

Multiculturalidad, interculturalismo y el aprovechamiento social de los conocimientos

Multiculturality, interculturalism and the social use of knowledge

LEÓN OLIVÉ

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Resumen

Un modelo *interculturalista* adecuado para las sociedades multiculturales, tanto global como localmente, requiere del reconocimiento del derecho de los pueblos a la diferencia y a preservar su identidad colectiva, necesita también incluir formas para estimular la interacción respetuosa y cooperativa entre sí de los distintos pueblos y culturas, pero también debe incorporar el reconocimiento del derecho a disfrutar de las condiciones que permitan su florecimiento, así como formas efectivas para lograrlo. Para esto, en el mundo actual es necesario que se satisfagan dos condiciones: 1) reconocer los derechos económicos de los pueblos y establecer garantías para su ejercicio, y 2) garantizar que los distintos pueblos y culturas tienen la capacidad, y disfrutan de las condiciones adecuadas, para generar y apropiarse del conocimiento y de las tecnologías que se necesitan para comprender y resolver los problemas sociales y ambientales, de acuerdo con las cosmovisiones y los sistemas de valores de cada uno. Lo anterior lleva consigo tanto la posibilidad de apropiación y aprovechamiento de conocimiento científico-tecnológico moderno, como de conocimiento tradicional y local, con las debidas protecciones para evitar apropiaciones indebidas.

Palabras clave: multiculturalismo, interculturalidad, justicia global, sociedades del conocimiento.

Abstract

An intercultural model suitable for multicultural societies, both globally and locally, requires recognition of the right of peoples to preserve their difference and collective identity, and it also needs to include ways to encourage respectful and cooperative interaction with each of the different peoples and cultures but must also incorporate the recognition of the right to enjoy the conditions for their development, and effective ways to achieve it. For this, in today's world it is necessary to satisfy two conditions: 1) recognize the economic rights of the people and provide guarantees for its exercise, and 2) ensure that the different peoples and cultures have the capacity, and enjoy the adequate and appropriate conditions to generate knowledge and technologies needed to understand and solve social and environmental problems, according to the worldviews and value systems of each. The previous thing brings the possibility of appropriation and use both

of modern scientific and technological knowledge, and traditional and local knowledge, with appropriate safeguards to prevent misappropriation.

Keywords: multiculturalism, interculturality, global justice, knowledge societies.

Introducción

Hoy en día es un truísmo afirmar que la sociedad global, como casi todos los países del mundo, son multiculturales. También ha habido una creciente conciencia de que los proyectos nacionales, dentro de los Estados-nación que en general son multiculturales, deberían desarrollarse con la participación de los diferentes grupos culturales incluyendo –donde existen, como en los países de América Latina– los pueblos indígenas. Sin embargo, hay una gran brecha entre la aceptación de estas ideas y el diseño y aplicación de políticas públicas, así como en la construcción de instituciones, que promuevan relaciones interculturales en las cuales los grupos con diferentes culturas interactúen entre sí respetándose unos a los otros, vivan en armonía, cooperen en proyectos de interés común y resuelvan diferencias por medios no violentos.

En este trabajo defenderé la tesis de que las relaciones interculturales deberían promoverse por medio de políticas e instituciones que promuevan y garanticen el derecho de los pueblos a preservar su identidad y a florecer, a decidir sobre su patrimonio simbólico y material, y a participar en la toma de decisiones en relación con la explotación de los recursos naturales de los territorios que habitan y en la forma de canalizar y distribuir los beneficios que resulten de la explotación de tales recursos. En cuanto a los recursos naturales, deberían participar en la decisión de cuándo explotarlos, en su caso, y mediante cuáles formas. Junto con lo anterior, en todos los países debería acordarse, entre todos los pueblos y culturas involucrados, un proyecto nacional que se construya y se lleve adelante mediante la participación de todos los grupos con diferentes culturas.

Esta tesis se defiende como un asunto de justicia social, a diferencia por ejemplo de promover apoyos a grupos con desventajas económicas y sociales por motivos asistenciales, y va de la mano de otra tesis que afirma que todos los grupos culturales deben disfrutar de las condiciones adecuadas para apropiarse del conocimiento científico-tecnológico que sea necesario para comprender mejor sus problemas y utilizarlo para proponer y llevar adelante propuestas de

solución. Pero al mismo tiempo deben existir las condiciones adecuadas para aprovechar y usar otro tipo de conocimientos, como los tradicionales y locales, y poderlos articular con los científico-tecnológicos. Veremos también que esta tesis entraña la necesidad de proteger debidamente a los conocimientos tradicionales y locales, que por ser en general patrimonio de grupos sociales discriminados y subvalorados (pueblos indígenas por ejemplo) son altamente vulnerables y susceptibles de expropiación indebida en beneficio de terceros (por ejemplo, apropiación indebida de conocimientos medicinales por parte de farmacéuticas transnacionales, las cuales obtienen beneficios económicos que nunca redundan en favor de los productores originales de los conocimientos que sirvieron de base para sus desarrollos tecnológicos).

En lo que sigue comentaré algunos rasgos del contexto global en el que se debe enfrentar el desafío de diseñar políticas interculturales que tiendan a promover una sociedad menos injusta, más democrática —en el sentido de democracia participativa— y plural. Las tesis mencionadas antes se comprenden mejor y se justifican con mayor claridad si se toma en cuenta ese contexto. Pero en primer lugar distinguiré entre los conceptos «multiculturalidad» e «interculturalismo».

