



**UNIVERSITAT
JAUME·I**

**Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Departamento de Filosofía y Sociología**

MÁSTER INTERUNIVERSITARIO: Ética y Democracia

Universitat Jaume I y Universitat de València

TRABAJO FIN DE MASTER

TÍTULO: Horizontes de Ética Ecológica Discursiva: un intento de ampliación a través de las Ontologías Relacionales Amerindias.

PRESENTADO POR: Giacomo Tosi

DIRIGIDO POR: Dra. Elsa González Esteban

FECHA DE PRESENTACIÓN:

Octubre, 2020

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
PRIMERA PARTE: FUNDAMENTACIÓN	9
1.1 Derechos humanos y medioambiente: una lectura desde la teoría del valor inherente	10
1.2 Revisión conceptual: actitud y responsabilidad	27
1.3 Las perspectivas histórica y biocultural como corolarios en la orientación para la adecuación	36
SEGUNDA PARTE: ADECUACIÓN	51
2.1 La ontología de los conflictos ambientales	53
2.2 <i>Ontologías relacionales</i> amerindias. Una aproximación al contexto de las Américas	65
TERCERA PARTE: RESOLUCIÓN	91
3.1 Resolución de conflictos ambientales ontológicos desde la Teoría Crítica de la Democracia	94
3.2 «Un mundo donde quepan muchos mundos». Tejiendo un diálogo entre una Teoría Crítica de la Democracia y las <i>ontologías relacionales</i> amerindias	107
CONCLUSIONES	119
BIBLIOGRAFÍA	129

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo de investigación tiene por objetivo adentrarse en la perspectiva ética ecológica discursiva y ver si es posible establecer junto con ella un horizonte para su adecuación y realización mediante las ontologías relacionales amerindias.

La actualidad vivida por los contemporáneos en las modernas sociedades de la tecnología y de la información nos pone delante a un panorama preocupante desde diversos puntos de vista. Una cada vez más evidente crisis de la legitimidad de las democracias liberales representativas¹, una invasión por parte de la racionalidad instrumental en los sistemas comunicativos interpersonales basados por el contrario en la solidaridad², la evidencia de la necesidad de orientar la acción social y política partiendo del filtro de la deliberación efectuada en el seno de una sociedad civil informada, partícipe en el ejercicio de su ciudadanía política y económica e implicada en el reconocimiento intersubjetivo de los criterios de justicia³ —criterios que no siempre son fácticamente brújula de acción para los individuos que en las sociedades liberales e industriales modernas tienden a aislarse de la sociedad en su conjunto y se separan preocupándose exclusivamente de los propios intereses o de aquellos compartidos con "grupos de interés"—, y el desapego de parte de una buena parte de los individuos de la sociedad de unos valores ciudadanos «mínimos y compartidos», condiciones de sentido y de posibilidad de la convivencia en las modernas sociedades pluralistas⁴; son éstos valores que a la vez forman un "busto ortopédico moral post-convencional" de dónde se eleva el mutuo reconocimiento de la dignidad humana y el respeto de los derechos humanos en su evolución hasta los de la así llamada "tercera generación".

Como bien subraya, entre otros, Carmen Ferrete Sarria⁵, la conciencia ecológica es un fenómeno relativamente reciente en la academia y en la vida social y política de los modernos estados liberales. Su evolución y formación ha ido históricamente de la mano

¹ Runciman D. *Así termina la democracia*. Paidós. 2019. Madrid.

² Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Ed. Trotta, 2000, Madrid.

³ García Marzá, D. *Ética de la justicia*. ed. Tecnos. 1992. Madrid.

⁴ Cortina, A. *Ética mínima*. Ed. Tecnos. 2018 (decimosexta edición). Madrid. Pág. 197

⁵ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada. Educación cívica y responsabilidad ecológica*. Ediciones Ciencias Sociales. 2010. Madrid.

de una gradual cuanto evidente degradación de los ecosistemas ambientales⁶. En la actualidad, una parte de la sociedad civil que ha logrado apropiarse y 'digerir' un discurso de los expertos acerca de temas ecológicos sobre recursos naturales y derechos "otro-que-humanos", plantea unas series de cuestiones acerca de las pretensiones de validez de argumentos sobre preocupaciones morales referentes al medio ambiente. Tales exigencias, percibidas como morales por parte de esta sociedad civil con conciencia ecologista, no sólo reivindican que sus pretensiones son racionales y por tanto universalizables, sino que además se plantean como una «demanda de cambiar una determinada forma de vivir y una actitud frente al mundo que nos rodea»⁷.

Los ecologistas de un lado habrían englobado unos valores acerca de la naturaleza y del otro cuestionan los estilos de vida promovidos por las sociedades en las que viven; las preguntas que levantan, y cuyas respuestas "preestablecidas" cuestionan, se refieren a los interrogantes a propósito de «qué somos y qué queremos ser [...] y, en definitiva, el sentido de la existencia humana y el problema de la supervivencia»⁸. Son exigencias, escribe Ferrete, que «incorporan propuestas normativas de cómo han de ser nuestras relaciones con la naturaleza y el resto de la humanidad»⁹ y cuyas reivindicaciones se «abren a la humanidad en general»¹⁰.

El hecho de que estemos frente a problemas prácticos con alcance universal nos lleva a considerarlos desde un punto de vista moral que, en cuanto tal, nos lleva a formular y fundamentar pretensiones de validez acerca de conceptos normativos concernientes a cuestiones de "bienes generalizables", son éstos bienes que responden a necesidades exigibles por todos los seres humanos actuales y potenciales. El objetivo de la ética, en tal sentido, es por tanto «establecer criterios de racionalidad para el ámbito de lo práctico, es decir establecer normas de referencia, criterios de actuación de aquello que podemos considerar moral —lo justo o lo correcto»¹¹.

⁶ No hay aquí tiempo ni espacio para ahondar en el análisis de la crisis ambiental de la actualidad, para una perspectiva histórica de las relaciones entre el ser humano y su entorno, sobre el tipo de discursos que han afianzado la idea de progreso a lo largo del siglo pasado, y a propósito de las cosmovisiones acerca de la naturaleza que han originado tales discursos, entre otros, se aconseja Mc Neill, J. *Algo nuevo bajo el sol. Historia medioambiental del mundo en el siglo XX*. Ed. Alianza. 2003. Madrid.

⁷ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 53.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 54.

¹¹ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 38.

Moviendo nuestro foco a la ética ecológica aplicada se quieren introducir, siguiendo a Cortina las buenas razones¹² que justifican una ética ecológica capaz de: 1) «tomar en consideración el carácter individual, la formación de una conciencia ecológica» como nivel esencial para una moral postconvencional que no se limita al derecho jurídico; 2) «apostar por un concepto de racionalidad práctica, cuyas pretensiones de validez sobrepasan formalmente los límites de cualquier contexto o tradición»; 3) integrar a «las formas de vida individuales y colectivas [...] enraizadas en las tradiciones», aunque sin «reducirse a ellas, como hace el comunitarismo».

La aportación que aquí se quiere hacer entra en un marco de ética ecológica que como ética aplicada sea capaz de proporcionar un marco deontológico de justicia a propósito de acciones con repercusiones en el medioambiente, que sea inclusiva de un concepto amplio de responsabilidad y de ethos, que pueda incorporar plurales proyectos de "vida buena " (con sus sistemas de valores en una dimensión concreta) y que, dialógicamente hablando, también sea capaz de orientar la acción en el proceso de resolución de conflictos ambientales entre interlocutores válidos. El emprendido en este trabajo es un camino epistemológico que se enfrenta a la tarea de llevar la teoría a los casos concretos partiendo de un criterio de justicia formal y de fundamentación del derecho a un medio ambiente sano que permita una auténtica vida humana digna, pasando por una adecuación contextual en el contexto de las Américas y contribuir luego a la legitimación de demandas y la puesta en práctica de acciones directas con respecto al cuidado del medio ambiente y su mejora.

Como metodología de exposición se adoptará la «teoría de los tres niveles» cuya función es la de adecuar el paso desde la teoría a la práctica pasando por la praxis y que, como definido por los profesores García-Marzá y Ferrete¹³, sigue tres pasos distintos y complementarios:

1º) El nivel de la «fundamentación» o justificación, es la fase más filosófica por dar las razones morales concernientes a las decisiones que se tomen con consecuencias para el entorno natural, decisiones que es necesario fundamentar para que respondan de un principio de justicia y de responsabilidad.

¹² Puntos 1, 2 y 3 de Cortina, A. cit. en Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 108.

¹³ Los tres puntos que siguen son tomados a partir de Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*op. cit. Pág.130.

2º) El nivel de la «adecuación», que desde el momento normativo deontológico tiene que ser aplicado y modulado según el contexto concreto, es el momento de la introducción de la «razón experiencial» y del enfoque hermenéutico, de la explicitación de los principios de aplicación y de las guías de modulación del principio para la adecuación conforme al contexto. Es el momento más interdisciplinario.

3º) El nivel de la «resolución» que constituye el momento de las respuestas, de las «decisiones concretas» y de la intervención en la resolución de conflictos ambientales.

Siendo este el proceso metodológico este trabajo se aproximará en el primer a las razones morales de una ética ecológica que entiende el derecho a un medio ambiente sano como un legítimo derecho universalizable. Al mismo nivel se introducirá y justificará una responsabilidad ecológica discursiva y cordial, por englobar en su núcleo los principios de una ética de la razón compasiva; es ésta la "evolución" emprendida por Cortina a partir de la ética discursiva formulada por Apel y Habermas.

Al segundo nivel, con un enfoque multidisciplinar se intentará incorporar el punto de vista de las cosmovisiones amerindias con un intento de aproximación hermenéutica a las premisas, los horizontes de significado, las experiencias, los principios, las narraciones y la agencia de tales "cosmovisiones otras" —otras con respecto a las dicotómicas de la tradición occidental eurocéntrica— que originan de otras formas de "estar en" y de "relacionarse con" el ambiente natural y los seres que allí florecen. El enfoque multidisciplinar se aventajará de las aportaciones de la antropología ambiental/cultural, de la ontología política, de la hermenéutica filosófica, de las teorías sobre la construcción performativa de la identidad social, manteniendo como corolarios una perspectiva histórica y biocultural.

En el último nivel se tomarán en consideración unos casos concretos en los que se bosquejarán las bases y las orientaciones para «potenciar la acción y la participación» de todos «en la resolución consensual de los conflictos ambientales»¹⁴, se discutirán luego unos ejemplos de conflictos ambientales en los que cosmovisiones amerindias, basadas en una "racionalidad relacional", se enfrentan a las "políticas razonables" de los subsistemas que se basan en una racionalidad estratégica-funcional y administrativa. El análisis de los, deseables, modos de resolución se emprenderán a partir de una Teoría Crítica de la Democracia, así como ha sido desarrollada por la así llamada Escuela de València.

¹⁴ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 153.

PRIMERA PARTE: FUNDAMENTACIÓN

El objetivo de esta primera parte es presentar los argumentos para la fundamentación de un derecho a un medio ambiente sano y en condiciones de permitir una vida feliz como criterio de justicia. Para ello en el capítulo 1.1 se explicitarán, de la mano de la profesora Carmen Ferrete Sarría y de la profesora Adela Cortina, las razones morales que cimientan el derecho humano a un medio ambiente que consienta el desarrollo de una vida digna, integrando también la teoría del valor inherente tal como ha sido concebida por la misma filósofa Adela Cortina. Seguidamente en el capítulo 1.2, para responder de la necesidad de una ética ecológica que justifique una normatividad positiva acerca de la naturaleza y los seres que en ella florecen, se intentará una ampliación y una revisión de los conceptos de responsabilidad y actitud a la base de una ética ecológica discursiva como desarrollado por la Escuela de València. Para acabar, en el capítulo 1.3 se contribuirá al paso entre la primera parte de fundamentación a la segunda de adecuación concreta del principio normativo proponiendo como herramientas heurísticas facilitadoras un "enfoque biocultural", de la mano del biólogo y filósofo Ricardo Rozzi, uno histórico siguiendo los supuestos de la Historia Ambiental, y uno biológico a partir de la "teoría sistémica de la vida".

Partiendo del lenguaje de los derechos humanos, el respeto de la exigencia moral referente a un medio ambiente sano y en condiciones para la dignidad del ser humano se demuestra afectado por impedimentos no tanto a la hora de justificar la obligación a su protección sino, más bien, para justificar su mejora; sin embargo juntando el ámbito de la responsabilidad al de los derechos, esta necesidad se puede plantear bajo la forma de un «criterio de orientación» que constituya un «horizonte de actuación humana» con el cual legitimar, o no, las acciones cuya repercusión tiene efectos en el ámbito natural y social (hoy y mañana)¹⁵. De esto, siguiendo a la fundamentación de Carmen Ferrete, se quiere encargar una ética ecológica como ética aplicada.

Para que se pueda aplicar según el contexto, sin embargo se necesita la inclusión de la razón experiencial de los sujetos y de los grupos humanos. Se aboca a este, fundamental, pasaje porque si bien el planteamiento de las deontologías éticas sea esencial para la justificación del «principio regulador de nuestra conducta», formando así un «mínimo moral» trascendental, no nos permite apuntar a un «máximo

¹⁵ Ferrete Sarría, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Págs. 102, 103.

necesario»¹⁶, necesario para lo que Cortina define «pluralismo moral» que viene a ser la «convivencia de distintas concepciones acerca de lo que hace felices a los hombres» para que cada uno pueda emprender su proyecto de vida «acerca de lo bueno (felicitante)»¹⁷. Esta viene a ser la condición de sentido para la apertura del formalismo discursivo, ya no tanto a unos contenidos concretos (en el momento de la fundamentación ético-filosófica no viene a ser tarea proponer contenidos que tienen que ser argumentados por los afectados/participantes), sino a un marco de aplicación que al englobar la dimensión "acerca de lo bueno" supera el excesivo formalismo, abriéndose a las «virtudes y la consideración de valores que no aparecen contenidas al principio planteado» y que, sin embargo, son cristalizadas en la racionalidad práctica concreta del día a día¹⁸. De todos modos, dejando estas tareas para los apartados segundo y tercero, se empezará ahora la tarea de fundamentación de la exigencia a un medio natural que posibilite una vida humana digna y plena.

