

INTERCULTURALIDAD Y UNIVERSALIDAD. CONTRIBUCIONES DESDE LA FILOSOFÍA AMBIENTAL Y LA ECOLOGÍA POLÍTICA

Lic. Daniel Eduardo Gutiérrez UBACyT-LInTA(CIC)-UFLO

gtr_dani@hotmail.com

I

La construcción de la universalidad desde la dialoguicidad de lo plural es una constante en el pensamiento intercultural de Raúl Fonet-Betancourt. En el presente trabajo busco contribuir a esa dialoguicidad con la filosofía ambiental del ecofilósofo noruego Arne Naess y con una nueva ciencia social como es la Ecología Política (en adelante EP). Tal conexión replantea los temas de la universalidad y la pluralidad que atraviesan a la misma concepción de filosofía, considerada en la mayoría de los ámbitos académicos como un saber universalmente legitimado.

A fin de exponer estas cuestiones, caracterizaré primero la EP marcando algunos paralelos con la filosofía intercultural, luego me aproximaré a algunos aspectos de la discusión de Fonet sobre la filosofía en conexión con la universalidad y la concepción naessiana de filosofía. Por fin, y a la luz de los hallazgos de la EP y el aporte de Naess, sugeriré un replanteo de la filosofía intercultural, válido creo yo para cualquier filosofía latinoamericana que se presente como una filosofía de la liberación.

II

La EP constituye un área de investigación empírica y enfocada en lo local, que combina un análisis de procesos físico-ambientales con procesos sociopolíticos en interacción, esto es, cómo los diversos agentes sociales de cambio ambiental se benefician o perjudican a causa de las decisiones sobre el ambiente y la manera en que diversos sectores de un grupo social perjudicados reaccionan o no ante ese perjuicio, ello implica también analizar cómo los sectores beneficiados de estas decisiones sobre el ambiente organizan hegemónicamente a las sociedades para legitimar el estado de cosas.

Más que un campo determinado de estudio teórico, la EP se presenta como una práctica teórica de acción ambiental. El geógrafo, ecologista político y analista de la EP Paul Robbins (2004) señala ciertas temáticas propias de la EP, que se traducen en posicionamientos que descubren, desenmascaran e inclusive denuncian relaciones sociales injustas. Robbins expone cuatro tesis presentes en los enfoques ecológico-políticos: la tesis de la degradación y la marginalización, la tesis del conflicto ambiental, la tesis la conservación y del control y la tesis de la identidad y del movimiento

ambiental. En la misma sintonía, la ecologista política Susan Paulson propone una lista no muy diferente de ideas compartidas por esta literatura: el concepto de marginalidad, la presión de la producción sobre los recursos y la pluralidad de posiciones (Paulson, Gezon y Watts, 2003: 205).

De aquí que más que un campo de conocimiento con un objeto de estudio, más o menos determinado, la EP representa una puesta en práctica investigativa de aproximaciones teórico-críticas, ya sean influidas por alguna de las diversas formas de marxismo, análisis posestructuralistas, ciertas corrientes de realismo crítico, o inclusive positivismo; una propuesta con tantos intereses abstractos cuanto pragmático-concretos de transformación de la realidad social.

La carga teórica de esta área de estudios lleva a moderar el carácter “empírico” antes indicado, y a señalar un “continuum” teórico-práctico en donde ya se aprecia la primera analogía con una importante expresión de la filosofía contemporánea como es la ética aplicada (Bonilla, 1998). Ahora bien, centrándome en los aportes y los temas de la filosofía latinoamericana de la liberación, encuentro que – en tanto bagaje conceptual crítico-analítico e interpretativo, aplicado al relevamiento de procesos sociambientales de sus relaciones y componentes, y como práctica teórica orientada al cambio social – la EP muestra contactos con el interés de Fernet en una transformación de la filosofía “...para... contribuir a la liberación de la humanidad” (Fernet, 2001:20). El análisis y la crítica de la marginalidad y la desigualdad ambiental en la EP muestra paralelos con los intereses de la filosofía intercultural como filosofía liberadora; la tesis de la identidad y del movimiento ambiental junto con la de la diversidad de miradas alude a la valoración de los *contextos concretos* como espacios desde donde emprender la reconstrucción de la filosofía. En consecuencia, filosofía intercultural no puede sino enriquecerse en un sentido ambiental desde la EP.

La reconstrucción de la filosofía – tomando como una de sus fuentes la cantidad de estudios locales de la EP – sugiere a mi entender la necesidad de enfocar la relevancia del problema de la universalidad. Para el presente examen, en lugar de volver a examinar la consabida controversia entre relativismo y universalismo en los términos ético políticos típicos de la filosofía política anglosajona, considero más fructífero concentrarme en ciertos aspectos de la discusión sobre la filosofía en Fernet-Betancourt, en combinación con las observaciones de Arne Naess al respecto.