Multiculturalidad e interculturalismo

Utilizo el concepto «multiculturalidad» para referirme a la situación fáctica de la existencia de grupos con diferentes culturas en una misma sociedad, por ejemplo dentro de un país. Por eso afirmé arriba que la sociedad global es multicultural. La multiculturalidad es una situación que de hecho se encuentra en todo el mundo y en casi todos los países del planeta. “Intercultural” se aplica en cambio a una sociedad en la cual los miembros de diferentes grupos culturales se relacionan entre sí y se enriquecen por medio de sus interacciones, ampliando sus horizontes, al grado que incluso su identidad puede ser influida por creencias, normas, valores y prácticas de otros grupos. En este sentido, es deseable la construcción de modelos de sociedades interculturales que sirvan como guía para el diseño y aplicación de políticas públicas que conduzcan al establecimiento de relaciones interculturales en el contexto de una sociedad justa, democrática y plural. El concepto de «interculturalismo» se refiere a la concepción filosófica que fundamenta la construcción de tales modelos.¹

¹ El modelo intercultural cuyo esbozo defenderé en este artículo no tiene entonces nada en común con el concepto de «multiculturalismo» criticado por Sartori (2001), para quien «multiculturalismo y pluralismo son posiciones antitéticas que se contradicen entre sí». El concepto de multiculturalismo al que se refiere Sartori es irrelevante para

El contexto global para un nuevo tipo de relaciones interculturales

La globalización

Revisemos ahora un grupo de rasgos para referirse a los cuales suele usarse el concepto de «globalización». Ciertamente este término se usa en muchos sentidos diferentes. Por ejemplo, se emplea para referirse al intercambio de mercancías y a la interdependencia de las economías de casi todo el globo terráqueo, que se ha dado como consecuencia de las redes telemáticas e informáticas que han permitido el instantáneo flujo planetario de información y de capitales, así como de otros desarrollos tecnológicos que han facilitado las comunicaciones físicas y el transporte de mercancías y de personas con una intensidad sin precedentes. Es preciso reconocer que la globalización, en este sentido, tiene un aspecto positivo que permitiría más intensas relaciones e intercambios entre las culturas. Pero como subrayaré adelante, este desarrollo tecnológico está atravesado por otro eje de relaciones asimétricas e injustas en cuanto a las posibilidades de acceso y de aprovechamiento de la ciencia y la tecnología.

Por otra parte también es de sobra conocido que el término de «globalización» se utiliza en relación con un modelo económico que se ha impuesto en todo el mundo, que usualmente se le llama «neoliberal», que pugna por establecer condiciones de mínima o nula regulación del tránsito de mercancías y capitales, así como para la inversión de capitales que permitan su reproducción y acrecentamiento, al tiempo que en todo el mundo se imponen más restricciones al tránsito de personas.

En el primer sentido la globalización está ligada con el desarrollo tecnológico, y es importante subrayar que –si bien este es un punto controversial–, lo que ha enseñado la mejor filosofía de la tecnología es que si bien la tecnología influye de manera notable en las sociedades, está lejos de determinar su estructura y dinámica. Más bien, los efectos sociales de la tecnología son y pueden ser controlados por decisiones humanas y por tanto puede encauzarse de diferentes maneras (Broncazo, 2000). Por esta razón, si la globalización se entiende como el intercambio de información y la interacción cultural entre pueblos y naciones diferentes, posibilitada por el desarrollo tecnológico, en especial por las tecnologías de la información y la comunicación,

un adecuado modelo intercultural para América Latina. El modelo intercultural que defenderé, además, requiere un sólido fundamento en una posición filosófica (ética, política y epistemológica) auténticamente pluralista, como la que esbozaremos adelante (Olivé, 1999 y Olivé, 2004).

entonces debe ser bienvenida, y es un imperativo ético procurar que sus beneficios alcancen a un mayor número de seres humanos. Pero esto sólo si la globalización se entiende de esa manera. Este es un primer rasgo del contexto mundial que impone ciertas condiciones para un modelo de sociedad intercultural justa: *todos los pueblos y todas las culturas deben disfrutar de las condiciones que garanticen el acceso a estas tecnologías y la aplicación de las mismas de acuerdo con las concepciones, los fines y los valores que cada una de ellas se plantee.*

En el segundo sentido el término de «globalización» se refiere a una nueva fase del capitalismo surgida al final del siglo XX, que ha dado lugar a relaciones sociales profundamente injustas, que ha tenido como consecuencia la acumulación de enormes fortunas en una capa muy delgada de la población y la exclusión de millones de seres humanos de los beneficios de la riqueza.

Algunas consecuencias de la globalización

Algunas consecuencias de la globalización, tanto negativas como ventajosas, que conviene mencionar con vistas a la construcción de un modelo de sociedad intercultural, son las siguientes.

1) Los Estados nacionales se han transformado, han cedido poder y soberanía frente a los agentes económicos y sociales que han adquirido preponderancia, como las compañías transnacionales (constituidas legalmente) o las organizaciones criminales (incluyendo las de tráfico de narcóticos y de personas). En regiones como América Latina, los Estados han dejado de cumplir con obligaciones elementales en los campos de la educación, la salud y la seguridad, y su función cada vez más es la de garantes de las condiciones adecuadas para el desarrollo de un capitalismo global. Esta es una de las claves para entender por ejemplo el conflicto por el control del Estado en México, que hizo crisis con las elecciones presidenciales de 2006, donde se dieron acusaciones fundadas de fraude (Olivé, en prensa).

2) Las grandes empresas transnacionales, con el apoyo de los Estados militar y económicamente poderosos, asedian constantemente a los países y pueblos que no pertenecen al primer mundo, especialmente por sus recursos naturales, y amenazan asimismo sus capacidades de generar conocimiento y de explotar racionalmente dichos recursos en su propio beneficio, tanto mediante un saqueo de su capital intelectual (fuga de cerebros) como por medio de la obstaculización del establecimiento de sólidos sistemas educativos y de investigación. Debe

subrayarse que una proporción muy importante de los recursos naturales valiosos del planeta se encuentran en los países del sur, y muchos especialmente en territorios donde viven pueblos originarios.

3) Se ha producido una enorme concentración del poder económico e ideológico en las grandes empresas transnacionales que controlan el acceso a los medios de comunicación, al ciberespacio y por consiguiente a los contenidos que se difunden en los programas informativos, poder concentrado que como nunca antes depende de sistemas científico-tecnológicos. En este rubro destacan los llamados por el filósofo español Javier Echeverría «señores del aire»: las grandes compañías de la comunicación por satélite, así como las que controlan las redes globales de televisión y en gran medida el acceso y la navegación por Internet (Echeverría, 1999). A éstas cabría agregar los grandes consorcios editoriales que han absorbido a las firmas pequeñas y medianas, y que han acumulado una gran capacidad para controlar la publicación y distribución de libros, es decir, de influir decisivamente en lo que la gente lee.