1.1 Derechos humanos y medioambiente: una lectura desde la teoría del valor inherente

El objetivo de este capítulo es fundamentar las razones morales que obligan a obrar en un marco deontológico comprometido tanto con lo "justo" (valioso *por sí*) como con lo "bueno" (valioso *en sí*), partiendo del enfoque de la ética discursiva de Habermas y Apel hasta su evolución de la ética cordial de Adela Cortina, asimismo se introducirá la teoría del valor inherente aplicada a los seres no humanos tal como viene considerada por la filósofa de la Universidad de València

Las razones morales a las que aquí se hace referencia surgen de «un modelo de justicia del interlocutor válido» cuyo marco normativo busca empoderar a las personas proponiendo un mínimo razonable a partir del cual los afectados por unas decisiones pueden ser reconocidos como interlocutores válidos por ser capaces de aportar razones legítimas acerca de intereses generalizables¹⁹. Los interlocutores válidos, son éstas personas comprometidas con los derechos liberales de autonomía y libertad y que a

¹⁶ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 107.

¹⁷ Cortina, A. *Ética mínima...*, op. cit. Pág. 197.

¹⁸ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*op. cit. Pág. 108.

¹⁹ Cortina, A. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Nobel Ediciones. 2009 (2a edición). Oviedo. Pág. 236.

partir de una racionalidad comunicativa intersubjetiva sean capaces de argumentar acerca de cuestiones de justicia²⁰.

En primer lugar como «mínimo razonable», hace falta un criterio que «se concreta en lo necesario para que las gentes puedan participar en los diálogos defendiendo sus propios intereses» y eso no puede que pasar por la exigencia de proteger «los derechos básicos y empoderar las capacidades básicas para que puedan hacerlo» (hablamos aquí de derechos que cubran las necesidades básicas para el desarrollo de capacidades o sea: alimento, vivienda, sanidad, vestimenta, educación formal, amparo social, etc.)²¹. En segundo lugar, es necesario que la sociedad se comprometa a «diseñar las instituciones de modo que las gentes puedan participar realmente en los diálogos»; en tercer lugar, deben de ser los «afectados» los sujetos que, a través de los «diálogos situados», establezcan las necesidades que vayan más allá del «mínimo irrenunciable»²². Finalmente, el «motor de esta voluntad de justicia» se impulsa desde «el reconocimiento cordial de los que son iguales en dignidad, y diversos en capacidades, diversos en identidades»²³, reconocimiento a su vez que debe de ser posible en el proceso institucional.

La pregunta a contestar por tanto sería si estas demandas o exigencias acerca de las normas sobre el trato hacia al medioambiente entran en el mínimo razonable por ser realmente universalizables y, por ende, pueden gozar de legitimidad a la hora de presentarlas como morales. Las «exigencias de validez de las normas que afectan al medio ambiente» son objeto de análisis de una ética ecológica que se tiene que interrogar sobre las «pretensiones que han de servir de criterios de racionalidad», si es que pueden ser universalizables, para la acción social de todos los seres humanos actuales y (en óptica intergeneracional) en potencia²⁴. Es ésta una ética que no puede más que ser antropocéntrica ya que el «punto de partida sigue siendo el ser humano, de lo contrario no estaríamos haciendo ética»²⁵, y que quiere ensanchar los marcos y los conceptos habituales de la ética general, ampliándola para poder dar cuenta de problemas globales²⁶. Por esta misma razón, como bien argumenta Ferrete, «los

²⁰ Cortina, A. *Ética de la razón cordial...*, op. cit.

²¹ Cortina, A. *Ética de la razón cordial...*, op. cit. Pág. 236.

²² Cortina, A. *Ética de la razón cordial...*, op. cit. Págs. 236, 237.

²³ Cortina, A. *Ética de la razón cordial...*, op. cit. Pág. 237.

²⁴ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 38.

²⁵ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 40.

²⁶ *Ibidem*.

problemas ambientales se plantean de un modo diferente cuando se toman en consideración los problemas de justicia y equidad»²⁷.

Sin embargo, es muy interesante el giro que da Ferrete al intentar dibujar una ética que no sólo se pregunte sobre las acciones, sino que cuestione ciertas premisas de sentido sobre lo humano —porque, advierte la autora, puede que el problema a tomar en cuenta no sean solo las acciones de los seres humanos con un efecto a nivel ambiental (que de hecho, pueden ser todas las actividades del ser humano en su día a día)— y que incluso cuestione también una «determinada concepción del ser humano»; con lo cual una posible solución podría ser, como agudamente sugiere la profesora de la Universitat Jaume I, «cambiar los esquemas humanos» a partir de los cuales se ponen en marcha las prácticas con repercusión en el entorno ambiental²⁸. Reflexión esta que, según quien escribe, tiene una particular trascendencia y que aquí solo se quiere adelantar. Si sobre esto se volverá adelante en las siguientes partes del presente escrito, ahora se empezará con la fundamentación partiendo del lenguaje de los derechos humanos.

Las exigencias que se pueden convertir en exigencias morales a cristalizar en derechos humanos son las que, como subrayado por Ferrete, tienen tres características: si, desde la revolución ilustrada kantiana, reconocemos el ser humano como un fin en sí mismo que por ende tiene dignidad y no precio —adoptamos aquí la naturaleza intersubjetiva del imperativo categórico— son morales las exigencias que responden de la «dignidad humana», que se pueden alzar como «pretensiones universalizables» y como «exigencias incondicionales»²⁹.

Como afirma Cortina, retomando del "enfoque de las capacidades" de Amartya Sen, «los derechos surgen cuando una sociedad está dispuesta a reconocer que algunas capacidades de las personas son indispensables para llevar una vida digna y que, por tanto, tienen derecho a exigir la protección de su desarrollo»³⁰. Según la reflexión de Ferrete, podemos decir que los derechos humanos configuran un «horizonte crítico de lo que la humanidad considera como condiciones insuperables para vivir una vida con dignidad»³¹ —sería este un horizonte compartido por toda la humanidad en general— y crítico porque marca el límite irrebasable a nivel normativo e institucional de la

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 58.

³⁰ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Ed. Taurus. 2009. Madrid. Pág. 205.

³¹ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 56

dignidad de la vida humana³². Podemos considerar entonces a las capacidades y a los derechos como dos caras de la misma moneda, además Cortina afirma que en esta consideración las dos caras se injertan en un nivel humano tanto personal como social³³. En concreto, las capacidades se consideran al nivel personal de la «realidad humana» con un reconocimiento autodirecto referente a las posibilidades individuales que de un lado se hace agencia —como escribe Cortina retomando a Ricouer, es un «autoreconocimiento» que se enfrenta a las respuestas que el individuo encuentra a las autodirigidas afirmaciones «yo puedo», «yo creo que puedo»³⁴— y del otro se hace responsabilidad ya que a un agente moral se le puede imputar la «capacidad de hacerse responsable de la acción en relación a un alguien»³⁵ y, con la responsabilidad, las consecuencias de sus acciones. Mientras, a nivel social, los derechos tienen una dimensión intersubjetiva perteneciente al mutuo reconocimiento «ligado al desarrollo de la libertad», o de las capacidades, de cada cual³⁶.

Los derechos humanos, al apelar a la dignidad humana, son así exigencias morales que no vienen concedidas por una comunidad, son derechos exigibles previamente a la formación de un "acuerdo", o sea no son negociables ni convencionales, pero son relacionales³⁷ por necesitar su reconocimiento y su respeto a nivel intersubjetivo entre los individuos. Tal obligatoriedad, retornando a Carmen Ferrete, no deriva por tanto de un acuerdo fáctico entre las partes "firmantes" como en el caso de la Declaración de 1948, sino que deriva de las razones que se han alegado para argumentar su fundamentación; de hecho, desde la Ética del Discurso teorizada y afinada por Habermas y Apel y a través del "método pragmático trascendental", sabemos que el principio discursivo y su aplicación a nivel intersubjetivo son, con palabras de Cortina, «la única posibilidad que queda a los hombres para resolver sin violencia los conflictos acerca de las pretensiones de validez»³⁸ (dimensión pragmática) pero por lo demás conforman también la condición de posibilidad para que fácticamente cualquier acuerdo alcanzado, basado en la posibilidad del discurso, en una sociedad democrática y pluralista goce de legitimidad³⁹ y sea universalizable (dimensión trascendental).

³² *Ibidem*.

³³ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Pág. 205.

³⁴ Cit. en Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Pág. 206.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Pág. 207.

³⁸ Cortina, A. cit. en Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 58.

³⁹ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 60.

Para que así sea es necesario, como ya se ha mencionado, que responda a los prerequisites antes mencionados referentes a la dignidad del ser humano, su incondicionalidad y las pretensiones de universalización. En detalle:

1) En cuanto cualidad esencial del ser humano la dignidad, desde la fundamentación kantiana, es «premisa incondicionada» de cualquier acción social, ahora bien: la pregunta siguiente a contestar surge de la consideración «¿qué condición o condiciones muestran las personas para ser dignas de exigir ese trato?»⁴⁰. La dignidad del ser humano, argumenta Ferrete, se fundamenta en el hecho que la persona es el único ser capaz de darse leyes a sí mismo en autonomía, puede responder de sus acciones, argumentar sus razones y puede demandar que se le reconozcan tales exigencias morales cristalizadas en los derechos humanos; con palabras de Ferrete: «los seres humanos son dignos porque son o pueden ser interlocutores válidos»⁴¹.

2) La universalidad es también condición necesaria de las pretensiones de validez ya que la demanda no puede referirse a una dimensión humana parcial o sectaria, con lo cual una exigencia cobra legitimidad moral cuando puede universalizarse. En concreto, siendo la argumentación dialógica, como se muestra a través de la fundamentación pragmático-trascendental, un universal entre seres humanos con competencia y racionalidad comunicativa, llega a tener pretensión de validez frente a un enjuiciamiento todo argumento racional que todos los individuos racionales pueden comprender y aceptar como «cosa suya»⁴².

3) Finalmente la incondicionalidad; los derechos humanos, con respecto a los demás derechos, son «ineludibles [...] absolutos o supremos» por ser «derechos que *tienen* los seres humanos por *ser* humanos», con lo cual no son objeto de negociación y son "cosa" del ser humano previamente a cualquier acuerdo/pacto social, su validez no es condicionada ni proviene de factores externos: «los derechos humanos constituyen exigencias incondicionalmente válidas porque son indispensables para una vida buena y justa, es decir, digna»⁴³.

Con una muy, a mi parecer, fecunda y acertada interpretación de los derechos⁴⁴ del sociólogo inglés T.H. Marshall, habría una «doble dirección» en la consideración de los

⁴⁰ Cortina, A. en Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 58.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág.59.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Interpretación que, recordemos, sí puede ser «abierta a la revisión [...] modificable y condicional» ya que dependería también de las experiencias históricas y de la "evolución de la moralidad" en el seno de

derechos humanos en su "enunciación generacional", con lo cual en los varios eslabones de afinamiento aquellos se retroalimentarían de manera biunívoca. En concreto, los derechos de primera generación sobre exigencias civiles y políticas se podrían entender como «condiciones de sentido»⁴⁵ para la realización de los derechos de segunda generación acerca de las «demandas de justicia social», pero éstos a su vez constituirían las «condiciones de posibilidad» de los primeros. Con lo cual —visto que en los derechos de tercera generación (también "derechos de la solidaridad o "derechos de los pueblos") se injertan, entre otros, el derecho a un medio ambiente sano, a la autodeterminación y a la solución de problemas alimenticios, ecológicos y educativos— podemos entender esta tercera generación de derechos como integradores del ideal de vida buena, justa y digna del ser humano y, por tanto, como «condiciones de posibilidad»⁴⁶ de la realización de los DD. HH. de las generaciones anteriores. Además esta generación de derechos alude a exigencias para dar respuestas a problemas globales y hacen hincapié en la necesidad de reconocer y requerir una solidaridad a declinar tanto entre los estados nacionales como entre todos los individuos que componen la humanidad⁴⁷.

Aún así, los derechos de las dos primeras generaciones no garantizarían la posibilidad de responder a cuestiones globales como los problema ambientales de calentamiento global, de agotamiento de los recursos naturales, desertificación o la contaminación, entre otros⁴⁸. No obstante, en el caso del derecho a un medio ambiente capaz de garantizar una vida verdaderamente humana y digna, se subraya que ya puede entrar en las demandas exigibles para poder ejercer los derechos políticos y sociales, con las palabras de la autora: «si los derechos humanos consisten en reclamaciones que aluden a determinadas capacidades que se consideran indispensables para una vida humana digna, hoy consideramos que no hay modo de vivir una vida con dignidad en un entorno natural insalubre, sin recursos energéticos suficientes, [...]»⁴⁹. Con lo cual, a su vez el derecho a un medio ambiente sano y a un acceso equitativo a los recursos naturales (al fin y al cabo todo lo que nos rodea, lo que utilizamos para nutrirnos, vestirnos, calentarnos, ampararnos y para satisfacer todas las necesidades básicas y no, son

los grupos humanos y de sus individuos. Cfr. Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 57.

⁴⁵ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Págs. 57.

⁴⁶ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Págs. 58.

⁴⁷ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Págs. 60, 61.

⁴⁸ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 61.

⁴⁹ *Ibidem*.

recursos naturales) es condición de posibilidad para la realización de los derechos de las generaciones anteriores⁵⁰. Y, aunque no haya 'acuerdo general' sobre la legitimidad del medio ambiente sano como derecho humano, sí se puede sostener su exigibilidad y esto, como argumentan Ferrete y Cortina, se puede hacer a partir de un discurso sobre valores y necesidades. Desde luego, siguiendo siempre a Ferrete, no se puede objetar al hecho de que el medio ambiente cobra un valor otorgado por la «voluntad y autonomía humanas», pero a la vez asoma a la categoría de interés y una necesidad humana⁵¹.

