articularse con los derechos internacionales de la propiedad de los territorios.

En suma, la justificación de los derechos y la interacción entre los derechos humanos y los derechos positivos implica hoy cuestionar tanto las tesis centrales del liberalismo político que han quedado condensadas en las diversas constituciones nacionales, instituciones y códigos jurídicos¹¹, como también la propuesta neoliberal que se expandió a nivel planetario. La controversia entre los derechos que resguarda el Estado liberal, los derechos humanos y los derechos que pretenden las grandes corporaciones multinacionales se vuelve así en uno de los problemas mayores de esta férrea lógica económica y socio-política de tipo capitalista que rige la economía actual y determinará el futuro político-jurídico de los conflictos territoriales y sobre todo medioambientales.

En este sentido, estamos cercanos a tres ideas claves de L. Olivé acerca del nexo entre Justicia e Interculturalidad en el que el filósofo mexicano condensaba las exigencias de una sociedad democrática multicultural.

Uno de los rasgos de la actual sociedad globalizada es la multiculturalidad, a partir de la cual se generan constantes conflictos, entre las condiciones necesarias para la resolución pacífica de problemas se encuentra el establecimiento de normas, de instituciones y de mecanismos que: a) favorezcan las relaciones interculturales en un contexto de justicia social, respetando y alentando la autonomía de los pueblos, incluyendo el acceso efectivo al control de sus recursos materiales; b) promuevan las prácticas de democracia participativa, y c) faciliten el aprovechamiento del conocimiento –incluyendo el científico y tecnológico– para el desarrollo económico y cultural de todos los pueblos¹².

La hipótesis que nos guía es que frente a los avances actuales del modelo neoliberal que cruza toda la economía contemporánea desregulando al mismo tiempo los sistemas económicos para adecuarlos a la voracidad de las multinacionales y erosionar las formas tradicionales de vida en sus formas productivas y distributivas, es preciso enfrentar la necesidad teórica de repensar la justicia en su dimensión social y distributiva. Para comprender entonces una parte relevante de las nuevas reglas y estructuras que definen esta compleja intersección entre las lógicas de la racionalidad económica predominante y las lógicas derivadas de las formas sapienciales y combativas propias de los mundos de vida se requiere comprender las fricciones a partir de un proceso de reconstrucción de las racionalidades en conflicto, repensar la noción de territorio ligado a la génesis de movimientos y autoridades que requieren legitimarse en contextos de fractura, y las posibilidades de fundar un proyecto alterglobalizadores basados en los viejos y los nuevos derechos de las comunidades y de los países periféricos.

2. JUSTIFICACIÓN, INJUSTICIA Y EMANCIPACIÓN

En la filosofía latinoamericana las perspectivas liberacionistas, interculturales y decoloniales han permitido reflexionar también acerca de la injusticia en contextos definidos por las asimetrías del poder y también han forjado una serie de planteos acerca de la justicia social y el reconocimiento. Entre ambas tradiciones de pensamiento empero que han levantado sus categorías teóricas a partir de la especificidad de sus contextos no han existido diálogos entrecruzados, salvo las referencias que encontramos en el marco del pensamiento latinoamericano. Faltan investigaciones acerca de cómo avanzar en un proyecto acerca de la justicia en un marco del capitalismo hegemónico y la geopolítica global. Hemos señalado en otro trabajo ¹³, que tales propuestas latinoamericanistas sugieren otras críticas al capitalismo periférico e implican una controversia relevante para una teoría de la justicia del primer mundo ya que implica modos universalizables y no se trata necesariamente de pensar la universalidad justificatoria— frecuentemente definida de un modo abstracto y formal—, sino como se construyen principios básicos de justicia a partir de mundos asimétricos de la vida que ayudan a entender que la justicia reflexiva requiere procesos de universalización de razones que permiten, justipreciar la dinámica valórica de los mismos contextos histórico-culturales. En este sentido, la crítica del capitalismo global nos parece que implica postular teorías de la justicia estableciendo mediaciones entre las dimensiones universales e histórico-sociales de los movimientos de emancipación y de las luchas sociales, y que éstas no sean sólo hitos de la historia imperial occidental, y del peso de las economías europeas y norteamericanas. Recientemente, Allen ha mostrado que existe problemáticas y controversias entre los sucesores del proyecto habermasiano; esta objeción también aparece en el pensamiento crítico latinoamericanista acerca del sentido verdaderamente universal de tales categorías ¹⁴.