4) En forma paralela, la cultura –entendida en un sentido amplio, y no en el estrecho sentido de «cultura de élite» que la reduce a la música, el cine, la danza, el teatro y la literatura– ha adquirido una nueva relevancia. En particular, ha pasado a un primer plano la lucha por el reconocimiento y por el respeto a la identidad colectiva desde diversas perspectivas. Así, la religión y la etnicidad, tanto en el contexto de pueblos originarios, como de grupos de inmigrantes en otros países, se han vuelto elementos cruciales de la identidad. Además, el fenómeno migratorio y el trasvase cultural posibilitado por las tecnologías de la información y la comunicación, están produciendo una hibridación cultural no vista antes, ante la cual, sin embargo, también se ha reforzado la lucha por el reconocimiento de las identidades propias y por el reconocimiento de la diversidad cultural y de su valor para la sociedad global y para las sociedades nacionales (García Canclini, 2001).

5) En décadas recientes han surgido nuevos agentes sociales y políticos y se ha revalorizado el papel de otros agentes tradicionales: pueblos indígenas, grupos de inmigrantes, movimientos ecologistas, de género, de homosexuales, de consumidores, movimientos antiglobalización, nuevos movimientos laborales y campesinos, entre muchos otros. Un número importante de estos grupos además tienen interacciones significativas.

Sin embargo, la reivindicación dominante y más visible de la mayoría de estos nuevos movimientos y agentes políticos había sido hasta hace poco tiempo la del reconocimiento y el

derecho a la diferencia, por esta razón había quedado opacada la lucha por una participación efectiva en la toma de decisiones acerca de cuándo y cómo explotar recursos (naturales, sociales y del conocimiento), y de cómo canalizar y distribuir los beneficios de su explotación.² Esto ha comenzado a cambiar en tiempos recientes, por ejemplo en América Latina en el caso de los movimientos indígenas, ha sido notable su articulación horizontal con otros movimientos sociales, como ha sido evidente en Bolivia en estos últimos años. Por eso es importante insistir en que además de los derechos culturales, es necesario reivindicar los derechos económicos de los pueblos y de las naciones, pues no se trata de reivindicar las identidades en la pobreza, sino las identidades en condiciones de justicia social, dentro de cada país y en las relaciones internacionales (Fraser, 2002).³

6) Muchos países, especialmente en América Latina, han reconocido en su constitución política su carácter multicultural, y en general los derechos culturales de los pueblos originarios. Esto es de aplaudirse, pero ha sido muy pobremente traducido al establecimiento de mecanismos efectivos que modifiquen las relaciones interculturales en esos países, lo cual marca una serie de cuestiones para la agenda que debe replantearse cada país, así como para la agenda de las relaciones internacionales e interculturales.

7) Entre los puntos pendientes en los países de América Latina se encuentra la reforma de los Estados. Sin embargo, en virtud de las relaciones de poder que han prevalecido hasta ahora ha sido imposible llegar a acuerdos sobre esas reformas entre los diferentes agentes políticos, dentro de cada país y entre países.

8) Finalmente, para completar esta muy esquemática revisión de algunos rasgos del contexto globalizado contemporáneo, conviene recordar que el complejo proceso social global que hemos estado viviendo en las últimas décadas no ha ido acompañado a la misma velocidad de una elaboración y uso de categorías adecuadas para comprender los nuevos fenómenos por parte del pensamiento filosófico y teórico en las humanidades y en las ciencias sociales. Falta

² El derecho a la diferencia es el derecho de los individuos a ser reconocidos como miembros de cierto grupo social y a gozar de determinados beneficios en virtud de ello. La identidad de los individuos que pertenecen a ese grupo se afirma sobre la base de las diferencias que los caracteriza como miembros del grupo, y los distinguen de otros ciudadanos (Salmerón, 1998). Un argumento usual para justificar el derecho de las culturas a sobrevivir y a evolucionar, manteniendo su identidad colectiva, está basado en el doble papel que desempeñan, por un lado, como constitutivas de la *identidad* personal, y por la otra como condición de posibilidad para el ejercicio de la *autonomía* y la *autenticidad* de sus miembros. Este papel es particularmente notable en las culturas tradicionales. Por eso, la realización plena de los intereses de sus miembros depende de la continuidad de la cultura (Olivé, 1999).

³ Véase abajo la sección sobre el concepto de justicia social relevante en este contexto.

mucho por elaborar en cuanto a las categorías, conceptos, teorías y modelos para comprender mejor las situaciones y, sobre todo, para contar con apropiadas guías para la acción.

Es urgente revitalizar el pensamiento humanístico y social para que ofrezca los entramados conceptuales y metodológicos adecuados para la comprensión y crítica de estos fenómenos. Esto requiere, entre otras cosas, la trasgresión de las fronteras disciplinares y la intensificación del trabajo «transdisciplinar», es decir, la elaboración de nuevos conceptos, modelos y métodos mediante la concurrencia de diversas disciplinas –aunque esos conceptos y métodos no sean característicos de ninguna de ellas– junto con formas de conocimiento y de acción no disciplinarias, por ejemplo saberes tradicionales.

Pero no por ello debemos olvidar las categorías que todavía son indispensables, tales como la de «identidad», o las de «clase social», «explotación», «alienación», «solidaridad», «extrañamiento», «enajenación», «ideología» y «justicia social».

Parte de la precariedad conceptual se debe al papel ideológico que desempeñan determinadas concepciones que han conquistado el lugar dominante tanto en los medios académicos como en los políticos, y que se reflejan ampliamente en los medios masivos de comunicación. Para mencionar sólo un ejemplo, muchos discursos oficiales de gobiernos nacionales y de organismos internacionales llevan ya varios años enfocando el problema de la injusticia social como si fuera un problema sólo de pobreza. Consecuentemente las políticas públicas se han visto invadidas con programas «para ayudar a los pobres», concebidos las más de las veces bajo visiones asistenciales y caritativas, que entienden al fenómeno de la pobreza en cada país, y de los países pobres, como aislado e independiente del resto de las estructuras y relaciones sociales y económicas, y casi como si su existencia fuera responsabilidad de los pobres.