Retomando a Agnes Heller, la profesora de la Universidad Jaume I subraya como las necesidades básicas (aunque, añadiría yo, sean éstas no definibles apriorísticamente en su totalidad y exhaustividad ya que dependen de la tradición socio-filosófica desde las que se enfocan) actúan como «ideas regulativas, es decir, ideas que marcan un horizonte crítico hacia donde la humanidad debería caminar», con lo cual, las necesidades de por sí conforman «categorías de valor que regulan y orientan la conducta humana»⁵²; por supuesto, los valores no son conceptos que de por sí puedan obligar a la acción, pero sí pueden (y deben) orientarla. Dicho esto, sería correcto decir que el medio ambiente en cuanto interés humano «participa» tanto del «concepto de valor» cuanto del «concepto de necesidad»⁵³. En el primer caso, argumenta Ferrete, por ser los intereses deseos enfocados a un bien (que al mismo tiempo puede ser un fin) que un individuo tiene las razones para valorar⁵⁴. Mientras en el segundo caso, por ser el entorno natural que posibilita una vida digna una «necesidad básica para la especie humana», estaríamos aquí hablando de una exigencia humana que da razón de un «interés generalizable»⁵⁵. Dicho de otra manera, y tomando las inmejorables palabras de la autora:

«afirmar que un medio ambiente sano constituye un interés, significa decir que sirve como una orientación básica para la actuación humana porque un medio ambiente es necesario no sólo para la reproducción, sino también para la autoconstitución de la humanidad», es a la vez "interés vital" e "interés emancipatorio"»⁵⁶.

En definitiva, el medio ambiente refiere a un interés que puede ser racionalmente argumentado de manera intersubjetiva por los individuos, y además es generalizable por ser exigible la obligación de respetarlo siempre ya que afecta a toda la humanidad . Por

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 63

⁵² Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 62.

⁵³ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 63.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*.

lo que asoma a la categoría de interés universalizable y por tanto moral⁵⁷. Al ser «susceptible de universalización»⁵⁸, al responder a las demandas acerca de la dignidad de toda la humanidad en su conjunto, y conformándose como un interés incondicional e irrebasable ya que conforma la condición de posibilidad de la argumentación dialógica —o sea «requisito imprescindible de todo acuerdo correcto o justo» además de legítimo⁵⁹—, el interés para un medioambiente sano y potenciador de las capacidades de los seres humanos es exigible y refleja un interés que sí debería ser encarnado en los derechos humanos⁶⁰. Y esto por integrar en su *corpus* tanto el momento aristotélico cuanto el kantiano, dos tradiciones filosóficas que las contemporáneas éticas deben de contemplar como condiciones necesarias para integrar el nivel felicitante (aristotélico) al nivel normativo (kantiano) en la brújula de acción de los sujetos que habitan sociedades liberales y pluralistas. Dicho de otra manera, la exigencia que responde a la preocupación por la orientación en la acción hacia el entorno natural no solo se halla en el nivel de vida buena, o vida plena, ideal que sin obligar, orienta e invita hacia unos valores y hacia un proyecto de vida felicitante, sino que también asoma a la dimensión de la moralidad y de la exigibilidad por responder a un «criterio de justicia»⁶¹. Y ello «porque es condición previa e indispensable para el ejercicio de otros derechos, como el derecho a la libertad, a la salud, al trabajo, etc., porque sin esta condición las personas serías incapaces de iniciar acciones y de asumir la responsabilidad de los mismos»⁶².

Ampliando ahora el debate acerca de la naturaleza, no puede no cuestionarse —también a raíz de una sociedad civil que refleja sentires y preocupaciones animalistas acerca de los seres vivos que habitan el entorno (aquí puede asomar la cuestión de la conservación o preservación⁶³ de la biodiversidad)— la consideración moral de seres no humanos,

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 64

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Con éstos términos de aquí en adelante se hará referencia a dos diversas metodologías reflejadas en las políticas o discursos sobre cómo entender a la protección del entorno natural , por ejemplo en los casos de los parques naturales protegidos por acuerdos/instituciones. Me referiré a la "preservación" cuando el (dinámico) equilibrio ambiental y el estado de amenaza ambiental en un ecosistema dado es tan preocupante que la respuesta administrativa es a favor de una suerte de "cercamiento de púas" del área natural con una prohibición, más o menos total y cuando más o cuando menos sancionada, a todo acceso y presencia humana (exclusión de humano y naturaleza). Con "conservación" se entienden esas políticas o discursos acerca de un ecosistema concreto que contemplan la copresencia del elemento humano en su interno (inclusión de humano y naturaleza).

centrando el foco de la cuestión en los seres vivos no humanos pertenecientes al mundo animal.

Por razones de espacio, no se van aquí a tratar las razones de las éticas biocéntricas ya que el foco moral adoptado sigue estando en el ser humano, sin embargo incluso en la tradición filosófica deontológica se abre una suerte de consideración con respecto a la naturaleza y a los animales. Resumidamente, ya empezando con Kant⁶⁴, ha habido una evolución en la apertura de las consideraciones morales hacia los animales, independientemente de su valor estético, o de uso, o por ser tales preocupaciones manifestación de un "buen carácter" y empáticamente solidario cuya formación es fundamental en un ser humano (la falta de empatía y de solidaridad es normalmente considerado una patología social), con lo cual es razonable abrir una cuestión acerca de cómo debemos de conformar y qué se quiere entender con "consideración hacia los animales". También, siguiendo el esencial trabajo de fundamentación de Ferrete, se resalta como en la tradición discursiva de Habermas y Apel, el primero reconoce una responsabilidad por analogía a los animales y al medio ambiente en general⁶⁵, mientras el segundo introduce una responsabilidad por obrar y acortar la diferencia entre las condiciones ideales de la comunidad, y las condiciones naturales y culturales de la comunidad real; pero, aún así, en la aplicación concreta solo reconocen una racionalidad estratégica⁶⁶ o, como en el caso de la responsabilidad de Hans Jonas⁶⁷ sobre la cual se volverá más adelante, una "razón prudencial" motivada por la heurística del miedo. Sin embargo para aportar ahora una mirada al punto de la cuestión sobre las demandas animalistas de la sociedad civil comprometida, me parece interesante el análisis que hace Cortina de las posiciones sobre la cuestión⁶⁸.

⁶⁴ Kant, como argumenta Ferrete, considera el trato no perjudicial hacia la naturaleza como un «deber indirecto hacia la humanidad», no es éste un deber «hacia» ella, sino «para con» ella, y eso viene argumentado de diferentes maneras. A saber, tanto el medio ambiente como los seres vivientes se tienen que respetar por razones de «uso para las generaciones futuras», por razones estéticas, pero también por razones de ethos y de conducta. Cfr. Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 75.

⁶⁵ Es una «responsabilidad por analogía» porque el ser humano se encontraría frente a una «relación intersubjetiva de segunda persona» al constatar empáticamente que el ser animal frente a mi podría tener «propiedades características de los agentes» morales, como si mirándole a los ojos yo pueda percatarme de estar frente a un «*alter ego*» hacia el cual tengo un deber directo. Cfr. Habermas, J. cit. en Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 80.

⁶⁶ Apel, K.O. cit. en Ferrete Sarria, Carmen; *Ética Ecológica como ética aplicada...*p. 100.

⁶⁷ Jonas, H. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Ed. Herder. 1995. Barcelona.

⁶⁸ Por razones de espacio no se argumentarán aquí detalladamente, pero así son introducidas por la autora: «1) esos seres forman parte de la comunidad moral; o 2) forman parte de una comunidad política; o 3) tienen derechos anteriores a la formación de la comunidad política y por eso existen deberes de

Cortina no duda, y nosotros con ella, a afirmar que tanto los seres humanos, como los animales y la naturaleza en general «merecen consideración moral, aunque de distinto rango», sin con esto caer en el generismo o especismo⁶⁹. Y es que los derechos humanos y los derechos de los animales no pueden que encontrar sitio en «dos tablas distintas» aunque ello no quiera decir, ni mucho menos, que los no-humanos se puedan dañar impunemente «si no hay razones poderosas para hacerlo»⁷⁰. El hecho de que los seres no-humanos no puedan hacer parte de la comunidad moral humana, que no se les pueda reconocer derechos anteriores a la formación del pacto social, no quiere decir que no sea deseable además que legítimo y necesario un planteamiento normativo positivo y negativo del que se desprenden deberes, aunque no naturales como en el caso de los deberes morales hacia nuestros congéneres, hacia la naturaleza y los no humanos que en ella viven.

Se puede por tanto sostener que en el caso de los animales vienen a faltar las bases del mutuo reconocimiento (que lleva no solo a reconocer verbalmente los derechos como exigencias morales, sino a actuar también en consecuencia) y de la autoconciencia (del propio proyecto de vida y de su propia dignidad), características a la base de una vida auténtica y una vida digna de ser vivida. Evidentemente estas condiciones no se aplican al "proyecto de vida" de un ser no-humano, cuya existencia será caracterizada más bien por «una vida satisfactoria de acuerdo con sus capacidades»⁷¹ y, posiblemente, en la comunidad de sus congéneres. Que prueben placer, o que sufran, (que viene a ser el límite infranqueable aportado por las tesis utilitaristas) da cuenta del hecho de que hay buenas razones para no dañarlos, pero no puede ser una razón justificable para poder asumir, en el lenguaje de los derechos universalizables, que la vida satisfactoria de ese animal sea un "proyecto de vida" que obligue el reconocimiento de la dignidad, y eso principalmente por el hecho que no pueden alcanzar la autoconciencia de percibir su existencia como digna⁷². Ni tampoco, añadiría yo, se daría el otro requisito del mutuo reconocimiento de la igual dignidad, ni entre congéneres ni hacia los humanos (entre los congéneres seguirán teniendo una relación originada por un *ethos* fruto de las "normas de la especie", de la especificidad del ejemplar y del contexto biofísico del hábitat; y,

obligación directa hacia ellos; o 4) tenemos con respecto a ellos deberes de buen trato, a los que no corresponden derechos; o 5) tenemos deberes porque se trata de seres que tienen un valor interno» cfr. Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...* op. cit. Pág. 187.

⁶⁹ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...* op. cit. Pág. 191.

⁷⁰ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...* op. cit. Pág. 192.

⁷¹ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...* op. cit. Pág. 201.

⁷² *Ibidem*.

por lo otro, el hecho de que yo ser humano pueda reconocer la dignidad del proyecto de vida de, pongamos, un jaguar, en el momento en el que me lo encuentre en una selva pluvial, no hará de éste un sujeto capaz de reconocer y respetar a su vez la dignidad de mi existencia evitándome, eventualmente, de ser convertido en la presa del día).

Por decirlo con las palabras de Cortina: «percibir la vida como digna o indigna sólo pueden hacerlo seres capaces de tomar conciencia de ello, capaces de sentirse humillados o reconocidos, de saberse respetados o despreciados»⁷³. Por consiguiente, con referencia a los seres naturales no humanos, no se puede hablar de derechos —que hemos relacionado con las exigencias morales que se encarnan en los derechos humanos cuyo mutuo reconocimiento adviene antes de la formación de la comunidad político-moral y cuyo contenido es por tanto innegociable— anteriores a los pactados legalmente y que «cualquier ser humano debería respetar»⁷⁴; pero esto, entiende Cortina, no quita que estos seres sean valiosos, y que hayan deberes negativos, aunque no morales, hacia ellos. Por ende, las cuestiones que habría que aclarar ahora son a propósito del tipo de valor, e incluso a cuáles seres hay que reconocerlo, que podemos asignar a los animales no humanos. A tal propósito Cortina introduce la teorías del valor inherente pero aportando unas, a mi parecer, muy importantes y fructíferas 'mejoras'.

Como nos recuerda la filósofa de la Universidad de València, ya Kant en la *Metafísica de las Costumbres* había justificado los deberes indirectos hacia la naturaleza y a sus componentes por despertar éstos un sentimiento que se acerca a lo moral, ya que forjan en el ser humano un sentimiento de aprecio hacia algo en sí desprovisto de utilidad pero provisto de belleza⁷⁵; la «capacidad de amar algo por su propia belleza, la capacidad de interesarse por ello predispone a obrar por respeto a lo en sí valioso, que es el hombre»⁷⁶. Tal capacidad de apreciar algo por su valor estético contribuiría entonces a forjar, como ya se ha dicho, un carácter predispuesto a lo bueno, ya no sólo a lo útil; es una benevolencia que origina, a mi parecer, del desplazamiento de la atención moral del *yo monada* al *yo social* y que, en una suerte de proceso de afianzamiento en la apreciación del "valor", se va "entrenando" a través de las vivencias —y en contacto con lo externo a sí mismo— en el mundo natural haciendo "experiencias significativas" que le predisponen a actuar por respeto a lo valioso, y también, diría yo 'por ampliación', a

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Pág. 220.

⁷⁵ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Pág. 173.

⁷⁶ Cortina Adela; *Las Fronteras de la persona...* op. cit. Págs. 173, 174.

obrar por lo que es valioso en absoluto, o sea el ser humano. O sea, afirma Kant de la mano de Ferrete, junto con el respeto al medioambiente y a los animales, tal predisposición vendría a formar un carácter o un *ethos* compasivo y de "buen corazón" que puesto en práctica en la cotidianidad y con la "heterogeneidad" de los seres vivientes que pueblan la naturaleza, forjaría una conducta benévola y virtuosa también hacia los valores absolutos, o sea las personas⁷⁷. La apreciación de lo valioso, no sólo trasciende así el deficitario planteamiento de las éticas utilitaristas, y de las ética que de ellas se desprenden, sino que vendría también a ser «el comienzo de la moralidad: quien aprecia el valor interno de algún ser, se percata de que debe protegerlo»⁷⁸. De tal manera, como subraya la autora, vendría a descalificarse la tesis de algunos teóricos del "valor inherente" que sostienen que el reconocimiento del valor intrínseco de la naturaleza y de los seres vivientes no humanos es la otra cara de la moneda de las éticas no antropocéntricas; sin embargo sostener la base antropocéntrica de una ética ambiental, como hemos estado haciendo desde el principio, no quiere decir que las personas estén «autorizadas para tratar a los demás seres a su antojo»⁷⁹.

Volviendo a la apreciación de lo valioso como base de partida de la moralidad, cosa ya resaltada por Kant cuando fundamenta su metafísica sobre el reconocimiento que el ser humano tiene valor y no precio, Cortina justamente matiza que «carece de sentido hablar de un mundo valioso sin seres capaces de estimar su valor»⁸⁰, o sus capacidades valiosas, y eso la lleva a afirmar que los valores no son ni relativos ni subjetivos, sino «relacionales»⁸¹. El aprecio y la valoración de cualidades más allá de la mera utilidad que puedan aportar a mi quehacer individual, la consideración de que hay algo valioso fuera de mí, y que merece mi respeto por tener, aunque no dignidad ni derechos, un valor interno, es evidentemente una actitud que presupone una base relacional desde la que mi sentir y mi *cogito* se desenlaza hacia lo externo a mi esfera. Siguiendo las huellas de Kant, de la mano de Cortina, es este el proceso de evolución moral en el que el sujeto pasa de una «libertad jurídica» cuyo principio de regulación viene "desde fuera" (convencional), a una «libertad moral»⁸² interna que nace del ejercicio de la autonomía personal y de la autobligación interiorizada (post-convencional) acerca de

⁷⁷ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Págs. 75, 76.