La observación principal es que una justicia global de carácter emancipador y crítico requiere un cuestionamiento de las concepciones paradigmáticas que dan cuenta de las historias económico-políticas de los estados del primer mundo y exige no dar por válidas las preguntas que se formulan los filósofos de la tradición crítica primermundista. Entre otras: ¿Qué podemos entender por una justicia reflexiva abierta a ‘las escalas de justicia’ ¹⁵ cuando la acción colectiva se sitúa desde el sur? ¿Y qué pueden aportar las luchas y dinámicas político-sociales y culturales en pos de superar las asimetrías de la sociedad latinoamericana? ¿Y si incorporamos la justificación contextual de los derechos, sean éstos individuales y/o colectivos, que acontece con la formulación de los derechos humanos que han permanecido con frecuencia ajenos a tal discusión? A nuestro parecer, la teoría crítica europea requiere asumir una mirada mucho más cuestionadora de su visión a veces unilateral y casi provinciana de mirar las relaciones de injusticia estructural existentes en el planeta y se vea obligada a repensar mediaciones histórico-políticas y culturales que permitan una sinergia con el pensamiento intercultural/decolonial ¹⁶, y sobre todo implica cuestionar el modo autoreferido de que su modos de construcción social serían los propios de sociedades que se denominan “democracias avanzadas”, e instalan un supuesto del progreso social. Estas ideas nos parecen relevantes para situar la cuestión de la justicia desde las demandas populares en vistas a reconstruir la noción de democracia y de Estado. Éste es un tema central destacado por A. Márquez-Fernández en su planteo de una democracia sub- alterna que:

[...] se identifica con la tarea de responder de forma estratégica y plena a las demandas de justicia social, equidad, paz y convivencia en las comunidades, es decir, repensar las instituciones modernas para que puedan canalizar esta serie de necesidades en el plano de garantizar los derechos humanos, la praxis del sujeto político y la generación de espacios públicos donde se pueda concretar la alternancia del poder político y la participación desde abajo y de forma horizontal en los procesos democráticos no colonizadores ¹⁷.

Esta concepción de la justicia y de la democracia no ha seguido los mismos derroteros que la teoría crítica europea y norteamericana. Consideremos cómo se llegó muy sucintamente a este impasse ligándolo con la propia situación histórica y política de la filosofía alemana. En la filosofía política universalista, inspirada en una tradición teórica de tipo kantiana, una concepción de la teoría de la justicia tendría que fundarse

sobre principios que no pueden definirse por situaciones histórico-culturales, ya que éstas, al parecer, no pueden nunca proporcionar criterios para la validez de los principios en que reposa tal teoría, por aludir a cuestiones plurales e históricas. Tal concepción expandida en Occidente ha permitido pensar la cuestión de la universalidad de los derechos –tal como lo expresa el paradigma de los derechos humanos– como universales sin más y sin referencias explícitas a su construcción histórica reciente y muchas veces ocultando las tensas negociaciones políticas entre las principales potencias respecto de su enunciación y de sus alcances. Por ello la cuestión de la justificación de los derechos es central.

En este sentido, nos parece que en la contundente obra del filósofo R. Forst se encuentra una interesante propuesta acerca de la justicia que vale la pena discutir y tensionar con el pensamiento latinoamericano. Forst propone una tesis general bastante convincente por la que él pretende religar la cuestión del universalismo propio de la justicia con los contextos de vida y con ello la necesaria lucha por la justificación de los derechos de todos los seres humanos y colectividades¹⁸. Este enfoque de Forst es retomado aquí en el sentido que una teoría de la justicia que no sea unilateral debiera tener en cuenta contextos de justicia. Al proponer una noción de justicia que incorpore la contextualidad histórico social y política requerimos recuperar las experiencias de injusticia relativa a los diferentes conflictos, violencias e injusticias que viven los individuos, las clases sociales y los pueblos históricamente subordinados. Empero —sobre todo— argumenta que la primera pregunta de la justicia es aquella acerca del poder:

[...] quiere decir que los lugares de la justicia han de buscarse allí donde haya que brindar las justificaciones centrales de una estructura básica social y donde se fijen los lineamientos institucionales que determinan la vida social desde el principio. Todo depende, si se quiere, de las relaciones de justificación en una sociedad. El poder, entendido como 'poder de justificación' efectivo de los individuos, es el bien de mayor jerarquía de la justicia: el poder 'discursivo' de exigir, de aportar justificaciones y de desafiar las legitimaciones falsas¹⁹.