III

Resulta más o menos cómodo considerar a la filosofía como una práctica reflexiva que

observa diversos rasgos: trabaja con argumentos, incorpora un carácter crítico y busca interpretar e identificar creencias subyacentes, llamadas “supuestos”, los analiza¹ y eventualmente los critica, o bien ofrece una base conceptual más plausible o elaborada. Siguiendo la distinción de Naess (1992) la palabra “filosofía” involucra dos significados: por un lado atañe a un campo de preguntas y problemas específicos, y por el otro se refiere a “filosofías” particulares, esto es, cada una de las perspectivas adoptadas, sean estas por ejemplo empiristas, marxistas, existencialistas, estructuralistas, posmodernas, etc. Naess incluye entre las “filosofías”, comprensiones del mundo más amplias como “budismo” o “cristianismo”.

El primer significado viene muy a cuento para introducir algunos aspectos de la discusión latinoamericana sobre la filosofía. En efecto, la definición de la filosofía como conjunto de problemas es congruente con la tesis de la “normalización” (Romero, 1952: 12-18): la filosofía se comprende como una actividad emprendida por filósofos profesionales, es decir, institucionalizados en los contextos ya normalizados a través de un determinado tipo de trabajo académico y que adquirieron las habilidades necesarias para reconocer problemas filosóficos específicos; una práctica especializada carente de supuestos culturales e histórico-sociales que “contaminen” su quehacer teórico.

Las críticas a dicha tesis señalan la descontextualización espacio-temporal que habilita un etnocentrismo colonial notorio. En efecto, las instituciones de producción filosófica son eminentemente europeas. Por otro lado, y a consecuencia de lo anterior, no reconocen otras expresiones del pensar como filosofías ni acepta otros criterios que los aportados por la referida normalización (Fornet, 2001).

Las estructuras institucionales, es cierto, han logrado una producción de conocimiento muy sistematizada y han construido herramientas conceptuales capaces de explicitar los complejos problemas teóricos de la filosofía con gran claridad, al menos para quienes se han especializado en el manejo del lenguaje filosófico. No obstante, constituye un acto de exclusión desestimar y subestimar el poder explicativo e interpretativo de otras miradas del mundo y sus marcos asociados. Saberes diversos como los de las diferentes culturas – tengan estas origen europeo o no –, complejos significativos, construcciones simbólicas, corpus míticos y otros saberes populares presuponen una reflexión conceptual tan valiosa como la occidental (Fornet, 2001)². Por el contrario, la filosofía

1 Bajo la influencia de autores como el alemán Edmund Husserl y, en el ámbito latinoamericano, el colombiano Danilo Cruz Vélez, se ha definido con frecuencia la filosofía como “saber sin supuestos”. Para diversos autores tal caracterización resulta muy problemática ya que ello implicaría descontextualizar al filósofo de lo histórico, lo cultural, etc. La filosofía, no obstante, *trabaja* con supuestos, pero no desde un pretendido punto de vista de “no supuestos”.

2 Jorge Santos (2012) señala que esas filosofías *otras*, como las identificables en las culturas originarias

como trabajo con conceptos “normalizados” presupondría la reducción de la práctica filosófica a sólo una filosofía o a una serie restringida de líneas de pensamiento. Josef Estermann (2006) ha denunciado la falacia de atribuir cualidades a la filosofía – racionalidad, formalidad, cientificidad, etc – que “casualmente” se encuentran sólo en el pensamiento griego. Tales rasgos reflejan en realidad lectura renacentista del pensamiento helénico (Estermann, 2006). El aporte crítico de la filosofía llevada a cabo en occidente, sería poco honesto negarlo, constituye un componente de una importancia que no puede soslayarse, no obstante, ninguna reflexión deja de estar *situada*, esto es, contextualizada en términos de lo cultural y lo geográfico (Kusch, 1976). Más aún, este segundo significado ofrecido por Naess es capaz de resituar al primero: las diversas filosofías son diferentes maneras de plantearse preguntas sobre la situación de la especie humana en el mundo. Naess reconoce la legitimidad de las diversas miradas, sin embargo no intuye que el “campo de problemas” (primer significado) puede ser reformulado a la luz de las filosofías no académicas (segundo significado). No se trata sólo de filosofías diversas por las respuestas que ofrecen, sino también por las preguntas que se plantean.

La filosofía, por tanto, consistiría en una actividad reflexiva y crítica, pero en interacción con los procesos culturales histórico-sociales en el cual emerge el saber filosófico. En estas condiciones, las concepciones filosóficas del mundo no se encuentran sólo en las instituciones occidentales heredadas sino también en el habla corriente (Gramsci, 1971), en las configuraciones culturales, en la cotidianidad de la existencia humana (Fornet 2001, Kusch, 2009), etc. Aquí es donde el segundo significado de “filosofía” de acuerdo a Naess tiene sentido: filosofía son también las diversas construcciones de sentido que intentan dar “razón de la vida” (Fornet, 2001: 299 ss).