⁷⁸ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Pág. 174.

⁷⁹ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Pág. 175.

⁸⁰ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Pág. 177.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² Cortina, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Ed. Paidós. 2017. Barcelona. Pág. 53.

deberes hacia uno mismo (autoestima) y hacia los demás («respeto activo»)⁸³. Pero sobre todo da cuenta de la natura relacional del sujeto que es de por sí actor en continua relación con otros y que por ende, y en vistas de un superior progreso moral, se orienta definitivamente hacia un inter-subjetivismo, (originado por una suerte de proceso dialéctico entre individualismo y comunitarismo), considerado como vinculante para la acción social y que se cimienta en el reconocimiento recíproco y en el «respeto activo» de la dignidad de todos los sujetos en una comunidad moral que tiene que ser inclusiva ya que las personas no se pueden entender como mónadas aisladas, sino como seres vinculados entre los que hay una ligazón social⁸⁴.

La conciencia moral y social del individuo en su progreso evolutivo no sólo habría pasado tanto por cuestiones biológicas cuanto por cuestiones culturales sino que se puede entender como una evolución también de la «relación con la formación de juicios acerca de la justicia» de un ser inserto en un entramado de relaciones sociales⁸⁵. Por lo tanto a la base de esta evolución moral están unos "sentimientos reguladores" vectores de sentido y de orientación ético-existencial para la vida del ser humano en comunidad: estos serían, escribe la filósofa Cortina, un «sentimiento de vergüenza y afán de reputación»⁸⁶. Lejos de ser cuestiones culturales, tales sentimientos son más bien bases innatas necesaria a nivel evolutivo para la sobrevivencia del individuo y del grupo humano en el que se injerta siendo «esencial la conciencia de que existen las leyes del grupo, de que violarlas va a reportar castigos físicos o espirituales, y, en cualquier caso, el desprecio de los compañeros»⁸⁷. Con lo cual el mismo sentimiento de simpatía, o sea «la capacidad de comprender la alegría y el sufrimiento de los demás» es indispensable para poder llevar adelante un proyecto de vida común en el que el individuo de un lado se compromete a implicarse con los demás, pero al mismo tiempo se hace dependiente de la comunidad ya que le es inherentemente necesario tener una buena reputación y gozar de un buen juicio valorativo por parte de las personas con las que comparte sus vivencias⁸⁸. Más todavía, es desde la reputación y el reconocimiento por parte de los demás que se forma la base de nuestra social «facultad moral» que, a falta de mejores palabras para definirla no puedo que citar de manera directa el texto examinado,

⁸³ Cortina, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Ed. Paidós. 2017. Barcelona. Pág. 52.

⁸⁴ Cortina, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre...*, op. cit. Págs. 54, 101.

⁸⁵ Cortina, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre...*, op. cit. Págs. 119, 120.

⁸⁶ Cortina, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre...*, op. cit. Págs. 90.

⁸⁷ Cortina, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre...*, op. cit. Págs. 89, 90.

⁸⁸ Cortina, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre...*, op. cit. Pág. 90.

consistiría «en el sentido de lo correcto y de lo incorrecto, la capacidad de enrojecer y la vergüenza, el sentido de la empatía, el conocimiento de que se nos puede castigar, la conciencia de nuestra reputación, la conciencia de que podemos aprovecharnos de tener buena reputación y también la conciencia del límite en el que hay que detenerse»⁸⁹.

De esto, con mayor razón, se puede subrayar la doble dimensión del ser humano (individual pero 'enredado' en lo social) pero sobre todo se puede resaltar la base de todo sistema de moralidad a él inherente, o sea el principio de reciprocidad; el ser humano sería un *Homo Reciprocans* (que evidentemente refuta la supuesta "esencia" estratégico/instrumental del unidimensional *Homo Economicus*), movido por el principio de reciprocación directo o indirecto («hagamos lo que hagamos esperamos algún tipo de retorno»⁹⁰) que a su vez es la base del principio de cooperación y de la compasión; con pocas palabras, «somos lo que somos por nuestra relación con otros»⁹¹. Con lo cual, el reconocimiento de "valor" está ligado al reconocimiento de la relacionalidad que hay entre sujetos en cuanto seres capaces de trascender su dimensión individual para llegar a percatarse de (y a ser atraídos por) otros seres valiosos y sus cualidades igualmente valiosas, ambas vertientes «valen por sí mismas y [...] a la vez pueden ser un componente de la felicidad»⁹².

Sin embargo, nos avisa Cortina, también hay diferencias en las formas de entender lo valioso: no es lo mismo hablar de valor absoluto, valor instrumental, valor intrínseco y extrínseco. Como ya fundamentado por Kant con la enunciación del imperativo categórico, algo tiene valor absoluto porque «vale *por sí mismo*» y corresponde a un fin en sí mismo (en el caso de «seres», éstos son los seres humanos, en el caso de «cualidades valiosas», son éstas «la libertad, la justicia, la salud o la belleza»)⁹³; aunque no tenga valor instrumental, o sea no tenga un valor asignado exteriormente, y no necesariamente se integre en un proyecto de vida felicitante, o sea deseado, el valor absoluto es lo que proporciona la obligación moral (la obligación es más imperativa del deber) hacia ello, es un valor final porque se refiere a un fin en sí mismo y no depende del bien internamente o externamente reconocido⁹⁴. Por contrario un valor instrumental se asigna a un objeto que es un medio para alcanzar un fin, no tiene valor *por sí* porque

⁸⁹ Cortina, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre...*, op. cit. Pág. 92.

⁹⁰ Cortina, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre...*, op. cit. Pág. 93.

⁹¹ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Pág. 217.

⁹² Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Pág. 177.

⁹³ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Pág. 176.

⁹⁴ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Págs. 175, 176.

su cualidad se otorga externamente en función de otra cosa que, sin embargo «puede ser a su vez un valor instrumental o un valor final»; del otro lado el valor intrínseco que se le puede atribuir a un objeto/ser es porque tiene valor *en sí* mismo, su 'calidad/valor' no depende de factores extrínsecos, o sea «su bondad no depende del bien de otra cosa», ni tampoco depende de los «evaluadores humanos. [...] el valor intrínseco es objetivo por su independencia de las actitudes humanas»⁹⁵. Matizando más aún, no obstante valor instrumental y valor intrínseco pertenezcan a niveles diferentes, eso no supone que haya incompatibilidad entre ellos, algo puede valer contemporáneamente «*por sí* mismo» y «para» otra cosa también: pero no estamos aquí diciendo que son categorías valiosas «porque las deseamos, sino que son valiosas y por eso nos atraen»⁹⁶.

De todo lo dicho, sin embargo, Cortina extrae la justificación de que los seres humanos tienen «obligaciones morales con respecto a determinados seres que percibimos como valiosos aunque no tuvieran derechos»⁹⁷; es este el caso del patrimonio artístico, cuidar de ello y protegerlo es un deber, así como cuidar de la naturaleza y de los seres que en ella florecen (entre estos, no podemos olvidarnos nunca, también se encuentra al ser humano⁹⁸) es un deber⁹⁹, dañar una u otros por motivaciones de cualquier tipo no es legítimo porque tienen un valor que invita y que "orienta": «cuando un ser es internamente valioso, la percepción de ese valor nos mueve a protegerlo, aunque él por eso no tenga algún derecho»¹⁰⁰.

Para finalizar este apartado, algunos puntos se quieren resaltar a la hora de traer las primeras conclusiones. Con las obligaciones morales de no dañar, como ya se explicitó de la mano de Carmen Ferrete, llegamos a unos deberes negativos que nos impiden provocar sufrimiento a un ser no humano, o provocar un trastorno insostenible en un entorno ambiental, pero más allá de contemplar un genérico "respeto para" y un "cuidar de la naturaleza" no propone nada referente a deberes positivos (sean éstos directos o indirectos). Se podría objetar que, en el marco de un principio de acción orientado por la ética discursiva, tales "normas en relación con la naturaleza" deberían de ser acordadas por un procedimiento deontológico discursivo en el que todas las personas afectadas —interlocutores válidos caracterizados por una racionalidad comunicativa,

⁹⁵ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Pág. 176.

⁹⁶ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Pág. 177.

⁹⁷ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Pág. 168.

⁹⁸ Como ya resaltado, la separación naturaleza/ser humano es una dicotomía excluyente que nace en el seno de la tradición metafísica occidental.

⁹⁹ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Pág. 168.

¹⁰⁰ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Pág. 171.

comprometidas en el autoreconocimiento y en el reconocimiento mutuo de los derechos liberales de autonomía individual y libertad de asociación—, pueden participar en pie de igualdad, y esto por lo menos en un contexto institucional regulado. Tal vez la no mención hacia una acción social activa y comprometida también con el empoderamiento de la naturaleza y de los seres que en ella florecen se pueda entender como unas indeseables «medidas intervencionistas [...] (para)¹⁰¹ organizar el mundo según los parámetros de los intereses humanos» —esto presupondría también establecer mecanismos defensivos para amparar los animales más débiles de la acción de los más fuertes— además, se vendrían a detraer «energías de las pocas que se emplean para ocuparse de los humanos pobres»: el deber en relación a los seres no humanos, aunque tengan valor inherente, no es una «carta de triunfo» si contrastado con el deber hacia un ser humano, que tiene valor absoluto¹⁰². Todo lo dicho es, con las palabras de Cortina, «inadmisible»¹⁰³. En efecto habría, según Cortina, que dejar a los animales en la persecución de su "vida satisfactoria" en las comunidades de sus congéneres donde pueden seguir las normas de su especie. Además, y al mismo tiempo, se nos avisa, hay que «aprender a priorizar»¹⁰⁴.

No podemos más que estar de acuerdo con la necesidad de emplear los mejores recursos para lo prioritario, y en concreto para los seres humanos en cuanto seres que tienen dignidad y valor absoluto. Sin embargo, el ser humano aún siendo un animal cuyo cuerpo encarna una razón comunicativa, no deja de ser un animal cuya vida depende directamente de los recursos naturales en cuanto medios para lograr un fin, y depende de la naturaleza en general en cuanto condición de posibilidad para una vida digna a su vez condición posibilitante de una relacionalidad dialógica intersubjetiva para la resolución pacífica de los conflictos entre agentes. Lo que me lleva a suponer, tal y como se considera en los derechos humanos y como entiende Cortina, que respetar, proteger y, posiblemente, empoderar las condiciones naturales de un medio ambiente sano en el que se desarrolla la actividad humana no está en antítesis con los intereses morales de las personas, más bien, y eso es lo que se argumenta en este trabajo, va de la mano con el desarrollo integral de las capacidades (o libertades) de los seres humanos, y ello en cualquier contexto. De hecho es evidente que, por ejemplo, por cuanto un alce pueda tener un valor inherente, si puesto en una relación de dependencia con un valor

¹⁰¹ Adjunto mío.

¹⁰² Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Pág. 167.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Pág. 226.

absoluto encarnado en el ser humano (como podría ser la necesidad básica del indígena de norte América que de la caza de los alces trae sus sustento) nos tienen que llevar a no considerar como legítima la propuesta de prohibición de todo tipo de caza, como señalado por los movimientos animalistas.

Ahora bien, la comunidad política compuesta por personas se viene a formar a partir del pacto social. Es esto un "contrato firmado" por los miembros (que tienen que ser «agentes inteligentes, tener creencias, deseos, la capacidad de concebir planes a largo plazo en función de los deseos») de una comunidad moral humana que determina las «reglas de la convivencia» entre sujetos dotados de «la idea de obrar conforme una norma general» y comprometidos con el seguimiento de esas normas en vistas de la coexistencia de distintos proyectos de vidas¹⁰⁵. De este pacto para la organización de una convivencia entre sujetos morales libres y autónomos nace la «fuerza legitimadora de la obligación política» y el reconocimiento y la concesión, con un procedimentalismo interno a la comunidad, de obligaciones y normas; sin embargo a éstos también corresponde la «asignación de deberes y responsabilidades»¹⁰⁶ y de una sanción en caso de incumplimiento. Los derechos que responden a lo que definimos exigencias morales porque afectan a todos los sujetos morales identificados en los actuales (y, debería ser, en los futuros) componentes de la especie humana no son de modo alguno, como ya se argumentó, objeto de negociación o de acuerdo, son «anteriores a la creación de la comunidad»¹⁰⁷. Sin embargo, tal comunidad sí puede, y debería, poner a punto una legislación de tutela y de respeto de la naturaleza y de sus componentes; pero esto quiere decir que de ninguna manera los animales o la naturaleza en general tienen unos derechos que, contrariamente a los que cristalizan y encarnan los intereses morales de las personas, son anteriores a la formación de la comunidad moral y política¹⁰⁸.

Si la conciencia sobre las consecuencias de las propias acciones es, como ya señalado por Hans Jonas¹⁰⁹, impredecible con los instrumentos y las tecnologías a disposición del ser humano contemporáneo, tampoco es posible que un ser humano se encuentre del todo informado de las interacciones entre medioambiente y seres sensibles no humanos —ni siquiera los mismos biólogos y ecólogos tienen conocimientos exhaustivos sobre todas las interacciones que emergen en los ecosistemas y en los nichos ecológicos— de

¹⁰⁵Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Pág. 190.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Cortina, A. *Las Fronteras de la persona...*, op. cit. Pág. 191

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ Jonas, H. *El principio de responsabilidad...*, op. cit.

las que debería percatarse por obrar de manera "ecológicamente sostenible". Con lo cual se podría preguntar en qué sentido se puede hablar de "cuidar de la naturaleza" y ¿Con qué principios/contenidos habría que llenar la norma de cuidar y respetar¹¹⁰ el medio ambiente? En esta parte nos enfocamos en la fundamentación del criterio, con lo cual, a esta cuestión se intentará dar seguimiento en la segunda parte de este escrito. Ahora vamos a volver la mirada hacia las razones que implicarían una normatividad positiva para la mejora del entorno ambiental pasando por una revisión conceptual.