Las ideas de Forst nos parecen sugerentes ya que él replantea una tesis general de una teoría crítica de la justicia como crítica de las relaciones de justificación, que presupone la cuestión del desacople del universalismo de la justicia con los contextos de vida, por lo que abre el campo controversial de la justificación en el camino entre lo contextual y lo procedimental. Esta concepción presupone lo elaborado en su teoría inicial, tal como aparece en el debate de los autores norteamericanos denominados “comunitarios” y “liberales”. Trabajando Forst los respectivos conceptos de justicia — Dworkin, Rawls, Taylor, Sandel, Walzer— y asumiendo la propuesta discursiva de Habermas concluye que en dicha controversia se destacan cuatro cuestiones centrales: la constitución del yo, la neutralidad ética de la ley, el ethos de la democracia y el que lleva a la cuestión más relevante, el vínculo entre los principios universales y las dinámicas históricas —contextualismo—. Forst termina afirmando que una teoría de la justicia que no sea unilateral debe tener en cuenta estos cuatro contextos de justicia. Sobre esta base, los argumentos liberales y comunitarios pueden compartirse con otros, como los enfoques teóricos feministas o bien discursivos, ya que en todos ellos hay acepciones diferenciadas respecto de lo que se entiende por persona y comunidad. Por esta vía, se hace posible una teoría de la justicia autónoma que sea fundamentada reflexivamente.

En los últimos años, en la tradición norteamericana han surgido algunas de estas ideas que cuestionan la idea de progreso histórico, del procedimentalismo y la normatividad que van en una cierta dirección parecida al pensar latinoamericano. Al respecto nos dice Allen, “El contextualismo metanormativo que he defendido muestra cómo la teoría poscolonial podría basarse en una normatividad completamente inmanente que permite su capacidad de crítica, lo que le permite evitar el relativismo, sin apelar a las lecturas evolutivas de la historia, que respaldarían el eurocentrismo, o “fuertes concepciones fundacionalistas de la normatividad, que terminarían en autoritarismo o imperialismo informal”²⁰. En suma, las ideas de Forst, aunque controversiales, nos parecen que pueden ser ampliadas y complementadas con la idea de justicia desde nuestro contexto.

En este sentido podríamos tensionar la propuesta lúcida de A. Márquez que ha sido inconfundible en el pensamiento nuestroamericano en cuanto justificación de una propuesta emancipadora: “...que la filosofía

del diálogo intercultural es mucho más liberadora que cualquiera de las presentes en la actualidad, porque es desde América Latina que este desfilosofar del logos antropocéntrico sufre la decolonialidad que pone en evidencia la existencia de un sujeto reprimido o alienado, que ahora en su toma de conciencia existencial es que puede comprender el desideratum de las prácticas de su libertad”²¹. Tal propuesta del pensamiento crítico latinoamericano es decisiva porque conlleva hoy nuevas miradas de las formas de contextualización de los procesos universalizables de justicia. Un tipo de justicia reflexiva plenamente universal refiere entonces a una interpretación que no acepta sin más un universalismo abstracto del primer tipo y entonces requiere asumir el valor de los contextos que refieren a experiencias y luchas histórico-morales de sujetos, pueblos y etnias para lograr una justificación razonable no dominante.