Señalados algunos rasgos negativos y otros positivos de la globalización, pasemos a otro concepto que se ha puesto de moda en los últimos años y que se está convirtiendo en la brújula para el diseño de políticas públicas en educación, economía y en ciencia, tecnología e innovación: el concepto de «sociedad del conocimiento». Después regresaré a su pertinencia para los modelos de sociedades interculturales.

Las sociedades de conocimientos

En efecto, hay otro rasgo de la nueva sociedad que se está conformando al que alude el término de «sociedad del conocimiento». Se trata de una forma de producción del conocimiento, donde los términos básicos son «auto-organización», «dispersión», «distribución» y «división» (Fuller, 2001). En esta nueva forma no hay un lugar central de producción del conocimiento, sino que éste se genera de manera distribuida en muchas unidades dispersas, que físicamente pueden estar muy separadas, pero que a la vez se mantienen en contacto mediante redes de comunicación, de aquí por ejemplo el término de «sociedad red» (Castells, 1999). El conocimiento producido por una unidad adquiere valor en la medida en que complementa y se suma al que se produce en los otros nodos de la red. Pero para que esto sea posible se requiere cierto nivel de homogeneización cultural. Se encuentra aquí entonces una de las tendencias más fuertes que están empujando en la sociedad globalizada y del conocimiento: la de una estandarización que parece amenazar a las diversas identidades culturales del planeta.

Por otra parte, la forma distribuida de producción del conocimiento no significa una democratización del conocimiento, en el sentido de que sea público y accesible a todos, ni una disminución de la exclusión de millones de seres humanos de sus beneficios. Por el contrario, ni siquiera hay garantías de que quienes participan de una red se beneficien del conocimiento producido distribuidamente, ni que sepan cuál es realmente el producto final.

Los rasgos que se intentan capturar con la noción de sociedad del conocimiento tienen un origen común con aquellos a los que se refiere la noción de globalización, a saber, el advenimiento de nuevos sistemas de producción de conocimientos y de intervención en la realidad, que muchos autores han llamado sistemas tecnocientíficos (Echeverría, 2003), los cuales han dado lugar –entre otras consecuencias- a un desarrollo sin precedente de las tecnologías de la información y la comunicación. Esto ha llevado a su vez a un creciente ritmo de creación, acumulación, distribución, aprovechamiento y depreciación de la información y del conocimiento, y a transformaciones inéditas en las relaciones sociales debidas al impacto de dichas tecnologías y de las aplicaciones del conocimiento.

En efecto, el origen de la revolución que ha abierto la posibilidad de la sociedad del conocimiento se encuentra en el surgimiento, hace apenas pocas décadas, de sistemas de producción y aprovechamiento del conocimiento que tienen formas de organización, de

colaboración entre diferentes especialistas y agentes productores de conocimiento, estructuras de recompensas y mecanismos de financiamiento, así como mecanismos de evaluación, controles de calidad, normas y valores, muy diferentes a los de la ciencia y la tecnología como las hemos conocido tradicionalmente, desde los siglos XVII y XVIII.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XX la ciencia y la tecnología que podemos llamar tradicionales han sido paulatinamente desplazadas en importancia –social, cultural y económica– por la llamada «tecnociencia», es decir, por un complejo de saberes, de prácticas, de instituciones y de sistemas, en los que colaboran conjuntamente equipos de científicos, de tecnólogos, de gestores y administradores, que por lo general requieren grandes financiamientos, y donde se involucran intereses económicos, y en muchos casos también políticos y militares.

Ejemplos paradigmáticos de tecnociencia los encontramos en la investigación nuclear, en la investigación espacial, en la biotecnología y en la investigación genómica, en la informática y en el desarrollo de las redes telemáticas. Suele mencionarse al proyecto Manhattan –la construcción de la bomba atómica a finales de la Segunda Guerra Mundial– como uno de los primeros proyectos tecnocientíficos (Echeverría, 2003).

Junto con lo anterior, las personas altamente calificadas en cuanto a sus habilidades y conocimientos como insumos necesarios en la producción de bienes y servicios han pasado a ocupar un lugar fundamental. Los conocimientos –sobre todo los científicos y tecnológicos– se han vuelto indispensables como medios de producción, y son por tanto fuentes de riqueza y de poder. Así, en gran medida las tecnologías manufactureras han sido desplazadas de su lugar central en la generación de riqueza por los sistemas tecnocientíficos.

A partir de fenómenos de este estilo, se considera a la «sociedad del conocimiento» como la sucesora de la sociedad industrial, con nuevas formas de organización en la economía, la educación, la política y la cultura.

Pero es importante subrayar, como se ha insistido con frecuencia, que en sentido estricto todavía no existe una sociedad del conocimiento, sino que el concepto más bien se refiere a un modelo de sociedad que está en construcción. Están en construcción tanto el modelo como la sociedad misma, aunque muchos de los rasgos de esa sociedad ya se encuentran en el presente. Vivimos, pues, en una sociedad en transición. Esta es quizá una de las grandes novedades de la historia, que ahora somos conscientes de vivir en la transición a un tipo de sociedad distinto, y

eso nos deja mayores responsabilidades, porque tenemos la capacidad de encauzar los cambios de una o de otra manera.

En suma, si bien el conocimiento ha sido constitutivo de toda sociedad humana permitiéndoles organizarse internamente, desarrollarse y relacionarse con su ambiente, la adopción del concepto de «sociedad del conocimiento» se justifica porque se han dado transformaciones radicales en las formas de generar el conocimiento, de almacenarlo, distribuirlo, apropiarlo, aprovecharlo y usufructuarlo. Como ya he sugerido, esto ha dado lugar a relaciones de poder inéditas, en buena medida basadas en la exclusión de los beneficios de los nuevos conocimientos, pero peor aún, en la exclusión de la posibilidad misma de generar nuevo conocimiento y aprovecharlo socialmente.