1.2 Revisión conceptual: actitud y responsabilidad.

El objetivo de este capítulo es proceder a una ampliación de los conceptos de responsabilidad y actitud para la fundamentación de una ética ecológica discursiva que en cuanto ética aplicada justifica una mejora de las condiciones ambientales para el florecimiento de una vida digna y plena. Se seguirá con la fundamentación utilizada por Carmen Ferrete y Adela Cortina y los componentes de la Escuela de València en sus valiosísimas aportaciones a la definición de una ética ecológica aplicada responsable, discursiva, cordial y abierta a la razón experiencial.

Es interesante comprobar que la misma Cortina acoge positivamente una de las argumentaciones de Arthur Leopold, el "padre" de la ética ecológica biocéntrica, cuando aboca a favor de «sustituir el lenguaje de los deberes por el de las actitudes»; mientras, Carmen Ferrete aporta argumentos para la ampliación de las consideraciones morales hacia el medioambiente incluyendo un deber positivo directo hacia las otras criaturas partiendo de un «concepto de responsabilidad ecológica dentro del marco de la ética discursiva», pero para hacer esto hace falta ampliar los conceptos de actitud y de responsabilidad moral¹¹¹.

Como bien argumenta Ferrete, la degradación de las condiciones ambientales exigibles y la degradación de las condiciones para una vida digna son dos caras del mismo problema: «por ello la responsabilidad moral debe incorporar la responsabilidad ambiental o no será moral»¹¹², además, como ya se ha introducido, hay que fundamentar

¹¹⁰ Muy aguda e interesante, a mi parecer, la observación de Ferrete a la hora de demandar una ética ecológica aplicada que sepa ir más allá del mero sentimiento de respeto hacia la naturaleza y sus seres porque «podría darse el caso de que un ser humano no tuviera tal sentimiento» en Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 76.

¹¹¹ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 81

¹¹² Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 42.

una ética ecológica que considere que lo mínimo exigible es un «medio ambiente sano» e, yendo más allá, un «entorno natural que permita una vida con calidad»¹¹³. Es ésta una ética «crítica y comprometida» por ser un proceso procedimental tendiente a un «horizonte normativo» ideal (comunidad ideal de habla) que, aunque pueda ser (en la realidad contrafáctica) inalcanzable, es igualmente incondicionado; también se propone críticamente por ser «capaz de deconstruir pero también de reconstruir los conceptos, principios, valores y actitudes ambientales»¹¹⁴, a la vez que quiere ser comprometida con «el cambio y la transformación social» en vistas de lo que "debería ser"¹¹⁵. Es una ética «universalista y global» por tener como base de partida el ser humano, su dignidad y autonomía; considera siempre conceptos acerca de responsabilidades, derechos y valores en su acepción universalizable por referirse y abarcar a la humanidad en su conjunto, pero al mismo tiempo «no quiere renunciar a ninguna perspectiva»¹¹⁶. Es este un querer integrar el momento procedimental normativo con el momento aplicativo concreto, este segundo momento se analizará en el segundo apartado, el de la adecuación.

Por aquí seguirá la argumentación a propósito de la justificación de una ética ecológica basada en un antropocentrismo moral que se percate de las consideraciones morales, de los deberes y de las responsabilidades hacia seres o contextos ambientales valiosos en sí y que sería legítimo obrar directamente para sus empoderamiento. A este planteamiento se le añadirá, siguiendo el valiosísimo trabajo de Carmen Ferrete, el de la ética cordial fundamentada por Cortina, donde la virtud de la cordura (o de la «lógica del corazón») es la «virtud soberana» ya que integra tanto la componente lógico-racional (prudencia) con la componente afectiva del «reconocimiento compasivo» (justicia)¹¹⁷. La cordura como virtud, en efecto, engloba al mismo tiempo los momentos aristotélico, enfocado al bien, con el momento kantiano declinado en un «marco de justicia compasiva»¹¹⁸, mientras, entendemos con compasión «el sentimiento que urge a preocuparse de la justicia»¹¹⁹. La cordura, más allá de la prudencia, establece un vínculo, una ligazón entre los que participan a un diálogo «entendido como una búsqueda lógica de lo más

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 41,

¹¹⁵ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Págs. 41, 42.

¹¹⁶ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 42.

¹¹⁷ Cortina, A. *Ética de la razón cordial...*, op. cit. Pág. 213.

¹¹⁸ Cortina, A. *Ética de la razón cordial...*, op. cit. Pág. 214.

¹¹⁹ Cortina, A. *Ética de la razón cordial...*, op. cit. Pág. 215.

justo a través de la argumentación»¹²⁰, nace del reconocimiento recíproco de la igual dignidad de los interlocutores y de la conciencia de saberse «obligados a apoyarse mutuamente para llevar adelante proyectos de vida digna de ser vivida»¹²¹; es «fuente» de las «obligaciones de gratuidad», obligaciones que comprometen a obrar incluso más allá de los intereses, de los deberes y de los derechos¹²².

Esencialmente, sigue argumentando Ferrete, la responsabilidad tiene, como hemos estado subrayando, una 'innata' dimensión intersubjetiva que se da «entre sujetos racionales entre los cuales hay una relación de reciprocidad igualitaria y libre»¹²³, sin embargo, en su fructífera y provechosa fundamentación de las exigencias ambientales, Ferrete, sin necesidad de cambiar su sentido de fondo, se propone ampliar el concepto de responsabilidad en uso, y lo hace poniendo como objeto de responsabilidad al medio ambiente. Por ende, se hace necesario definir unos «rasgos básicos de un concepto de responsabilidad ecológica interpretado como un horizonte normativo de responsabilidad que nos permita emprender el camino para entender y conseguir aquello que queremos de nuestra sociedad y de nuestro entorno natural»¹²⁴; también, se nos hace notar, el concepto de responsabilidad involucra tanto un concepto de «intencionalidad» cuanto de «autonomía del sujeto»¹²⁵. Siendo el ser humano un ser moral, tendrá que «justificar sus actos» y dar cuenta de ellos además, diversamente de un ser no humano, tendrá la libertad de actuar, tendrá la libertad de no actuar de manera unívoca como respuesta a un estímulo porque, a la hora de obrar en su día a día, se le pondrán delante unas «posibilidades» frente a las cuales no sólo tendrá que elegir, sino también que justificar su acción (sea "internamente" si es que ha interiorizado una moral post-convencional, sea externamente si alguien le pide responsabilidad de sus acciones)¹²⁶.

Visto que la respuesta del ser humano a "dilemas prácticos" no es necesariamente ni exclusivamente natural y biológica, tenemos el deber de responder (de forma discursiva) de lo que hagamos —fundamentar quiere decir dar razón de las normas para concretar las actuaciones moralmente responsables¹²⁷— y, en vistas de un ideal moral, considerar

¹²⁰ Cortina, A. *Ética de la razón cordial...*, op. cit. Págs. 214, 215.

¹²¹ Cortina, A. *Ética de la razón cordial...*, op. cit. Pág. 215.

¹²² Cortina, A. *Ética de la razón cordial...*, op. cit. Pág. 216.

¹²³ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 79.

¹²⁴ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 85.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Págs. 86.

¹²⁷ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Págs. 87.

también los intereses de las generaciones futuras. Con las inmejorables palabras de Ferrete:

«ser responsable es adecuarse justificadamente desde una norma que actuaría como norma de justicia. No se trata de tener un código inamovible de conducta, sino adecuarse, es decir, responder con justeza a las diferentes situaciones. Si queremos hacerlo correctamente necesitamos criterios que sirvan de guías que nos digan cuándo se es responsable de una acción o de una decisión»¹²⁸.

Una contribución muy importante al planteamiento de Ferrete es seguramente la de Hans Jonas. La suya es una propuesta de una ética ecológica que, se puede decir, no quiere ser estrictamente ni antropocéntrica ni biocéntrica. Sostiene el filósofo alemán que es imposible escindir el ser humano y su existencia del medio ambiente en dónde desarrolla todas las fases de su vida; el imperativo primario es sí «mantener la humanidad» pero también lo es «garantizar que viva bien», y no de cualquier manera: para ello la naturaleza en su conjunto es «*conditio sine qua non*» de esta exigencia¹²⁹. Por ende, el futuro del ser humano no puede que estar ligado al futuro del medio ambiente: «el interés de lo humano coincide con el del resto de lo vivo en cuanto es su morada terrena, podemos contemplar ambos deberes como uno solo bajo la idea del deber para con el hombre —que incluye el deber con el futuro de la naturaleza»¹³⁰.

Un medio ambiente sano es tanto exigencia moral para el reconocimiento cordial de la humanidad, pero también es condición de posibilidad de la existencia del ser humano (humanos presentes y futuros), e inclusive «constituye un elemento de su perfección existencial»¹³¹. Siguiendo a Ferrete que intenta recoger lo mejor de la propuesta de Jonas, e la integra en el marco de la ética discursiva, se pueden aquí interrelacionar las dos dimensiones esenciales de las éticas: la voluntad y la responsabilidad. De hecho, la ética discursiva viene a ser esencialmente un procedimiento para responder de las consecuencias de acciones que afectan a individuos y a grupos humanos, y tiene, con palabras de Ferrete, una doble característica. Una tomada del lado de las éticas normativas de tipo kantiano que aportan un «principio formal, sin contenidos», o sea «una ética de la buena voluntad pura», y la otra tomada del enfoque en la responsabilidad que es capaz de «tener en cuenta las estrategias, las circunstancias, y las

¹²⁸ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 88.

¹²⁹ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 91.

¹³⁰ Jonas, H. cit. en Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 91.

¹³¹ *Ibidem*.

consecuencias previsibles»¹³² para poder encargarse de una realidad contextual concreta. Con lo cual se puede aquí estar hablando de una «responsabilidad discursiva» que es la que va a dibujar los rasgos de una orientación de la acción basada en una responsabilidad hacia el medio ambiente¹³³.

No obstante la crítica a la ética del principio dialógico por su procedimentalismo y consecuente (posible) inaplicabilidad, podemos estar hablando de una «responsabilidad ecológica discursiva»: ecológica por interrogarse por las consecuencias posibles, y por considerar las «circunstancias concretas», y discursiva porque —bien que la ética discursiva proporcione un «máximo de adecuación institucional»¹³⁴ al que se debería de tender idealmente— desde el principio dialógico se integra una responsabilidad solidaria de la necesidad de reconocer y considerar los intereses de todos los implicados, superando una «perspectiva subjetiva y temporal»¹³⁵, a explicitar con un diálogo basado en la razón comunicativa. La cuestión ambiental es sí un ámbito en el que se tiene que considerar una racionalidad estratégico-contextual, pero no sería ésta suficiente (tal como lo señalaría luego Apel) por no tomar en consideración todas las consecuencias y todos los afectados.

Una síntesis (con ampliación moral) de una responsabilidad tanto ecológica cuanto discursiva llevaría a una ampliación también del sujeto de la responsabilidad, siendo una cuestión que afecta «todos [...] no sólo porque sufrimos las consecuencias de la degradación ambiental, sino también por la intencionalidad, es decir, porque todos tenemos parte de responsabilidad»¹³⁶. Mientras, el «objeto de la responsabilidad ecológica», desde la integración discursiva, vendría así a ser definido por «el tribunal de la razón práctica dialógicamente concebida»¹³⁷ que llegue a un «consenso comunicativo acerca de cuál debe ser el futuro de la especie humana o del resto de la naturaleza» ampliando así su consideración a los seres humanos futuros pero también a los animales y al «medio ambiente en general»¹³⁸. De tal manera la responsabilidad discursiva se hace «responsabilidad post-convencional» que, como ya mencionado anteriormente, es la de unos sujetos que han interiorizado la norma que se hace fundamento de la agencia individual (no necesita de sanción externa para respetarla), y al mismo tiempo integra

¹³² Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...* op. cit. Pág. 95.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ Cortina, A. en Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 96.

¹³⁵ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 96.

¹³⁶ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 97.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 98.

«los valores que intervienen, las circunstancias en las que transcurren y las consecuencias de cada decisión»¹³⁹.

Para resumir, salvando las bondades y superando las debilidades de la responsabilidad para el medio ambiente planteada por Hans Jonas, la integración del principio de la responsabilidad discursiva nos puede dar unas necesarias "ventajas", a saber: la tradición filosófica que nace de la ética dialógica de Apel y Habermas al fundamentar la «responsabilidad en la propia capacidad comunicativa de los seres humanos» entra en el grupo de las «éticas postmetafísicas»; o sea toma en consideración a las consecuencias de la acción, pero al mismo tiempo mantiene un marco deontológico, es decir, un «criterio de justicia planteado en el punto de vista moral del [...] principio del discurso»¹⁴⁰. En definitiva, no se justifica aquí la responsabilidad del ser humano por su poder de acción (que no puede originar deberes), sino por tener «posibilidad de diálogo»¹⁴¹.

Para superar definitivamente las críticas por excesiva procedimentalización de la ética dialógica, y llegar así a necesarios «principios para la acción», escribe Ferrete, Apel hace una importantísima aportación al planteamiento: si el «principio de universalización» (U) es, como escribe Cortina, la «melodía común» a todos los ámbitos de acción y tiene que modularse expresándose en «muy diferentes versiones»¹⁴², de ello surge la explicitación de brújulas de orientación para la adecuación de la acción (C) y estrategias de aplicación pragmática (B) para que se pueda realizar tal mandato, o sea para mantener el fin de conservar y mejorar «las condiciones naturales y culturales» para la aplicación ideal del principio de universalización¹⁴³. De esto se puede evidenciar como sea necesaria la mediación entre una racionalidad comunicativa y una estratégica, mediación que sería la realización misma de la responsabilidad; pero no sólo: es a su vez también la mediación necesaria en el "conflicto de condiciones" que se da entre una comunidad ideal del habla, que ha integrado el «ideal normativo de un medio ambiente sano» y una comunidad real contrafáctica¹⁴⁴. Una normativa positiva hacia el medioambiente, que obliga a la acción responsable y ecológica en el marco normativo de la ética discursiva, es precisamente la

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 98.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² Cortina, A. "El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas." *Isegoria*. No. 13. 1996. Pág. 128.

¹⁴³ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 99.