3. JUSTICIA GLOBAL Y CONTEXTOS ASIMÉTRICOS

La cuestión del contexto proviene claramente del giro pragmático en la filosofía europea y norteamericana, y existe una larga bibliografía y listado de autores a cotejar²². Para efecto de este trabajo, delimitamos “contexto” en una primera aproximación refiriendo al mismo proyecto de Habermas quien plantea en un corto pasaje si los principios de justicia fundamentados reconstructivamente valen para las sociedades por sus tradiciones político-culturales o bien para situaciones y condiciones de la vida moderna en general. Si esto es así, señala él, es muy difícil defender la tesis de la primacía de lo justo sobre lo bueno a partir de las distinciones entre las interpretaciones del mundo moderno o las imágenes del mundo fundamentalista. Fornet-Betancourt propone otra idea de contexto en su proyecto de filosofía intercultural, donde no es preciso renunciar a la universalidad y a la comunicación, para él la interculturalidad aparece como una “exigencia normativa que brota de la realidad misma de nuestra situación histórica, y del reto de la convivencia solidaria en una humanidad diseñada por diferencias singulares e insustituibles”²³. En La Transformación de la Filosofía aparece fuertemente la temática de una filosofía que se hace bajo una forma universal y contextual definiendo una constitución dinámica de la subjetividad humana. “Como toma de conciencia de los límites y de la medida de lo que culturalmente podemos expresar, el reconocimiento de la contextualidad es inseparable de la experiencia de que las diferencias son insustituibles”²⁴. También indica que “La cuestión de la intersubjetividad no es otro que el de tomar procesos reales de solidaridad, como lugar para rehacer la subjetividad humana y sus expresiones identitarias situacionales”²⁵. En suma para él se requiere abrir la filosofía a la “práctica de un universalismo concreto centrado en el valor de la hospitalidad y de la justicia”²⁶.

A partir de estas ideas, él critica la fuerte tendencia de la filosofía occidental en cuanto quiere dominar a los contextos: “Las contextualidades son topologías de lo humano y por eso su recuperación es indispensable para rehacer el mapa antropológico de la humanidad en toda su diversidad”²⁷, y por ello aboga con fuerza por una des-occidentalización de la misma, pero donde lo esencial es avanzar hacia una actividad política emancipadora consecuente con los verdaderos sujetos reales. Nos dice: “Reformulando la política como la praxis comunitaria de sujetos contextuales, la filosofía la asume como la dimensión en que su exigencia ética se hace mundo, es decir se concretiza en mundos justos que responden a las necesidades de vida digna de sus sujetos”²⁸.

El enfoque de Habermas es diferente ya que reprocha las limitaciones teóricas que supone partir de tradiciones políticas y de contextos específicos²⁹. En este punto de vista controversial se alude a que una teoría de la justicia tendría que fundarse sobre principios que no se definen por situaciones histórico- culturales, y que estas, al parecer, no pueden nunca proporcionar criterios para la validez de los principios en que reposa tal teoría por ser plural e histórica. Un contexto refiere entonces a tales experiencias morales de sujetos y colectividades.

El filósofo Hunyadi -traductor de parte de la obra moral de Habermas al francés, considera que la cuestión del contexto es la principal categoría desde la perspectiva de una filosofía social y política. Para él la noción de contexto ha sido olvidada como fuente (source) y recurso (ressource) en las teorías morales y políticas contemporáneas. Los contextualistas como Rorty o los anticontextualistas como Habermas “comparten un concepto esencialmente pobre de contexto asimilado en grueso a las formas wittgenstenianas de vida, lo que los condena idénticamente a hacer un uso acrítico de ella”³⁰ Para él, es preciso hacer frente a la teoría moral habermasiana que pretende expurgar las referencias a lo contextual y a lo empírico.

En síntesis, con estas breves referencias generales queremos dejar en evidencia el litigio teórico, y precisar que un contexto cabe entenderlo como la posición que asumen los actores en sus respectivos locus y que, por lo tanto, la experiencia que ellos tienen de sus vicisitudes históricas, de sus mundos de vida, y que sus memorias de injusticia constituyen el carácter histórico cultural mismo de las experiencias morales. La dificultad radica en que una concepción de las experiencias de los sujetos, en especial de las experiencias de injusticia, pueden tener cabida al interior de cualquier teoría de la justicia, y dejan instalada, al menos eventualmente, la interrogante de si una teoría contextual de la justicia puede únicamente justificar en un sentido fuerte solo apelando a principios racionales o requiere necesariamente establecer formas de mediación a la experiencia moral.