Esto significa que los sistemas generadores de riqueza que se basan en un procesamiento del conocimiento y en creación de nuevo conocimiento, no bastan por sí solos para dar lugar a una sociedad justa. Así, la pregunta crucial al discutir un modelo de sociedad del conocimiento es: ¿qué tipo de sociedad debería ser para que pueda generar riqueza y contribuir a satisfacer las necesidades básicas de todos sus miembros y al desarrollo de sus capacidades (es decir, que sea justa)? Debemos pensar en modelos de sociedades del conocimiento que además de ser justas, también promuevan una amplia participación de los diferentes sectores sociales en la definición de los problemas que les afectan y para encontrar vías de solución para los mismos. Pero además debe tomarse en cuenta que un mismo tipo de problema –digamos de salud, vivienda o educación– toma matices diferentes y las formas de solución aceptables desde el punto de vista de quienes viven esos problemas son muy distintas, según el entorno cultural y ambiental de los grupos humanos en cuestión. No es lo mismo solucionar problemas de vivienda en medios urbanos que en zonas semidesérticas o selváticas.

Justicia social

La *justicia social* la entenderemos como referida a la distribución de beneficios y de cargas en una sociedad de seres racionales. Para pensar en relaciones sociales y formas de distribución justas debemos abandonar las propuestas basadas en principios derivados de situaciones originarias ideales, con su presupuesto de una racionalidad convergentista, no plural, y volver al concepto de que una sociedad justa es una donde se establecen instituciones, mecanismos y

organizaciones públicas para distribuir beneficios y cargas, ventajas y desventajas, de una manera que garantiza la satisfacción de las legítimas necesidades básicas de todos sus miembros (Millar, 1976), así como el desarrollo de sus capacidades y planes de vida.

Podemos llamar «convergentista» a la idea de racionalidad que ha prevalecido en la filosofía occidental moderna y que en gran medida es defendida aún hoy en día. Se trata de la idea de racionalidad presupuesta por la tesis que dice por ejemplo que una auténtica norma moral es aquella máxima que aceptaría cualquier sujeto racional en el ejercicio libre de su racionalidad.⁴ El concepto de racionalidad que conviene para un modelo pluralista de una sociedad justa es el de la racionalidad como el ejercicio de una capacidad que llamamos razón, común a todos los seres humanos en virtud de sus capacidades neurobiológicas, pero que necesariamente se da en el contexto de «nichos cognitivos» específicos, y por medio de prácticas específicas, que difieren entre sí. De ahí la enorme variedad de formas que toma el ejercicio de esa capacidad, lo cual explica la existencia de una amplia diversidad de prácticas cognitivas que los diferentes grupos humanos han desarrollado con éxito.

Las *necesidades básicas* de una persona son aquéllas indispensables para mantener sus capacidades y la posibilidad de que realice las actividades esenciales de su plan de vida. Las necesidades básicas *legítimas* son aquéllas compatibles con la realización de los planes de vida de los demás miembros de la sociedad, es decir, aquellas cuya satisfacción no impide la satisfacción de las necesidades básicas de algún otro miembro de la sociedad (en el presente o en el futuro).

La determinación de las necesidades básicas de las personas no puede hacerse desde un lugar central y bajo un punto de vista que pretende no tener lugar alguno, refiriéndose a ciudadanos abstractos, ni puede estar sujeta a un conjunto único de criterios supuestamente absolutos. Esto lo han dejado claro, como mencionamos antes, los nuevos agentes políticos en su lucha por el reconocimiento. La determinación de las necesidades básicas de las personas debe hacerse con la participación de los afectados, bajo el reconocimiento de la pluralidad cognitiva y moral de nuestro mundo, en relación con ciudadanos de carne y hueso que se identifican culturalmente con distintas entidades sociales. Son ellos los que tienen que decidir cuáles son sus necesidades básicas y cómo satisfacerlas. Esto presupone el reconocimiento como pares de todos

⁴ El origen kantiano de esta concepción es evidente. Esta posición se ha hecho presente en buena parte de los trabajos más influyentes de la filosofía política de la segunda mitad del siglo XX, como los de Jürgen Habermas y John Rawls. Contra esta posición se han levantado muchos autores, entre ellos puede mencionarse Nicholas Rescher, por ejemplo en su libro *Pluralism* (Oxford University Press, 1993).

los agentes sociales pertenecientes a diferentes grupos sociales, con iguales derechos que los demás (Fraser, 2002). La determinación de las necesidades básicas y de las formas de satisfacerlas, pues, debe hacerse en un contexto de interacción basado en normas éticas de convivencia armoniosa, cooperativa y constructiva entre diferentes grupos sociales. Sólo así podremos aspirar a relaciones interculturales estables y legítimas que vayan más allá de un *modus vivendi*, es decir, de una aceptación del *status quo* en virtud de las relaciones de poder prevalecientes en cierto momento, que es peligroso por inestable.

La realización de los planes de vida de muchas personas que han nacido o han crecido en el contexto de determinadas culturas requiere la preservación y el florecimiento de esa cultura, pues muchas de sus metas y de sus acciones sólo son posibles y tienen sentido dentro de su contexto cultural. Las necesidades básicas de personas que pertenecen a diferentes culturas pueden ser distintas. La cultura en cuestión puede ser la de un pueblo en particular, o la de otros grupos sociales. Así, puede ser que para los miembros de un determinado pueblo, la pertenencia a tal pueblo forme parte no sólo de su identidad personal, sino que constituya una necesidad básica. Por consiguiente, en una sociedad justa deben darse las condiciones para la preservación y el florecimiento de ese pueblo.

Es importante no confundir la defensa de los derechos culturales y económicos de los pueblos, especialmente el derecho a la diferencia y al reconocimiento –junto con el derecho a participar en la construcción y desarrollo de una sociedad justa– con la idea de que nada debe cambiar en cuanto a las instituciones y costumbres de los pueblos. Dicha confusión equivale a pretender que en las modernas sociedades democráticas nada debe cambiar por el sólo hecho de que son democráticas. Junto a los derechos antes mencionados, es preciso subrayar la obligación de los diferentes grupos a realizar los cambios que sean necesarios en su vida con el fin de construir relaciones interculturales armoniosas. Es decir, deben cambiar todo aquello que impida la realización de tales relaciones interculturales cooperativas.

Una *sociedad justa* debe ser democrática y plural. Requiere de una participación democrática de todos los ciudadanos, no como ciudadanos abstractos, ni en el sentido formal de democracia, sino en el sentido republicano de democracia participativa, como ciudadanos de carne y hueso situados en un contexto político, económico y cultural específico. Particularmente, puesto que todos los grupos sociales deben contar con los medios económicos y materiales adecuados para realizar sus planes de vida legítimos, deben disfrutar del derecho a participar en

la toma de decisiones acerca de la explotación de recursos naturales y sociales, incluyendo el conocimiento, particularmente el de la ciencia y la tecnología, y en la canalización de sus beneficios. En una sociedad del conocimiento justa debe haber una participación pública en la decisión de qué tipo de conocimiento debe producirse y cómo explotarlo en beneficio de los diferentes grupos sociales.