¹⁴⁴ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 100.

que se encarga de reducir este diferencial de realización (diferencial entre la condición ideal y la condición real), y a pasar desde una normativa negativa (no dañar) a una positiva (sí empoderar) con respecto a la naturaleza. Responsabilidad a la que, desde luego, se puede adjuntar, citando una —a mi juicio— muy fecunda dimensión histórica también sugerida por Apel al hablar de una «norma fundamental referida a la historia [...] para la conservación de las condiciones naturales de vida y de los logros histórico-culturales de la comunidad real de comunicación existente de hecho, ahora»¹⁴⁵.

Como Ferrete explicita, retomando a García-Marzá, por todo lo dicho se puede reformular el principio de responsabilidad ecológica en perspectiva discursiva de tal manera que «podemos considerar moralmente responsable toda actuación respecto al medioambiente con cuya consecución y efectos secundarios podrían estar de acuerdo todos los interesados presentes y futuros en un discurso en igualdad de condiciones de participación»¹⁴⁶ con lo cual la responsabilidad, al exigir también la adecuación y la aplicación, tiene que pasar por un consenso o acuerdo en el que, idealmente, todos los seres humanos en conjunto puedan comprender, legitimar y aceptar una norma como «cosa suya»¹⁴⁷.

Como se puede ver, fundamentar un principio de responsabilidad ecológica puede y es legítimo hacerse desde un enfoque discursivo crítico entendido, de un lado, negativamente ya que posibilita el procedimiento para discernir si unas decisiones humanas concretas son o no legítimas y, del otro, se puede entender también positivamente por proporcionar el «procedimiento de cómo lograr que se conviertan en legítimas»: es una responsabilidad que se ajusta a la realidad humana y social, y, por ello, puede hacerse más justa también en relación a la realidad natural concreta¹⁴⁸.

Para ir concluyendo y para hacer un punto de la cuestión de lo escrito, las exigencias ecológicas legítimas resultarían de un diálogo basado en las «condiciones ideales del discurso» donde todos los participantes y afectados —«o en su defecto sus representantes»— puedan participar en la definición de las normas que tengan en consideración a «todos los intereses ambientales» que repercuten en los humanos actuales y futuros, poniendo el «entorno natural ideal» como horizonte de posibilidad para una vida digna y formando el marco procedimental legitimador de demandas

¹⁴⁵ Apel, K.O. cit. en Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 100.

¹⁴⁶ García Marzá, D. cit. en Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 102.

¹⁴⁷ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 103.

¹⁴⁸ *Ibidem*

argumentadas a través de un acuerdo consensuado por sujetos liberados de presiones externas, «donde los participantes puedan estar en condiciones de igualdad, simetría, reflexividad e imparcialidad» en «idénticas posibilidades de participación, de oportunidades y de comunicación»¹⁴⁹. No obstante sean estos criterios contrafácticos (lo que debería ser en lugar de lo que es, o sea lo fáctico) e ideales por presumir unas condiciones de partida, supuestamente, irrealizables, igualmente tienen la capacidad de atraer «hacia sí al mundo real»¹⁵⁰. Por consiguiente el principio de responsabilidad ecológica discursiva así como lo hemos estado planteando, sí «obliga a revisar y mejorar todas las decisiones con repercusión en el medio ambiente» y, como «ideal regulativo [...] y único incondicional», se convierte en la pretensión de validez necesaria y suficiente para poder enjuiciar la corrección del acuerdo alcanzado en base a su «proximidad o lejanía» con respecto a la condición ideal¹⁵¹. Vendrían así a fundamentarse ya no sólo una dimensión negativa de la norma ("no dañar o perjudicar a la naturaleza y a sus seres") sino incluso una positiva (¿"qué hacer"? para que legítimamente mi acción tenga como resultado la mejora de la condición del entorno ambiental para mí, los otros ser humanos, y los seres no humanos que allí florecen).

Como ya se ha aducido, para superar las limitaciones evidenciadas en la evolución de las ética procedimentales desde la fundamentación kantiana al principio discursivo del planteamiento de Habermas y Apel —y para acortar el diferencial entre una condición ideal y una real— hace falta ahora integrar en el formalismo deontológico lo que la escuela de Valencia introduce en su contribución a la superación de tales límites, o sea la inclusión de la razón experiencial de los sujetos y de los grupos humanos: en concreto, gracias a la iluminante aportación de Jesús Conill, es una razón experiencial que —si bien será objeto de análisis más profunda más adelante en este escrito, ya vamos a adelantar— permite resumidamente:

- 1) un mejor entendimiento de las lógicas reales que mueven la razón práctica humana, en el momento y en el espacio dónde se actúa;
- 2) un momento discursivo experiencial que incorpore «los sentimientos y los valores»¹⁵² humanos que orientan en la acción;

¹⁴⁹ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 106.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 107.

¹⁵² Conill, J. en Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 109.

3) ampliar la razón práctica desde una «perspectiva hermenéutica, a fin de comprender más adecuadamente en cada ámbito, cada actividad humana, su peculiar racionalidad y sus principales factícidades»¹⁵³.

Es esta una llamada, siguiendo siempre a Cortina, también a lo que la filosofía helena define *ethos*, o sea esa valoración que conlleva una actitud de donde las acciones proceden y que expresa «el modo de enfrentarse a la vida»¹⁵⁴ referente a las individualidades o a las colectividades donde los individuos comparten un marco normativo y valorativo. Si, con las palabras de Cortina, «las dos grandes intuiciones morales» de nuestra época son «la *compasión* por los individuos vulnerables y el *cuidado* de las redes sociales»¹⁵⁵, a las que las personas deben su propia «identidad y promoción», al ampliar las consideraciones morales también hacia la naturaleza en general Ferrete reconoce que también una responsabilidad verdaderamente moral nos tiene que llevar a considerar a la «*compasión* y el *cuidado*» como «ideas fundamentales para entender nuestra obligación» directa al mundo natural en general; Ferrete lo deja muy claro: desde estos valores, junto con virtudes y contenidos, hay que ampliar el concepto de *ethos* y de responsabilidad ecológica que aquí estamos fundamentando¹⁵⁶. Es éste también el paso definitivo para una integración de las responsables «éticas del cuidado» con las emancipadoras «éticas de la justicia»; pero para poder llevar a cabo este momento inclusivo hay que integrar, con guías y principios, este principio de responsabilidad¹⁵⁷.

Como ha sido sugerido por Ferrete, este tipo de comprensión y aplicación de la razón experiencial hace de la "ética ecológica como ética aplicada" también una «ética comprensiva de la realidad humana y extrahumana» —por cuestionarse «la concepción del ser humano»—, que se quiere adentrar en las particularidades humanas dadas y que al mismo tiempo quiere dejarse orientar, además que por los valores y las virtudes, por las «experiencias de lo concreto» y por unos «determinados contenidos» (como vamos sosteniendo, no todos los contenidos son legítimos a priori)¹⁵⁸. Si Ferrete, por lo que concierne la aplicación, sigue a las «exigencias de atender las experiencia de las mujeres

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ Cortina, A. *Ética mínima...*, op. cit. Pág. 173.

¹⁵⁵ Cortina, A. cit. en Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 109

¹⁵⁶ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 109.

¹⁵⁷ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 110.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

ante el medio ambiente»¹⁵⁹ aquí, como dicho, se quiere pasar a la aplicación de lo que se ha fundamentado a través del punto de vista de las cosmovisiones de los pueblos amerindios; estas "miradas" siguen vigentes como "horizontes de sentido y de acción" en buena parte de las personas, sean ellos de ascendencia indígena o criolla, que en la actualidad viven en el continente de las dos Américas. Pero antes de ello creo sea muy interesante y fructífero introducir algunos puntos más como corolarios para el momento mediador (es este, figurativamente, un paso intermedio entre el momento 'U', universal, y el momento 'C', de adecuación, que anteriormente se ha citado con el planteamiento de Apel) entre una fundamentación discursiva y una aplicación en un contexto vivencial codificado por unas cosmovisiones amerindias que originan de procesos experienciales y simbólicos no eurocéntricos (en el sentido que son precedentes al contacto con los europeos), y que sin embargo se han ido manteniendo, no obstante todo, a lo largo de período colonial y luego en la modernidad hasta la actualidad.

1.3 Las perspectivas histórica y biocultural como corolarios en la orientación para la adecuación.

En este capítulo se quieren introducir algunos corolarios que, según quien escribe, pueden resultar útiles en la tarea de pasar de la fundamentación del criterio normativo a su aplicación en los casos concretos. Se consideran por ser, a mi juicio, susceptibles de proponerse como una herramientas heurísticas generalizable para coadyuvar la fase de aplicación al poder usarse independientemente del contexto; como dicho antes, según quien escribe podrían ser facilitadoras del paso intermedio entre el momento 'U', o universalizable, y el momento 'C' de su aplicación en lo concreto. Los enfoques que se van a proponer parten de unos planteamientos multidisciplinares como el "biocultural", difundido por Ricardo Rozzi y sus colaboradores, el histórico de la Historia Ambiental que en su planteamiento de análisis intenta superar la dicotomía naturaleza y cultura, y el biológico del "sistema vida" así como ha ido evolucionado desde las aportaciones de la Escuela de Santiago del Chile.

A mi parecer, puede contribuir en esta tarea "puente" el enfoque de la Historia Medioambiental (o Historia Ecológica) no sólo porque se erige como una "historia global u holística" sino que se construye también como una Historia no exclusivamente y puramente antropocéntrica. Aquí también se da cuenta de la recíproca relación entre

¹⁵⁹ *Ibidem.*

los grupos humanos y el contexto natural en el que se forman y florecen las sociedades humanas. Del mismo modo, dando importancia a todos los elementos de un ecosistema dado, determina un enfoque no reduccionista ni positivista; o sea en este planteamiento la naturaleza deja de ser un simple contenedor donde toman forma las gestas de los seres humanos que se van sucediendo en los distintos contextos geofísicos a lo largo del tiempo y se convierte en un «socio cooperante»¹⁶⁰ y condición necesaria para la garantía de la vida. La Historia Ecológica trata de las relaciones sociales entre seres humanos, sus formas de producción material y de organización cultural, de las estructuras creadas y de las formas de poder político e ideológico tomando en cuenta las repercusiones de la agencia de los individuos, y de las individualidades colectivas, sobre los recursos materiales y sobre el ambiente físico en general; en este planteamiento ya no se consideran sólo los límites físicos del medioambiente que necesariamente influyen en la constitución de las sociedades, sino que el enfoque de la historia medioambiental vierte también sobre la influencia que ejerce el ser humano en su entorno natural. Y eso depende tanto de su organización socio-económica, cuanto de sus procesos estratégicos de transformación de la naturaleza para la producción de bienes y sustento, de las "políticas ambientales" puestas en marcha por los grupos humanos y finalmente depende del entramado de significados, premisas y experiencias que conforman una cosmovisión concreta y que trae consigo un trato u otro hacia el entorno circunstante¹⁶¹.

Si el tema de las cosmovisiones amerindias se ahondará en la segunda parte, creo sea el caso de ojear unos presuntos fundamentos explicitados por el filósofo y ecólogo chileno Ricardo Rozzi; si bien nazca de una "perspectiva latinoamericana", no creo equivocarme a la hora de considerar el planteamiento del profesor de la Universidad de *North Texas* afín a la que hasta el momento se ha argumentado. Lo que me lleva a analizar su planteamiento en la presente argumentación es la propuesta de "ética biocultural o ecosocial"¹⁶² que no renuncia a la perspectiva antropocéntrica —al reconocer que «somos los seres humanos quien adscribimos un fin o un valor [...] y quienes establecemos derechos y obligaciones»¹⁶³— aunque sin justificar la elección práctica solo en base al placer o la conveniencia del ser humano. Considerando su faceta

¹⁶⁰ Gallini, S. "Invitación a la historia ambiental" en *Tareas: Historia ambiental Latinoamericana*. No. 120. CELA, Centro de Estudios Latinoamericanos Justo Arosemena. Mayo-Agosto 2005. Panamá. Pág. 8.

¹⁶¹ González De Molina, M. *Historia y medio ambiente*. Ed. Eudema. 1993. Madrid.

¹⁶² Rozzi, R. et al. "Éticas ambientales latinoamericanas: raíces y ramas" en Primack, R. y Rozzi, R. y Feinsinger, P. y Dirzo, R. y Massardo, F. *Fundamentos de conservación biológica: perspectivas latinoamericanas*. Fondo de Cultura Económica. 2001. México D.F.

¹⁶³ Rozzi, R. et al. "Éticas ambientales latinoamericanas...", op. cit. Pág. 304.

de filósofo, también hay que resaltar la labor de: conciliar diversas teorías éticas; de explicitar, también con afinidad a la tradición kantiana, que las «formas de relacionarnos con la naturaleza [...] son emparentadas» con las formas en las que nos relacionamos socialmente¹⁶⁴; subrayar la exigencia, en la definición de la brújula orientativa en la acción, de la «participación» de los afectados en los procesos de "indagación" para la resolución de casos concretos¹⁶⁵; y apostar por la dimensión intersubjetiva en la aproximación a la resolución de dilemas prácticos con impacto en el medioambiente¹⁶⁶.

Además considero muy valiosa esta aportación porque, en su planteamiento, Rozzi no separa las cuestiones de derechos derivados de exigencias morales hacia los humanos —derechos que surgen de las exigencias de «equidad», «justicia social» y «solidaridad»¹⁶⁷— de la cuestión de la protección de los ecosistemas y de las comunidades de especies que viven en ellos; su enfoque es el de un intelectual que es tanto filósofo como biólogo y que se preocupa de los sistemas ambientales, con sus componentes no humanos, y de los humanos que de esos ecosistemas dependen por la sobrevivencia y que en ellos han ido formando sus experiencias vitales y de significado. Como biólogo, sus preguntas son, a mi parecer, elocuentes:

«¿Cómo podemos los biólogos de la conservación contribuir a que [...] las multitudes de comunidades indígenas, rurales y poblaciones marginales de pobres en Latinoamérica, tengan una voz en estas decisiones y sus necesidades sean integradas en procesos más participativos y diversos? ¿Cómo podemos dar cuenta de las presiones económicas y políticas externas, nacionales e internacionales, sobre nuestros ecosistemas regionales y sus poblaciones humanas? ¿Cómo podemos poner en práctica los complejos modelos y explicaciones que elaboramos en torno a estas problemáticas?»¹⁶⁸.