A partir de esta noción, las ideas desplegadas por Forst y Hunyadi en sus diferentes trabajos filosóficos de los últimos años refieren a un particular modo de articular una teoría universal de la justicia con los contextos histórico-culturales. En especial las ideas de Hunyadi, menos conocidas en castellano, son relevantes ya que propone un concepto de contextualismo fuerte. En otro texto en que despliega la argumentación completa³¹, Hunyadi expone que la tarea filosófica principal es demostrar que los seres humanos están en contexto durante toda su vida, y por lo mismo es preciso cuestionar las teorías de la justicia que no asumen este carácter porque en principio se sigue suponiendo que el orden experiencial e histórico tiene que ser pensado a partir de una racionalidad que solamente puede establecer la validez.

Este trabajo parte del diferendo acerca de lo que significa pensar los contextos en el marco de una teoría. Retomamos lo que indicamos en Salas, R. (2019) “Contexto, justicia y universalidad en la filosofía política actual. Algunas críticas y aportes a la teoría de la justicia de Habermas”. *Estudios Políticos*, Universidad de Antioquia. N°. 55. Hunyadi M. (2009). “L’idée d’une contrefactualité contextuelle, ou: comment ne pas devoir transcender tous les contextes possibles, comme le veut Habermas?”. *Revue Philosophique de Louvain*. Université de Louvain. N°. 107-2, pp. 319. Hunyadi, M. (2012). *L’Homme en contexte. Essai de philosophie morale*. Éditions du Cerf, Paris. de la justicia que prosigue la senda habermasiana. Con y contra Habermas, Hunyadi piensa que la contextualidad es la primera condición del ser humano. Este olvido teórico de la “experiencia moral”, tal como la viven los propios actores, ha conducido a olvidar la fuerza contrafáctica de los contextos. La controversia entre el modo de sostener un contextualismo fuerte por Hunyadi conduce a pensar en sus diferencias con la obra de Forst. Se cuestiona así los criterios críticos, si ya están implícitos en el contexto, en su totalidad o en parte. En suma, la interrogante que se pretende responder es si el contexto es algo que debería ser trascendido para poder alcanzar la crítica o la reflexión —como nos enseña una cierta versión del universalismo— o si la situación cultural de la época debe ser considerada como una dimensión constitutiva de la moral y de la política.

Empero, una hermenéutica contextual y crítica que defina claramente los contornos principales del reconocimiento y de la justicia, necesitará entender que la conceptualización -a la que refieren los autores frankfurtianos- se hace en diálogo con una tradición particular (la kantiana y la hegeliana) y con una política europea que no son siempre necesariamente apropiadas a nuestros contextos sociopolíticos de nuestra América, tal como lo indicara el pensamiento señero de José Martí. Un tema importante para nosotros radica en que, en los diferentes contextos culturales de nuestra América, aparecen con fuerza la superación de las humillaciones y sufrimientos que ha generado el proyecto en el que se sustenta la

modernidad primermundista —representada hoy en el actual orden económico-social global— y el peso de las consecuencias que tienen en el continente las decisiones de las multinacionales y de los imperios en turno.

Para terminar, sabemos que lo propio de la política contextualizada es asumir que los sujetos sociales y los movimientos conquistan espacios de poder a partir de vicisitudes volitivas que no son siempre racionales, y que tienen que ver con la nebulosa espesa de las acciones colectivas. En este punto hay que superar una perspectiva un tanto ingenua del diálogo ético-político entendido el difícil arte de comprender los procesos discursivos asimétricos que no se pueden hacer nunca de un modo claro sin el apoyo de los otros. Ahora bien, el diálogo en este contexto político latinoamericano nuestro se da siempre de un modo muchísimo más opaco, que implica asumir los intereses espúreos y las expectativas y ambiciones desmedidas de sujetos y colectividades. Para resguardar este espacio democrático plural es clave no solo ejercitar la tolerancia y la apertura a las otras formas de ver, valorar y crear, sino que debemos asumir las exigencias de un pensar utópico y pluritópico como el que propone Márquez. En este camino hacia el reconocimiento, la justicia y la obtención de los difíciles diálogos plurales en pos de reconocimientos múltiples y de distribución es preciso asumir que no siempre tenemos toda la verdad de lo que significa el encuentro y el desencuentro intercultural.