El modelo de sociedad justa aquí esbozado requiere entonces de una fundamentación en una concepción pluralista en ética y en epistemología. Veamos una breve descripción de tal posición

El pluralismo

Para llevar adelante proyectos comunes entre grupos diferentes, por ejemplo un auténtico proyecto de nación en cada uno de los países de América Latina, o proyectos de cooperación internacional, donde convivan pueblos y grupos con distintas prácticas, morales y culturas, reconociendo las diferencias; o bien para lograr acuerdos legítimos y estables sobre los derechos humanos, es necesario enfrentar dos posiciones extremas sobre las normas, los valores y los criterios de decisión en el ámbito de las creencias y el conocimiento así como en de la ética: el absolutismo y el relativismo. Deben superarse ambas concepciones porque hacen planteamientos extremos que subyacen a muchos ordenamientos jurídicos nacionales e internacionales que en la práctica traban el reconocimiento de la diversidad, obstaculizan la posibilidad del ejercicio de los derechos de los distintos pueblos y grupos con diferentes prácticas y costumbres, y desalientan la cooperación y realización de proyectos comunes entre quienes son diferentes.

Con respecto a los derechos humanos, esto es crucial, pues entre las maneras más socorridas para fundamentarlos, se encuentra, por un lado, una concepción absolutista, que recurre a la idea de una «esencia humana» como fundamento de tales derechos. El riesgo de esta posición es que puede conducir a la imposición de una concepción particular sobre el ser humano y sobre las personas, disfrazándola de un conocimiento universal sobre la esencia humana.

La posición *absolutista* sostiene que sólo puede haber «un único pensamiento correcto», una única manera correcta de entender el mundo, por consiguiente un único conjunto correcto de criterios de evaluación epistémica (criterios para evaluar las pretensiones de conocimiento), y un único conjunto correcto de criterios de evaluación moral. Esta tendencia se desprende de las ideas

dominantes sobre la racionalidad en el pensamiento moderno, las cuales cobraron un gran auge hacia finales del siglo XX. Bajo la tesis de que existen normas éticas y valores absolutos, esta posición suele respaldar la imposición de creencias, de normas y de valores de un grupo social, que suele ser el dominante en alguna época, como si fueran auténticamente universales, por lo cual se presta para justificar relaciones de dominación e intervenciones imperialistas, razón por la cual es importante criticarla y superarla.

Por su parte, el *relativismo extremo* afirma que no existen criterios que permitan hacer una evaluación racional comparativa entre diferentes pretensiones de saber o entre diferentes conjuntos de valores y normas morales. Para el relativismo cualquier punto de vista es tan bueno como cualquier otro, y por tanto sostiene que nunca es posible realizar críticas racionales a otras concepciones en cuestiones del conocimiento, o sobre problemas éticos y políticos, y en general sobre normas y sobre valores. Esta posición desalienta la interacción y la cooperación entre grupos humanos diferentes, por lo que también es crucial criticarla.

La concepción alternativa a estas dos es una posición *pluralista* en ética y en epistemología. La concepción pluralista promueve una idea de la ética como el conjunto mínimo de normas y de valores para la convivencia armoniosa entre diferentes personas y grupos sociales, aceptados de común acuerdo aunque sus morales sean distintas, o sea, aunque sus normas y valores específicos para juzgar la corrección de una acción desde un punto de vista moral sean muy diferentes. Lo importante es que cada grupo acepte la norma en cuestión por razones que consideran válidas, aunque tales no sean razones aceptables para otros grupos, quienes a su vez deberían aceptar la norma, en su caso, por otras razones válidas para ellos. En el terreno de las creencias y del conocimiento, la concepción pluralista reconoce que hay muchas formas posibles de conocer y de interactuar con el mundo. No existe sólo una forma que sea la correcta. Distintas maneras de conocer el mundo pueden ser correctas, pero tampoco es el caso que se valga cualquier cosa.

La propuesta del enfoque pluralista en cuestiones éticas

En el campo de la ética el pluralismo acepta que no hay una única manera correcta de fundamentar las normas éticas. Pero suponer que no existe un único conjunto válido de estándares de corrección no quiere decir que no haya ningún conjunto de estándares de

corrección para juzgar la validez de diferentes sistemas de normas morales o de propuestas de conocimiento.

Igualmente, no hay un único significado válido de los conceptos morales fundamentales como «dignidad», «necesidad básica» y «afrenta moral». Por esta razón, desde este punto de vista la noción de derechos humanos no se refiere a una «esencia humana» dada de una vez y para siempre, y por ello el significado de este concepto debe ser redefinido constantemente. No es que estos conceptos no sean fundamentales. Cualquier cultura que tenga un mínimo de moralidad debe tener conceptos equivalentes. Y cualquier convivencia entre culturas que aspire a una estabilidad, debe lograr un consenso racionalmente fundado acerca de lo que significan esos conceptos.

Pero el problema es que el concepto de dignidad no tiene un contenido universal. Lo que significa «dignidad» en una cultura puede no significar lo mismo en otra. El contenido del concepto debe revisarse y establecerse en cada contexto significativo de interacción humana y de interacción entre culturas. Pero en toda circunstancia ese concepto establece los límites intraspasables de respeto a las personas. Y esos límites son, precisamente los que se establecen al acordar los derechos humanos fundamentales.

El pluralismo propone que en cada interacción intercultural donde sea pertinente, se pongan sobre la mesa de la discusión los aspectos relevantes de las diferentes morales positivas en juego.

Cuando se trata de determinar si en un contexto de relaciones interculturales, a nivel nacional o internacional, ciertas costumbres tradicionales respetan o no la dignidad de las personas, o los derechos humanos, o si se satisfacen o no las necesidades humanas básicas, el proceso puede requerir una nueva discusión de cuáles son las necesidades básicas y los derechos humanos básicos.