IV

En estas condiciones, los temas de universalismo y relativismo adquieren centralidad³

de Sudamérica, no necesariamente comportan una conceptualización, sino que operan por formas de comunicación simbólicas, icónicas no-discursivas. Desde mi punto de vista, esas dimensiones no niegan la presencia de *estructuras de pensamiento* derivadas de la experiencia histórica y ambiental de los pueblos.

³ La importancia de pregunta por la universalidad de la filosofía no es ajena a la filosofía política sin duda, y menos aún a una filosofía política ambiental que proceda a la construcción de una perspectiva defendible desde la cual decidir cómo se distribuyen el acceso al ambiente apto para el despliegue de posibilidades vitales, desde el momento en que determinados grupos se encuentran expuestos a riesgos y otros obtienen beneficios de la productividad y el consumo, visto que todo modelo presupone alguna forma de degradación ambiental (Sejenovich, 1995). Y dado que los riesgos pueden producirse localmente pero sufrirse globalmente, es lícito preguntarse si esos criterios ético-políticos de justicia

para la filosofía latinoamericana. Fornet-Betancourt recupera la crítica posmoderna o posestructuralista al universalismo como una imposición de la razón instrumental en términos de neoliberalismo (Fornet, 2001), pero en lugar de recaer en el relativismo, con sus consecuencias problemáticas, propone la reconstrucción de un nuevo universalismo a partir de los contextos articuladores de filosofías diversas de los pueblos.

Sin embargo, encuentro matices que es preciso señalar. Los contextos a los que se refiere el autor cubano-germano corresponden a las configuraciones culturales⁴. Desde mi punto de vista – y esto ha de tomarse al momento como una apreciación provisoria – el énfasis general de la filosofía latinoamericana radica en lo *antropológico*, elección filosófica comprensible si se busca una filosofía anclada en nuestro contexto cuyo interés radica no meramente en lo intelectual sino sin duda en lo político.

No obstante, el énfasis antropológico ha menester, creo, de una complementación mayor con la experiencia de la materialidad del habitar en el ambiente. Reconozco que la palabra “experiencia” requeriría alguna explicación especial. Por el momento encuentro necesario moderar el tono pasivo que pueda conllevar esta palabra pero también sugiero que es preciso moderar la connotación totalizadora presupuesta en ella. Estas observaciones podrían dar a entender que me alejo de concepciones tales como “pensamiento grávido” o “domicilio existencial” introducidas por Rodolfo Kusch (1978), o el concepto de “gestalt” como experiencia del ambiente en Arne Naess las cuales he analizado y comparado en otro lugar (Gutiérrez, 2012). En efecto, lectura descuidada conlleva el peligro de una interpretación cerrada y cosificadora. Enrique Dussel (1974) ha llamado la atención sobre el problema de cualquier totalización cerrada que niega la otredad, y pretende asimilarla y convertirla en lo Mismo. Traducido a políticas concretas, ello equivale a cualquier forma de opresión económico-política y/o cultural⁵.

Desde mi perspectiva, el tipo de experiencia indicada por Kusch o Naess con sus diferencias, no debe entenderse como una totalidad cerrada. En primer lugar porque se trata de pensadores concientes de la mutabilidad de toda estructura de sentidos, y por el

ambiental (distribución de riesgos y de riqueza), son también contextuales y particularistas o universales.

4 Siguiendo a Grimson prefiero hablar antes bien de “configuraciones culturales” que de “culturas” para evitar tanto la idea de construcción cerrada y sustancializada supuesta por ejemplo en el multiculturalismo, como la destrucción de toda idea de cultura propia de las posiciones posmodernas (Grimson, 2011).

5 La mirada ambiental se puede beneficiar en mucho con este enfoque crítico: semejante reduccionismo no está ausente en ciertos discursos sobre el “progreso” que apelan a la cuantificación económica inmediata como explicación “especializada” y autorizada-autoritaria de la realidad en general, y la socioeconómica-ambiental en particular. Se justifica así emprendimientos productivo-financieros que pasan por alto las condiciones de vida de las otredades (personas y demás seres vivientes).

otro porque la materialidad conlleva una totalidad abierta⁶ no sólo a nuestra resignificación del ambiente, sino también a su propia reconfiguración: los últimos desarrollos de la Nueva Ecología (Botkin, 1990) – asumidos por la EP (Zimmerer, 2000) – aceptan e incorporan una concepción del mundo biofísico como constituido también por el accidente y la incertidumbre, y no tanto por el equilibrio y la estabilidad. Esa materialidad ambiental configura una “totalidad abierta” capaz de crear nuevas organizaciones.