El pensar crítico por consiguiente no puede ser nunca descontextualizado, ya que él no sólo trae la memoria de las resistencias y luchas pasadas, sino que invita a proponer nuevos modelos de sociedad y a intentar obstinadamente procesos de emancipación de diferentes sectores. El pensar cuestionador no es un asunto de filósofos, sino que los movimientos sociales y étnicas, las organizaciones e instituciones de la sociedad civil generan reflexivamente la reconstrucción de las comunidades de vida para ir en un ideal de una sociedad transnacional que busca generar nuevas formas de reconocimientos y justicias más allá de las asimetrías históricas. Es por ello que nos parece tema filosófico central de una filosofía política intercultural/decolonial sigue siendo desentrañar esta memoria conflictiva, negada por un universalismo abstracto y nos obliga al mismo tiempo, a seguir obstinadamente en la resistencia, generando ideas y prácticas contrahegemónicas de la justicia universalizable.

CONCLUSIONES

La cuestión filosófica de la justicia que discuten los filósofos críticos primermundistas no refiere sólo una problemática relativa a la distribución de los bienes en sociedades. Ambas estructuraciones sociales igualmente desiguales e inequitativas, sino que son parte también parte de una lucha por el reconocimiento del valor de los sujetos y de las colectividades. Una perspectiva latinoamericanista de la justicia contextualizada no asimila sin más las teorías de la justicia habermasiana o rawlsiana. Se trata de superar el cierto provincianismo de las tradiciones filosóficas de la modernidad europea y ponerlas en su lugar respectiva. La óptica que destacamos aquí tiene otros ribetes que se plantean ya desde la perspectiva lascasiana para el que el primer principio del que debemos partir para entender moral y políticamente a los conquistadores es que todas las guerras que llamaron conquistas -fueron y son injustísimas y de propios tyranos (Tratado de las doce dudas N°1) La lucha por la justicia en los orígenes de la conquista es probablemente el punto nodal de la reflexión de una filosofía política por el que la injusticia de los “naturales” se clava en el corazón del debate político-moral de las Yndias. Este largo y profundo debate no ocurrió en los otros imperios occidentales, de modo que es el seno de la América “descubierta”, cuando aún Europa se debatía en guerras religiosas entre reformados y no reformados, se debatió el problema de las injusticias sufridas, que sigue siendo acuciante en nuestras tierras, y que transforma a Las Casas y a estos luchadores de la justicia aún en nuestros contemporáneos, como lo ha demostrado claramente los aportes de la teología y la filosofía de la liberación.

Pensar la justicia desde nuestra América entonces nos exige necesariamente ubicarnos en una larga historia de conquistas, colonialismos, dependencias y hegemonías que fueron configurando los contextos sociales y políticos asimétricos donde se insertan las variadas posiciones en disputa. La lucha por la justicia no es un

fenómeno actual de la teoría político y moral de los filósofos, sino como lo muestra la historia latinoamericana es parte consubstancial de los procesos económico-políticos, y culturales hasta nuestros días que define nuestros entramados históricos y nuestra experiencia moral de resistencia y lucha. Las injusticias no sólo son parte de las primeras guerras de conquista, sino que configuran los contextos asimétricos del poder en sus versiones pluriformes: no sólo se trata de una cuestión bélica como las guerras coloniales y neocoloniales, las guerras “sucias” y las guerrillas, sino de las maneras en que el poder hegemónico se invisibiliza y no se muestra jamás de una manera clara. La violencia belicosa que traen esas injusticias variadas atraviesan la nación, la etnia, la clase y el género, y otras que van reapareciendo ligados a la migración de los pobres y desposeídos. Es imperioso comprender que las raíces históricas de cada lugar han quedado grabadas a “sangre y fuego” por la violencia fundacional.