Esto es lo que ocurre cada vez que se discuten los derechos humanos, cada vez que se discute si se incluyen determinados derechos individuales o de grupo en una constitución política, o en legislaciones internacionales. En todos esos casos se están redefiniendo esos conceptos.

Redes sociales de innovación

En el contexto de la globalización y las sociedades del conocimiento quisiera comentar algunos de los desafíos que se presentan en América Latina con respecto al aprovechamiento de conocimientos (de diversos tipos) y la resolución de problemas donde haya una genuina participación de representantes de diversas culturas. Como ya hemos visto, ésta es una condición para lograr una sociedad justa.

Para esto conviene comentar todavía otro concepto que también se ha puesto en boga recientemente, el de *innovación*. En los últimos tiempos se escucha mucho sobre los sistemas y redes de innovación, así como sobre la importancia de innovar. Se trata otra vez de un concepto que no tiene una definición única. En los medios empresariales y económicos suele hablarse de la innovación como una transformación de un proceso, de un sistema, o como la producción de un nuevo artefacto o de un nuevo servicio, y suele decirse que hay innovación cuando se coloca exitosamente en el mercado; no se trata sólo, pues, de la novedad, sino de que realmente se venda en el mercado.

Pero puede ampliarse el concepto de innovación y pensar en una transformación de servicios, de procesos, de artefactos o de bienes, que no necesariamente se coloque en el mercado, y en ocasiones que ni siquiera busque colocarse exitosamente en el mercado y generar ganancias para quien lo produzca, sino más bien que mediante eso se pretenda revolver problemas. Muchos problemas sociales y ambientales pueden resolverse mediante una innovación que no necesariamente adquiera un valor en el mercado. La clave para considerar a la transformación en cuestión como innovación es precisamente que logre la resolución del problema en cuestión, a satisfacción de los grupos relevantes que padecen tal problema (Valenti, 2008).

Bajo esta visión amplia deben considerarse otras fuentes de conocimiento –distintos a los conocimientos científico-tecnológico modernos– con enorme potencial para incorporarse a innovaciones que eventualmente pueden ser exitosas desde un punto de vista comercial, pero que sobre todo pueden ser muy útiles para comprender y resolver diferentes problemas sociales y ambientales: los conocimientos tradicionales, es decir, los conocimientos que han sido generados, preservados, aplicados y utilizados por comunidades y pueblos tradicionales, como los grupos indígenas de América Latina. Pero esto no es característico sólo de este continente. En África,

Asia y en la misma Europa, existe un enorme reservorio de conocimientos tradicionales, por lo cual todos los países, incluso los europeos, harían bien en revisar sus políticas con respecto a los conocimientos tradicionales y locales, por ejemplo los relacionados con la agricultura.⁵

Los conocimientos tradicionales tienen un gran potencial para el desarrollo económico y social, en muchos casos porque pueden permitir la generación de productos comercializables, pero también de muchas otras maneras no comerciales. Por esto es importante desarrollar mecanismos sociales para su preservación, promoción y adecuada explotación en beneficio principalmente de quienes lo han desarrollado y conservado, pero también del resto de la sociedad. Pero si se ha de contribuir a una sociedad de conocimientos justa, dicha explotación de los conocimientos debe hacerse sobre bases éticamente aceptables, y prestando mucho cuidado a que se haga el debido reconocimiento de la propiedad intelectual de esos conocimientos por parte de quienes lo generaron y/o conservaron, mediante apropiadas formas de protección, que puede ser jurídica o no.

Para realizar un óptimo aprovechamiento de los conocimientos tradicionales es conveniente constituir *redes sociales de innovación*, en donde participen, de manera central, las comunidades que han generado y conservado los conocimientos tradicionales pertinentes.

Las redes sociales de innovación son redes generadoras y transformadoras de conocimiento y de la realidad, que deben cumplir con las siguientes condiciones: que expresamente se dirijan al estudio de problemas específicos y a proponer soluciones para ellos;

- a) que puedan apropiarse del conocimiento previamente existente que sea necesario para comprender el problema y para proponer soluciones, esto exige que los agentes tengan las habilidades para ello, y que exista la infraestructura que les permita tal acceso;
- b) que sean capaces de generar ellas mismas el conocimiento que no puede encontrarse previamente construido –o que no está disponible– y que es necesario para entender y resolver los problemas de que se trate;
- c) que tengan, en su caso, capacidad de recuperar, promover y aprovechar conocimientos tradicionales, pero también la capacidad de protegerlo debidamente para evitar su apropiación ilegítima;

⁵ Debemos esta observación a Philippe Barret, de la asociación civil francesa GEYSER (Groupe D'études et de Services pour L'Économie des Ressources).

- d) que tengan una estructura que evite la jerarquización y permita el despliegue de las capacidades de todos los participantes para contribuir a la generación del conocimiento que interesa, así como de las acciones convenientes para resolver el problema.

Las redes sociales de innovación, además de incluir sistemas y procesos donde se genera el conocimiento, deben incluir: a) mecanismos para garantizar que el conocimiento será aprovechado socialmente para satisfacer demandas analizadas críticamente por diferentes grupos involucrados, y por medios aceptables desde el punto de vista de quienes serán afectados; y b) mecanismos y procedimientos que garanticen la participación de quienes tienen los problemas, desde la conceptualización y formulación del problema, hasta su solución.

La posibilidad de contar con innovaciones basadas en conocimiento tradicional muchas veces requiere que los grupos tradicionales tengan la habilidad de incorporar en sus prácticas productivas otros conocimientos, por ejemplo científico-tecnológico. Este es otro problema a resolver, que puede requerir de la participación de expertos en el uso de tales conocimientos, así como de procesos de apropiación de tales conocimientos por parte de la comunidad en cuestión, que no es un problema sólo de adquirir el conocimiento de una determinada disciplina, y mucho menos en abstracto, sino de incorporar cierto tipo de conocimientos específicos en sus prácticas productivas. Esto requiere de la interacción entre los miembros de la comunidad y especialistas de diferentes disciplinas. Algo fundamental es que las comunidades incorporen los nuevos conocimientos con plena conciencia de lo que están haciendo y de lo que significa ese nuevo conocimiento científico-tecnológico, para ampliar así su horizonte cultural, expandirlo mediante una apropiación de conocimiento externo, y crear en su propio espacio una cultura científico-tecnológica. Lo cual significa que no sólo comprendan los contenidos científicos y tecnológicos, sino que incorporen efectivamente ese conocimiento en sus prácticas.