Mientras como, planteamiento filosófico, integra tradiciones como la kantiana (por el deontologismo), la utilitarista (por la atención al sufrimiento de los seres sintientes) y el

¹⁶⁴ Rozzi, R. et al. "Éticas ambientales latinoamericanas...", op. cit. Pág. 312.

¹⁶⁵ Rozzi, R. y Feinsinger, P. "Desafíos para la conservación biológica en Latinoamérica" en Primack, R. y Rozzi, R. y Feinsinger, P. y Dirzo, R. y Massardo, F. *Fundamentos de conservación biológica: perspectivas latinoamericanas*. Fondo de Cultura Económica. 2001 México D.F. Pág. 665

¹⁶⁶ Rozzi, R. y Feinsinger, P. "Desafíos para la conservación biológica en Latinoamérica...", op. cit. Pág. 660.

¹⁶⁷ Rozzi, R. y Feinsinger, P. "Desafíos para la conservación biológica en Latinoamérica...", op. cit. Pág. 647.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

lenguaje de los derechos humanos (aunque abra, sin poderlo fundamentar, al reconocimiento de derechos a no humanos y a ecosistemas)¹⁶⁹.

El de Rozzi y sus colaboradores es un planteamiento que se pone como punto de partida la superación de la ficticia dicotomía entre la componente natural y la cultural porque, una vez separadas, no se puede dar cuenta de una racionalidad práctica fehaciente a la realidad diaria de estos pueblos. La realidad natural donde se desenlaza la agencia de las personas siempre es «humanizada», «la influencia cultural y del lenguaje», entiende Rozzi, siempre es una componente fundamental en la relación del ser humano con su entorno natural: «metáforas evolutivas contrastantes» acerca de la vida y su "estudio comprensivo" son reflejo de «mundos culturales distintos», y conducen a diferentes maneras de entender las relaciones entre seres humanos, plantas y animales y también de entender los principios y las estrategias de su conservación¹⁷⁰. Se puede decir, con Rozzi, que el «mundo natural deviene mundo cultural»¹⁷¹, más aún: «el ambiente es un constructo cultural [...] y es más que un espacio físico: es una fusión de nuestra conciencia y sus significados con las condiciones climáticas, geológicas, geográficas y físicas»¹⁷².

Para apoyar esta idea introduce un interesante análisis de la ligazón que ha habido —en un, a mi parecer fundamental, «análisis ético e histórico» del contexto latinoamericano— entre las «concepciones de la naturaleza» y el tipo de racionalidad práctica de los seres humanos hacia ésta¹⁷³. Desde la llegada de los europeos en el continente americano tales "fases" se pueden distinguir de la siguiente manera¹⁷⁴:

1) la «actitud del *laissez-faire*»: el ambiente es considerado un conjunto de ilimitados recursos naturales a la merced de los seres humanos que compiten entre ellos para el acaparamiento privativo de aquellos; la actitud es introducida a partir de los colonos europeos y se "criolliza", o sea se asienta en el ordenamiento político-económico-societario incluso posteriormente a la de-colonización y es todavía una de las prácticas extractivistas más en uso en el continente.

2) la «conservación o manejo racional de los recursos» definido por una ética derivada del utilitarismo que define un «uso apropiado de los recursos naturales como aquel que

¹⁶⁹ Rozzi, R. et al. "Éticas ambientales latinoamericanas...", op. cit. Pág. 304.

¹⁷⁰ Rozzi, R. et al. "Éticas ambientales latinoamericanas...", op. cit. Pág. 321.

¹⁷¹ Rozzi, R. et al. "Éticas ambientales latinoamericanas...", op. cit. Pág. 304.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ Rozzi, R. et al. "Éticas ambientales latinoamericanas...op. cit. Pág. 302.

¹⁷⁴ Cfr. Rozzi, R. et al. "Éticas ambientales latinoamericanas...op. cit. Págs. 305-311.

"promueve el mayor beneficio para el mayor número de personas durante el mayor tiempo posible"»¹⁷⁵. Evidentemente aquí la biodiversidad tiene un valor exclusivamente instrumental para alcanzar un fin. Es esta la «ética de la conservación» introducida en EE. UU. desde el final del siglo XIX y que hoy vendría a ser el *corpus* conceptual del "desarrollo sostenible" tal como definido por el conocido Informe Brundtland ("*Our Common Future*") de 1987.

3) La «preservación de la naturaleza» por contrario nace como antítesis a la ética utilitarista, y es la fase en la que la biodiversidad empieza a cobrar un valor intrínseco hasta el punto de privilegiarse el resto de las especies biológicas con respecto al ser humano. Como planteamiento es biocéntrico, y en cuanto tal comparte la perspectiva dicotómica del antropocentrismo, una de sus consecuencias es que origina una «aproximación definida preservacionista» en la que se excluye al ser humano de muchas de las áreas bajo tutela institucional con consecuencias negativas directas sobre aquellos grupos humanos —sobre su calidad de vida y sus capacidades— que mantienen tradicionales formas de subsistencia¹⁷⁶.

4) La «ética ecocéntrica» sería la que prevalece en las culturas indígenas amerindias, que «considera a los seres humanos como componentes de los ecosistemas», promueve una «consideración moral por todas las especies que constituyen las comunidades biológicas», a las que, entiende este planteamiento, el ser humano pertenece¹⁷⁷. En el contexto euro/anglo-céntrico esta visión holística amerindia ha sido introducida por la *Ética de la Tierra* de Aldo Leopold a mediados del siglo XX, aunque, en el tema del debate actual, se considere este planteamiento como biocéntrico (véase punto anterior), cuando realmente, afirma Rozzi, Leopold en su planteamiento aboca superar la dicotomía para una integración y coexistencia entre las, ficticiamente separadas, componentes humana y la natural.

5) Y finalmente la última etapa sería la sostenida por este autor a la hora de definir una ética biocultural o ecosocial que integre tanto el bienestar social, como la conservación biocultural. Como se ha dicho es un planteamiento que supera la dicotomía cartesiana

¹⁷⁵ Callicot B. cit. en Rozzi, R. et al. "Éticas ambientales latinoamericanas...", op. cit. Pág. 306.

¹⁷⁶ En un artículo muy interesante sobre preservación o conservación de los espacios naturales, un periodista italiano Gianni Bauce refiriéndose al contexto africano, hace una observación, a mi juicio, muy acertada al sostener que la preservación del ambiente no sería una filosofía ni una disciplina, más bien, escribe, se trataría de una "punicción": sería el precio que el género humano tiene que pagar como consecuencia de un, sostiene Bauce, trágico error de evaluación y actuación; la preservación sería por tanto un "desesperado intento de remediar al desastre que su insensato comportamiento ha producido". Cfr. Bauce, G. "Africa fragile. Gli ultimi rifugi per gli animali selvaggi minacciati dall'uomo" en *Africa*. No. 6 (nov./dic. 2019). Año 98. Págs. 56-61.

¹⁷⁷ Rozzi, R. et al. "Éticas ambientales latinoamericanas... op. cit. Pág. 310.

naturaleza/cultura¹⁷⁸, pero al mismo tiempo quiere superar la propuesta ecocéntrica o "leopoldiana", ya que, comenta Rozzi, el planteamiento de la *Ética de la Tierra* no da del todo cuenta de las diferentes experiencias que el ser humano experimenta en relación a su entorno, y de las diversas maneras en las que el ser humano se percibe dentro de ella. Su límite, entiende Rozzi, resulta insuficiente con respecto al reconocimiento (y el empuje para la salvaguardia) de la diversidad cultural y las satisfacción de las «demandas éticas, ecológicas-sociales que se requiere para un giro ético de respeto intercultural»¹⁷⁹.

En el planteamiento de la propuesta de Rozzi, cuyos puntos bisagra aquí estamos introduciendo, se quiere trabajar para contrarrestar la homogeneización biocultural, en acto en el continente Latinoamericano a partir de los años '60 del siglo XX, que involucra a tres macro áreas¹⁸⁰:

- a) la "barrera física" al contacto diario con la biodiversidad causada por el exponencial crecimiento de la urbanización del continente;
- b) la "barrera conceptual" que deriva de la omisión en la educación formal e informal de los lenguajes, valores y de los conocimientos tradicionales sobre medioambiente de las culturas nativas del continente;
- c) la "barrera política", a la vez que también conceptual, causante la reducción de la enseñanza y la eliminación de la inclusión de la ética en los planes educativos institucionalizados, que coincide con la deriva neoliberal de los gobiernos continentales a partir de la segunda parte del siglo XX.

El objetivo de la ética biocultural es superar estas barreras, y recuperar la vital ligazón que hay entre la diversidad biológica y cultural (que especialmente en este continente es estrechamente interdependiente), y la relación inseparable entre hábitos, hábitat y habitantes¹⁸¹. Como se ha evidenciado, no es solo la idea acerca de la naturaleza la que trae prácticas diarias de un cierto tipo, sino que es en el momento en el que debemos de pensar las prácticas ecológicas en un marco conceptual eco-sistémico (dónde todos los elementos de un ecosistema son relacionados e interdependientes, con lo cual un cambio a nivel de las "partes", tiene repercusiones a nivel de conjunto) e multidimensional (por

¹⁷⁸ Rozzi, R. "Hacia una superación de la dicotomía biocentrismo-antropocentrismo" en *Ambiente y desarrollo*. Sep. 1997. Págs. 2-11.

¹⁷⁹ Rozzi, R. et al. "Éticas ambientales latinoamericanas...", op. cit. Pág. 311.

¹⁸⁰ Puntos a, b, c extraídos de Rozzi, R. "Biocultural ethics, recovering the vital links between the inhabitants, their habits and habitats" en *Environmental Ethics*. Vol. 34, Spring 2012. Págs. 27-50

¹⁸¹ Rozzi, R. "Biocultural ethics, recovering the vital links between...", op. cit. Pág. 27.

la complejidad inherente a la aprehensión de las consecuencias de la acción humana) que la componente social, biológica y cultural repercute en las ideas mismas sobre «conservación»¹⁸².

El objetivo del autor es intentar la construcción de unos «puentes de comunicación intercultural»¹⁸³ para lograr un diálogo y un marco teórico-práctico de referencia que sea capaz de englobar: el criterio de justicia de las filosofías deontológicas; y las cosmovisiones amerindias capaces de aportar el conocimiento ecológico concreto de las particularidades de las ecorregiones latinoamericanas; y, se podría decir, la razón práctica experiencial acumulada y puesta a prueba a lo largo de una incuantificable coevolución con seres no humanos; con las contemporáneas ciencias ecológicas y de la evolución que, a partir de los hallazgos de Darwin, contribuyen a la comprensión de las interrelaciones en los ecosistemas y de las, posibles, consecuencias de cierta acción humana¹⁸⁴.

En su planteamiento, Rozzi quiere también recuperar la noción de *ethos* originaria de la tradición griega que integraba la componente encarnada en el "lugar habitado", y la encarnada en el hábito consolidado a raíz de ese lugar concreto sin, de tal manera, perder el *focus* en los seres no humanos parte de tal hábitat¹⁸⁵. Rozzi subraya que habría sido en un momento posterior, en concreto con Aristóteles, cuando el hábito (desde el cual resulta la virtud moral) se separa de los hábitats concretos, empezando el "inicio del proceso excluyente" entre la natura humana y la no humana; sin embargo, el enfoque de la ética biocultural no se puede permitir tal disyunción porque se percata de que el hábitat se convierte en un elemento integral, en la condición de posibilidad, tanto para el mantenimiento de la vida, cuanto para la formación y cultivo de un hábito específico¹⁸⁶. Además, en cambio, las performances de los hábitos cultivados en el seno de un grupo humano modifican el hábitat del lugar donde se expresan tales conductas¹⁸⁷. La relación es por tanto biunívoca: la práctica de ciertos hábitos concretos —en contextos concretos— también forma el carácter moral de los sujetos y configura las características culturales de los grupos humanos y las biológicas del lugar, a su vez las

¹⁸² Rozzi, R. y Feinsinger, P. "Desafíos para la conservación biológica en Latinoamérica...", op. cit. Págs. 655 y ss.

¹⁸³ Rozzi, R. et al. "Éticas ambientales latinoamericanas... op. cit. Pág. 290.

¹⁸⁴ Rozzi, R. "Biocultural ethics, recovering the vital links between...", op. cit. Pág. 39.

¹⁸⁵ Rozzi, R. "Biocultural ethics, recovering the vital links between...", op. cit. Pág. 40.

¹⁸⁶ Rozzi, R. "Biocultural ethics, recovering the vital links between...", op. cit. Pág. 41.

¹⁸⁷ *Ibidem*.

características naturales del lugar influyen las características culturales e biológicas de los individuos¹⁸⁸.

La ética biocultural parte del presupuesto que el proceso de cultivo de una actitud moral se realiza a través de una co-existencia tanto con seres humanos como con seres "otros-que-humanos" con los que se establecen relaciones "co-evolutivas"; los "co-habitantes se modifican" mutuamente en las reiteradas interacciones que conforman sus hábitos, con lo cual habría una "co-habitación" fruto de las constantes interacciones entre los componentes de diversas "comunidades" de seres vivientes en evolución co-habitativa constante; así que las comunidades bióticas no humanas no solo conviven con las comunidades culturales humanas sino que, éstas, se influyen recíprocamente¹⁸⁹. Con otras palabras, en la perspectiva biocultural, el cultivo de la actitud moral se imbrica en la red de co-habitación formada por seres humanos y no, interrelacionando así «*the biosphere, the technosphere, and the logosphere*»¹⁹⁰.