En consecuencia, la filosofía, en tanto actividad teórica situada, no puede y no debe pasar por alto los fenómenos y las comprensiones socio-históricas de los procesos naturales ya que, tratándose de una reflexión en contexto, áreas del conocimiento como la EP ofrecen saberes antropológicos y ecológicos que fomentan el trabajo de una *filosofía de contextos concretos*.

Si “...la universalidad del mundo crece desde abajo, desde las experiencias contextuales...” (Fornet, 2001: 171), entonces, la posible reconstrucción de la universalidad desde los contextos, se complementaría a través de un camino más integrador con los estudios locales sobre las interacciones ambientales, donde confluyen lo cultural, lo económico, lo político y lo biofísico.

V

Concluyendo lo expuesto, el contexto de materialidad complementa la experiencia de las culturas y sus relaciones económico-políticas lo cual, considero, es parte central en la filosofía intercultural. Los estudios desde la perspectiva de la EP, proveen de un conjunto de datos, conceptos e intuiciones de carácter teórico-empírico, tanto político como económico, que sitúan la investigación filosófica intercultural, pero que además nos abren a una universalidad desde la experiencia concreta del habitar en el ambiente⁷ a fin de contribuir a la construcción de concepciones situadas de justicia ambiental por un lado, y por el otro, a una conceptualización de los derechos que, no sólo no deje de lado las condiciones materiales del ser humano (y de otras especies), sino también que vaya mucho más allá de los problemáticos términos de la maximización consumista-productivista de las economías de “crecimiento”.

BIBLIOGRAFÍA

6 A diferencia de Dussel, yo rescato la idea de totalidad si se la considera en transformación y *nunca* completamente definible.

7 En otro trabajo anterior (Gutiérrez, 2013) esboqué el concepto de “interacción” como una vía posible hacia la construcción de una universalidad desde contextos materiales y culturales concretos.

- Botkin, Daniel *Armonías Discordantes. Una ecología para el Siglo 21*. Ediciones Acento, Madrid, 1993.
- Bonilla, Alcira “La ética aplicada” *Enoikos*, 13: 42-48, 1998.
- Dussel, Enrique *Método para una filosofía de la liberación: superación analítica de la dialéctica hegeliana* Sígueme, Salamanca, 1974.
- Estermann, Josef *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Ecueménico Andino de Teología, La Paz, Bolivia, 2006.
- Fornet Betancout, Raúl *La transformación intercultural de la filosofía* Descleé de Brower, Bilbao, 2001.
- Grimson, Alejandro *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad* Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2011.
- Gutiérrez, Daniel Eduardo “(Im)posibilidades de una ciudadanía ambiental en la reflexión filosófica de Rodolfo Kusch” en *Ponencias del XI Seminario Argentino Chileno y V Seminario Cono Sur de Ciencias Sociales, Humanidades y Relaciones Internacionales: a propósito de la integración: las ciencias y las humanidades desde una perspectiva crítica latinoamericana*. Hintze, Gloria; Sergio Gustavo Astorga; Silvana Montaruli, Qellqasqa, Mendoza, 2012. CD-ROM.
- Gutiérrez, Daniel Eduardo “Interculturalidad y ambiente. Una aproximación desde la diversidad” presentado en *III Congreso Ciencias, tecnologías y culturas*, Santiago de Chile, 2013, (no publicado).
- Kusch, Rodolfo *Geocultura del hombre americano*, [1976] en *Obras completas*, Edición de Edit. Fundación Ross, Rosario, 1998-2000; *Esbozo de una Antropología filosófica americana* Editorial Castañeda. San Antonio de Padua, Argentina, 1978.
- Leff, Enrique *Saber ambiental. Sustentabilidade, Racionalidade, Complexidade, Poder*. Tradução Lúcia Matilde Endlich Orth. 3ª Edição, Editora Vozes, Piriapolis, RJ. 2004
- Naess, Arne *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy* Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- Paulson Susan, Lisa L. Gezon, Michael Watts “Locating the political in political ecology: An introduction” *Human Organization* 62, Fall 2003; 3; ABI/INFORM Global pg. 205.
- Romero, Francisco, *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, 1952.
- Robbins, Paul *Political Ecology: A Critical Introduction*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004.
- Santos, Jorge A. *¿Filosofías en América Originaria? Investigaciones filosóficas en*

torno a una perspectiva intercultural Editorial Académica Española-LAP Lambert, Saarbrücken, 2012.

Zimmerer, Karl S. “The Reworking of Conservation Geographies: Nonequilibrium Landscapes and Nature-Society Hybrids” *Annals of the Association of American Geographers* 90, No. 2 (Jun., 2000), pp. 356-369