Por ello, resulta impertinente aplicar las formas europeas de la naciente modernidad para dar cuenta de los aspectos universales de la justicia. Pensar la justicia reflexiva en los contextos nuestroamericanos sugiere ir mucho más allá de las consecuencias del pacto europeo de Westfalia y de sus eventuales consecuencias para los siglos XIX y XX. Para Márquez y los pensadores políticos latinoamericanos las vicisitudes de la historia desde 1492 hasta nuestros días no es anacronismo. Esta memoria recontextualizada en diferentes momentos de la historia, nos pone frente a un Mundo que no es el Nuevo Mundo imaginado, sino el Mundo fáctico del poder: conquista, colonización y dependencia. La facticidad del poder propia de los imperios de turno ha sido definir nuestros procesos, desde parciales intereses geoeconómicos y políticos. Existe entonces una controversia acerca del lugar efectivo que ocupamos en la historia, más allá del espacio que nos asignan en sus historias particulares, América Latina ha buscado su emancipación. Empero, ese mundo definido por los intereses mezquinos de dichas economías poderosas y gobiernos neoliberales no constituye ni el mundo ni el pensar de esos pueblos que también han sufrido y sufren las consecuencias de una matriz dominadora, y que debiera llevarnos a recoger las tradiciones de lucha y resistencias apagadas por el poder.

En suma, el pensamiento crítico de Márquez y de los filósofos políticos latinoamericanos se sitúa más allá de la lucha del capitalismo que busca homogenizar un sistema de relaciones económicas, políticas y culturales que da claros signos de agotamiento, y se propone caminar en la senda de reconstruir procesos dirigidos por la idea-límite de una plena humanidad. Nuestros mundos de vida propugnan la liberación cultural y política de los imaginarios de las élites de su blancura y de la imitación del occidentalismo. Frente al poder de las élites sigue vigente el pensamiento popular (Kusch). La lucha política no se ha detenido en América mestiza, y se deja expresar por los rostros de los migrantes que buscan mejores condiciones de vida, de los amerindios que cuidan sus territorios ancestrales y los afroamericanos que esperan su espacio en la sociedad, así como la de todos los hombres y mujeres sufrientes y concretos que luchamos por sociedades donde superemos la democracia subalternizada. En este punto nos detenemos, lo que aporte una mirada intercultural/decolonial de la justicia es que requerimos repensar el conjunto de la sociedad en su búsqueda de justicia e impedir todas las distinciones discutibles que separa el análisis de las culturas de la comprensión de los procesos económicos. La justicia en contexto surge desde las identidades, se nutre de los nichos geoculturales y reconfigura la fuerza de todas las tradiciones combativas en acciones llevadas a cabo por poblaciones y sectores populares que se resisten a la ultramodernidad económica en expansión. Redefinir de otro modo estas categorías ligadas a la justicia social implica repensar las escalas que se constituyen en el cruce de las lógicas heterogéneas que den cuenta de la tensión entre lo nacional, lo regional y lo local, y donde lo que importa primero, es la lucha y resistencia a un sistema capitalista originado en un orden neocolonial primermundista que sigue colonizando los mundos de la vida y que conduce a los sujetos y pueblos hacia su sobrevivencia. En este sentido, la atención a los contextos asimétricos del poder –que son económicos, políticos y culturales- exigen un pensamiento latinoamericano que tematiza una crítica central de las diversas lógicas invisibles en juego y que siguen exigiendo una filosofía antihegemónica que contribuye a la búsqueda de una justificación universalizable.

BIODATA

Ricardo SALAS ASTRAIN: Doctor en Filosofía. Investigador del Núcleo de Estudios Interculturales e Interétnicos – NEII. Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile.