Se trata, en suma, de redes de resolución de problemas, en las que pueden participar muy diversos agentes: individuos, que pueden ser científicos, tecnólogos, gestores, empresarios, funcionarios públicos, agricultores, grandes y pequeños, campesinos, pescadores, miembros de comunidades indígenas, etc., pero también grupos e instituciones, como asociaciones civiles, academias, universidades, organizaciones, agencias del estado, organismos internacionales, etc., junto con miembros de comunidades tradicionales involucradas.

Conclusiones: Tesis para un modelo de sociedad intercultural justa

He delineado el marco en el que cobran sentido las tesis que a continuación quisiera enunciar como constitutivas de un modelo de sociedad intercultural justa, en la cual, como medio para lograr esas condiciones de justicia, se encuentra el acceso de todos los sectores sociales a los beneficios del conocimiento y a la posibilidad efectiva de participar en los procesos de innovación.

1- Derechos económicos de los pueblos: acceso al conocimiento y a la toma de decisiones

Para avanzar en la solución de los problemas generados por la asimetría de las relaciones entre culturas, que a mediano y a largo plazo conduzcan a una situación estable y legítima, se necesita el reconocimiento en pie de igualdad de todos los pueblos (nacionalmente, los de cada país), y que se lleven a cabo reformas de los Estados y de los organismos internacionales de manera que se establezcan nuevas relaciones sociales, económicas, políticas y culturales entre pueblos y entre regiones. Estas nuevas relaciones deben garantizar:

- a) La satisfacción de las necesidades básicas de todos los miembros de cada pueblo, de acuerdo con la formulación de las mismas que de manera autónoma haga cada uno, mediante soluciones aceptables desde su punto de vista.
- b) El desarrollo de las capacidades de los miembros de cada pueblo y cultura.
- c) La participación efectiva en la decisión de cuándo y cómo explotar los recursos materiales que se encuentran en los territorios que ocupan, así como en las formas de encauzar los beneficios de tal explotación.
- d) Pero más aún, no sólo habría que garantizar la participación de los pueblos en el usufructo de las materias primas, sino en las formas mismas de producción y aprovechamiento de conocimiento, así como de los sistemas tecnológicos para la explotación adecuada de los recursos naturales

2- Revaloración de los conocimientos tradicionales

Las políticas educativas, las de ciencia y tecnología, así como las de innovación, al mismo tiempo deben revalorar los conocimientos tradicionales y otras fuentes de conocimiento distintas de los modernos sistemas de ciencia y tecnología, no como parte del folclore, sino

considerándolos seriamente parte del conocimiento que puede ponerse en juego en los procesos de innovación y que merece por tanto apoyos estatales y de organismos internacionales para su preservación, crecimiento, protección y aplicación en la percepción e identificación de problemas así como en su solución.

3- Por nuevos proyectos nacionales e interculturales en el contexto globalizado y de la sociedad del conocimiento

Es necesario reformular los proyectos nacionales en el marco del novedoso contexto globalizado y de la sociedad del conocimiento, en un mundo que sigue siendo multicultural (Villoro, 1998 y 2007). Se trata de transformar actitudes, prácticas, instituciones, legislación y políticas públicas en temas educativos, científicos y tecnológicos, económicos, ambientales y culturales.

Esta compleja empresa política será acertada y legítima sólo en la medida en que resulte de una genuina concertación de los variados intereses sociales, o sea donde se logren consensos mediante la participación ciudadana de todos los sectores interesados.

Pero las transformaciones políticas requieren de una orientación para saber hacia dónde caminar, partiendo de un diagnóstico adecuado de la situación actual. Ese es el papel fundamental de los modelos de sociedad que actualmente se requieren, y a cuya elaboración las notas anteriores han tratado de hacer una contribución.

Bibliografía

- BRONCANO, F. (2000): *Mundos Artificiales. Filosofía del cambio tecnológico*, México, Paidós.
- CASTELLS, M. (1999): *La era de la información: Economía, sociedad y cultura*, Vol. 1: *La sociedad red*, México, Siglo XXI.
- ECHEVERRÍA, J. (1999): *Los señores del aire: telépolis y el tercer entorno*, Barcelona, Ed. Destino.
- (2003): *La revolución tecnocientífica*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- FRASER, N. (2002): «Social justice in the knowledge society: redistribution, recognition and participation», en HEINRICH-BÖLL-STIFTUNG (Hg.) (2002): *Gut zu Wissen*, Westfälisches Dampfboot. Disponible en:

<http://www.wissensgesellschaft.org/themen/orientierung/socialjustice.pdf>

- FULLER, S. (2001): «A critical guide to knowledge society newspeak: Or, how not to take the great leap backward», en *Knowledge Management Foundations*, Butterworth-Heinemann.
- GARCÍA CANCLINI, N. (2001): *Culturas Híbridas*, Barcelona, Paidós.
- MILLER, D. (1976): *Social Justice*, Oxford, Oxford University Press.
- OLIVÉ, L. (en prensa): «México 2006: el aborto de una prolongada transición a la democracia», colección «Monografías» de la revista *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie* (Alemania).
- (1999): *Multiculturalismo y Pluralismo*, México, Paidós.
- (2004): *Interculturalismo y Justicia Social*, México, UNAM.
- RESCHER, N. (1993): *Pluralism*, Oxford, Oxford University Press.
- SALMERÓN, F. (1998): *Diversidad Cultural y Tolerancia*, México, Paidós-UNAM.
- SARTORI, G. (2001): *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, México, Taurus.
- UNESCO (2005): *Hacia las sociedades del conocimiento*, Ediciones UNESCO. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001419/141908s.pdf>
- VALENTI NIGRINI, G. (coord.) (2008): *Ciencia, tecnología e innovación. Hacia una agenda de política pública*, México, FLACSO.
- VILLORO, L. (1998): *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, México, Paidós-UNAM.
- (2007): *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, México, Fondo de Cultura Económica.

Recibido el 30 de abril de 2010.
Aceptado el 30 de mayo de 2010.