NOTAS

- 1 Artículo elaborado en el marco del proyecto de investigación del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (Fondecyt), Chile, N.º 1170383, Problemas y perspectivas de una teoría contextual de la justicia, 2017–2021
- 2 Díaz Montiel, Z. & Márquez- Fernández, A. (2008). “La Modernidad en Habermas: Del ‘sistema’ (represor) al ‘mundo de Vida’ (liberador)”. Revista de Artes y Humanidades UNICA. Vol: 9, n.º. 21, Enero-Abril, Universidad Católica Cecilio Acosta, Maracaibo, p. 97; Cf. Medina, I. (Coord.) (2018). Democracia sub-alterna y Estado hegemónico. Crítica política desde América Latina/ Diálogo abierto con Álvaro B. Márquez-Fernández. El Pregonero, Argentina.
- 3 Rawls, J. (2001). El Derecho de gentes y ‘Una revisión de la idea de razón pública’. Paidós, Barcelona, p. 197. Véase el comentario de Tubino, F. (2015). La interculturalidad en cuestión. Ediciones PUCP, Lima, pp. 180ss.
- 4 Cortes, F. (2018) “Libertad, Justicia y Reconocimiento”. Revista Eidos, Fundación Universidad del Norte, Colombia. N.º. 28, p. 352.
- 5 Ver el trabajo: “A justiça perante uma crítica ética da violência”, en Bartolomé, C. (Comp.) (2009). Justiça e Memória. Editora Unisinos, São Leopoldo, pp. 87-112.
- 6 Cf. Mate & Zamora, J. (2011). Justicia y Memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética. Anthropos, Barcelona, p. 7.
- 7 Cf. La crítica ontológica del modelo capitalista de Leff, E. (2018). El Fuego de la Vida. Siglo XXI Editores, México.
- 8 Dussel E. (2017). Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad. Akal, México, p. 257.
- 9 Cf. Chauí, M. (2018). La ideología de la competencia. NED Ediciones, Ulzama.
- 10 Cf. Salas, R. (2019). “Contexto, justicia y universalidad en la filosofía política actual. Algunas críticas y aportes a la teoría de la justicia de Habermas”. Estudios Políticos. Universidad de Antioquia. N.º. 55.
- 11 Cf. Guerrero, A. (2016). Filosofía y Pueblos indígenas. CIALC-UNAM, México, cap. 1 y 2.
- 12 Olivé, L. (2004). Interculturalismo y justicia social. UNAM, México, pp. 13-14.
- 13 Salas, R. (2015). “Notas sobre la contextualización de la justicia. Desde y más allá de Frankfurt”. Revista Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y americana. N.º. 35, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, pp. 59-97.
- 14 Allen, A. (2016). The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory. Columbia Univ. Press.
- 15 Fraser, N. (2008). Escalas de Justicia. Herder, Barcelona.
- 16 Fernet-Betancourt, R. (2014). Justicia, Restitución, Convivencia. Desafíos de la filosofía intercultural en América Latina. Concordia Reihe Monographien, Aachen, Band 62.
- 17 Capera, J. (2019). “Alvaro Márquez-Fernández y la democracia subalterna en Nuestra América”. Revista Millcayac. N.º. 10, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, p. 194.
- 18 Forst, R. (2014). Justificación y Crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política. Katz Editores, Madrid.
- 19 Forst, R. (2014). Justificación y Crítica, p. 43.
- 20 Allen, A. (2016). The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory, p. 230.
- 21 Márquez-Fernández, Á. (2013). “Filosofía de la alteridad intercultural en América latina”. Las Torres de Lucca. Universidad Complutense de Madrid. Vol: 2, n.º. 2, p. 17.
- 22 Ver cap. II de ALLEN.
- 23 Fernet-Betancourt, R. (2006). La interculturalidad a prueba. p. 51.
- 24 Fernet-Betancourt, R. (2003). Interculturalidad y Filosofía en América Latina. p. 58.
- 25 Fernet-Betancourt, R. (2001). La transformación de la filosofía. p. 34
- 26 Fernet-Betancourt, R., (2003). Op. cit., p. 141.
- 27 *Ibidem*, p. 26.
- 28 *Ibid.*, p. 58.
- 29 Retomamos lo que indicamos en Salas, R. (2019) “Contexto, justicia y universalidad en la filosofía política actual. Algunas críticas y aportes a la teoría de la justicia de Habermas”. Estudios Políticos, Universidad de Antioquia. N.º. 55.
- 30 Hunyadi M. (2009). “L'idée d'une contrefactualité contextuelle, ou: comment ne pas devoir transcender tous les contextes possibles, comme le veut Habermas?”. Revue Philosophique de Louvain. Université de Louvain. N.º. 107-2, pp. 319.
- 31 Hunyadi, M. (2012). L'Homme en contexte. Essai de philosophie morale. Éditions du Cerf, Paris.