Esto lleva Rozzi, entre otros, a hablar de «*societal relationships with nature*» donde la misma "natura" no es algo dado, sino más bien el resultado de una interacción entre individuo, sociedad y mundo físico: la manera en la que los humanos interactúan con la naturaleza configura la comprensión de ella, además la manera en la que ésta es representada inspira y modula las maneras en las que los seres humanos se comportan hacia ella y las diversas formas que tienen de habitarla¹⁹¹. Esto a su vez, lleva Rozzi a afirmar que «*exist multiple alternative relationships whose outcomes we call "natures"*»¹⁹². Concretamente, ésta "relación societal con la naturaleza" se activa a través de las interacciones de tipo material (de cualquier tipo y directas e indirectas) y sensorial (aquí también de cualquier tipo) e identitario (mediante una autodefinición de la propia persona que conscientemente incorpora elementos naturales relativos a la manera en la que percibe la naturaleza y, al revés, mediante la percepción de la naturaleza en función a la propia autoconsciencia)¹⁹³. La dimensión narrativa de tales vivencias, finalmente, viene a ser el vector semiótico de la transmisión a nivel social de

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ Rozzi, R. y Berghoefler, U. y Jax, K. "Many eyes on nature: diverse perspectives in the Cape Horn Biosphere Reserve and Their Relevance for Conservation" en *Ecology and Society*. 15(1): 18. Pág. 2. Las referencias a las páginas de las citas corresponden a su versión on line disponible al enlace <https://www.ecologyandsociety.org/vol15/iss1/art18/> (revisado al 21/09/2020)

¹⁹² Rozzi, R. y Berghoefler, U. y Jax, K. "Many eyes on nature...", op. cit. Pág. 3.

¹⁹³ Rozzi, R. y Berghoefler, U. y Jax, K. "Many eyes on nature...", op. cit. Págs. 7, 8.

tales relaciones, al mismo tiempo se hace horizonte de sentido en el que éstas se insertan.

En definitiva, si bien no me atrevo a considerar estas argumentaciones en el interior de la dimensión de fundamentación, creo que su trascendencia y aplicabilidad pueda ser una herramienta heurística para la comprensión de la agencia del ser humano independientemente del contexto ayudando a formar ese marco de aplicación del que habla Ferrete. Es a mi parecer, una red de suposiciones generalizables ya que dan cuenta de consideraciones que pueden referirse a cualquier agente moral en su particular experiencia vivencial. Se podrían considerar, a mi juicio, como supuestos que orientan y facilitan la dimensión de la aplicación. La contribución del planteamiento de Rozzi es, a mi parecer, fructífera ya que en su propuesta pone al centro de la cuestión tanto la «conservación biológica» como el «bienestar social» en una relación complementaria.

Finalmente creo que merece la pena considerar los puntos esenciales de tal propuesta de "conservación co-habitativa con el medio ambiente" ya que integra una dimensión crítica, un infranqueable marco de justicia, hace hincapié en la inclusión participativa de los afectados y en la implicación de una sociedad civil informada e comprometida, abre la discusión a la identificación de todos los afectados actuales y futuros al preocuparse por las consecuencias de las acciones y rechaza una visión unidimensional del ser humano, también incluye a la dimensión histórica de los procesos humanos. Además emprende un análisis multidimensional del hecho social a partir de consideraciones referentes a la esfera individual, social y biológica superando las dicotomías y trascendiendo las perspectivas culturalistas, deterministas y esencialistas. Además, se abre a la pluralidad y a la inclusión, y también se dota de un marco de aplicación a declinar según el contexto concreto; en detalle esta es la aproximación interdisciplinaria de su planteamiento:

«(1) analizar afirmaciones problemáticas, tales como "el crecimiento económico generalmente ayuda a la gente pobre"; (2) diversificar los indicadores del bienestar social; (3) mejorar la formulación y el cumplimiento de las legislaciones ambientales (interrelacionando dimensiones ecológicas y sociales); (4) escuchar a los diversos involucrados y afectados por los proyectos de desarrollo; promover la discusión pública e informar a la ciudadanía respecto a los problemas ecosociales; (5) precisar quiénes son los beneficiarios y los afectados por los proyectos de extracción de recursos naturales; (6) definir cualitativa y cuantitativamente el impacto ambiental de diversas personas, comunidades o empresas; (7) revisar la historia ambiental de cada región para comprender mejor los procesos de

transformación ecológica y cultural y evitar errores cometidos en el pasado»¹⁹⁴.

Estos siete pasos muestran que estamos ante una «visión sistémica ecosocial y del bien común» que antecede a nuestras conductas y valores personales y particulares¹⁹⁵, que quiere componer un marco de aplicación ajeno a las relaciones de poder y dónde se aboca a favor de aproximaciones políticas a la resolución de conflictos que «promuevan espacios donde las singularidades de las diversas historias de la vida puedan expresarse y evolucionar»¹⁹⁶.

La aportación de Rozzi y de sus colaboradores es sumamente interesante, a mi parecer, por incluir en su núcleo central un discurso que se asienta en una perspectiva ética no dicotómica tanto deontológica (criterio de justicia acerca del derecho a un medio ambiente en condiciones para el pleno desarrollo de una vida humana) cuanto teleológica (conservación de los ecosistemas) con argumentos a propósito de valor inherente, simbólico y de uso de la naturaleza junto a una responsabilidad discursiva por integrar participantes y afectados; es, a mi juicio, también "cordial" por englobar la compasión y el cuidado. Resultaría por tanto una buena candidata, en mi opinión, en la "ayuda" a la ética ecológica en su tarea de hacer de puente entre las ciencias sociales y las ecológicas, tal y como Ferrete reclamaba. Y al mismo tiempo resulta, a quien escribe, muy fructífera por integrar en este núcleo ético otras dimensiones esenciales para poder dar cuenta de unas bisectrices de orientación para la aplicación de una ética ecológica fundamentada en una responsabilidad ecológica y discursiva, dimensiones esenciales para poder argumentar nuestras respuestas a dos grandes preguntas a las que quiere aportar razones este trabajo escrito, o sea ¿qué es el ser humano? y ¿qué es la vida? Estas dimensiones aludidas son la aportada por el proceso histórico-experiencial, y la relativa al estudio biológico de la vida. En mi opinión, no tiene sentido hablar de ética ecológica sin ponernos también preguntas acerca de la vida y la biología, así como, se repite, no se puede no considerar la agencia en perspectiva histórica del ser humano en relación con el medio natural, perspectiva que, como se ha argumentado, es de cierta manera tanto material cuanto simbólica.

¹⁹⁴ Rozzi, R y Feinsinger, P. "Desafíos para la conservación biológica en Latinoamérica...", op. cit. Pág. 668.

¹⁹⁵ Rozzi, et al. "Éticas ambientales latinoamericanas...", op. cit. Pág. 289.

¹⁹⁶ Rozzi, R. y Massardo, F. y Silander J. y Anderson, C. y Marín A. "Conservación biocultural y ética ambiental en el extremo austral de América: Oportunidades y dificultades para el bienestar ecosocial" en *Biodiversidad y Globalización*. Ed. Figueroa&Simonetti y Ed. Universitaria. 2003. Santiago del Chile. Pág. 75.

Otra indispensable herramienta heurística para poder ampliar el marco de aplicación, y hacerlo a la vez, más apto para orientar la respuesta a las consideraciones morales levantadas por las cuestiones ambientales es, a mi juicio, la perspectiva sobre la visión sistémica de la vida empezada por los biólogos de la Escuela de Santiago (Maturana y Varela) y luego ampliada por los físico, biólogo y ecólogos Capra y Luisi. En su imponente trabajo divulgativo¹⁹⁷ es, a mi parecer, muy loable el intento de describir las bases biológicas de la vida como sistema: o sea como una red compuesta por partes mutuamente interdependientes e interrelacionadas cuya visión de conjunto es indispensable para tener una aproximación más fiel a la realidad fenoménica. Es este enfoque el menos reduccionista de los disponibles para la comprensión de la vida en sus múltiples manifestaciones e interacciones, y de ello los autores extraen implicaciones sistémicas, o sea tanto a nivel de los ecosistemas cuanto al nivel de la organización de las sociedades. Pero sin ir tan lejos, lo que aquí se quiere introducir son las consideraciones que puedan aportar respuestas a la pregunta ¿qué es la vida? a un nivel biológico; los autores definen las cuatro características observables fenomenológicamente cuya complementariedad puede dar respuestas a nuestro interrogante¹⁹⁸.

En concreto:

- 1) La primera característica de la vida sería la "autopoyesis" (término introducido por los biólogos Maturana y Varela), cuya etimología es auto-creación o auto-reproducción; alude a la capacidad de auto-mantenimiento de las condiciones vitales del organismo que se auto-reproduce manteniendo y reiterando los procesos vitales necesarios a la "auto-conservación". El denominador común de todos los organismos es el auto-mantenimiento a través de un mecanismo de auto-regeneración desde el interior, la vida sería así un proceso continuo que se reconstruye a si mismo autónomamente y desde su interioridad.
- 2) La segunda es su "no localización": la vida no es localizada ni localizable en una parte del organismo (o del conjunto), por lo contrario es una "propiedad global" que emerge de las interacciones colectivas de las especies moleculares presentes en la célula (o en el ecosistema): siguen vivas y funcionando si se mantienen en el conjunto. Por ejemplo, ¿Dónde podríamos localizar la vida biológica de cualquier mamífero o de un

¹⁹⁷ Capra, F. y Luisi, P. L. *Vita e Natura. Una visione sistémica*. Ed. Aboca. 2014. Arezzo. (Versión original: *The Systems View of Life. A unifying vision*. Ed. Cambridge University Press. 2016. Cambridge)

¹⁹⁸ Capra, F. y Luisi, P. L. *Vita e Natura. Una visione sistémica...*, op. cit. Págs. 170-175.

ecosistema? Seguramente no sólo en el corazón o en los pulmones, en el primer caso, tampoco solo en el subsuelo o en el medio acuático, en el segundo.

3) En tercer lugar, la directa consecuencia de esto es que la vida puede definirse como "una propiedad emergente", no es presente en las partes (el corazón o los pulmones no son suficientes para mantener un organismo en vida) sino que emerge solo desde el conjunto.

4) Y finalmente está en continua relación con el ambiente: el organismo interactúa en modo "cognitivo" con su entorno y con las demás especies/organismos. Aún pudiéndose auto-organizar y poder auto-reproducir las condiciones de su propia existencia (toda la información necesaria para ser, por ejemplo, mosca está contenida en la mosca) necesita fundamental y directamente de las interacciones con el externo.

Al mismo tiempo, prosiguen, tres son los niveles organizativos a considerar en el "complejo sistema de la vida"¹⁹⁹:

1º) la "auto-organización" o sea la capacidad de asumir una organización estructurada siguiendo a las reglas internas al sistema;

2º) es el nivel de la "autopoyesis", proceso intrínseco a la vida, que gracias a su capacidad de autorganizarse permite al sistema de producir y re-generar en su interior las componentes esenciales a su mantenimiento;

3º) es el nivel de los organismos vivientes, cuya capacidad de interactuar "cognitivamente" con el ambiente, junto a su capacidad de autopoyesis, genera las condiciones suficientes y necesarias a la vida.

Tal visión sistémica de la vida, como hace notar Ricardo Rozzi, también se conforma a partir de las intuiciones del biólogo Charles Darwin cuando en "El origen de la especie" usa dos metáforas aplicables a la comprensión evolutiva de la vida: "*the web of life*" y "*the tree of life*" que se refieren a la compleja trama de la vida que constituye cualquier ecosistema y la relación, más estrecha de lo que se puede pensar, entre todos los organismos vivientes como pertenecientes a una familia genealógica con unas características generalizables y que hacen pensar a una suerte de "antepasados" comunes a todas las especies.

La compleja red de la vida, lejos de modelos reduccionistas, se hace más aprehensible, según Capra e Luisi, englobando también una aproximación fenomenológica derivada

¹⁹⁹ Capra, F. y Luisi, P. L. *Vita e Natura. Una visione sistémica...* op. cit. Pág. 212.

de observaciones hechas a partir de la experiencia²⁰⁰. Tales consideraciones son esenciales, según quien escribe, también para justificar una imposibilidad efectiva de establecer supuestas prioridades a propósito de seres no humanos: hablando de una visión sistémica del "suelo"—o sea aquel sustrato orgánico y arcilloso donde se dan las condiciones del florecimiento de la vida vegetal— no es posible establecer jerarquías entre los seres más complejos (por ejemplo, los mamíferos superiores) y los más simples (ejemplo, micorrizas y lombrices): éstos últimos resultan, biológicamente hablando, esenciales para la fertilidad y el mantenimiento de las condiciones ideales para el cultivo y/o la biodiversidad en los suelos²⁰¹. Lo mismo se podría decir al nivel de las cadenas tróficas en ecosistemas íntegros, los desechos de una especie son aprovechados integralmente por otras, así como los organismos que componen la cadena alimenticia interespecífica son todos igualmente esenciales al mantenimiento del equilibrio del conjunto: si viniera a faltar unos de los eslabones (ej, el *kril* o sea los minúsculos crustáceos a la base de la cadena trófica de los ecosistemas marinos) todas las especies resultarían perjudicadas hasta las más complejas y evolucionadas. Y esto, tiene repercusiones también para los seres a la cima de la cadena alimenticia interespecífica, o sea los seres humanos (que a su vez contribuyen a la desestabilización del sistema, ahora más que nunca, con sus múltiples actividades).

Esto aconsejaría, a mi juicio, también incorporar en la brújula de la acción una "heurística del miedo" por la incapacidad de prever las consecuencias últimas de las actividades del ser humano, y —dado el relativo desconocimiento de la complejidad de las múltiples interrelaciones entre las partes de los ecosistemas— me persuade a integrar una orientación a la "intervención mínima" con referencia a la racionalidad práctica en relación a la naturaleza; desde el punto de vista de la biología de la vida, priorizar entre especies no humanas parece una cuestión muy resbaladiza. Refiriéndonos a la "ética de responsabilidad en las sociedades tecnológicas" de Jonas, a sabiendas de nuestra responsabilidad por las generaciones futuras y por el mantenimiento de las condiciones vitales que favorezcan el florecimiento de la vida en el planeta, sería justificado un temor que, aunque igualmente invite a actuar, se percate de la conciencia de posibilitar el *sumum malum*; y ello nos debería aconsejar de intervenir en el medioambiente de la forma más limitada.

²⁰⁰ Capra, F. y Luisi, P. L. *Vita e Natura. Una visione sistémica...*, op. cit. Pág. 170.

²⁰¹ Bourguignon, C. y L. *Il suolo. Un patrimonio da salvare*. Slow Food Editore. 2004. Cuneo.

En resumen, en esta primer parte se ha explicitado una ética ecológica que, siguiendo a Ferrete, «debe diseñar un marco conceptual de aplicación que permita percibirnos a nosotros mismos y al mundo que nos rodea en su totalidad sin excluir experiencias, y convirtiéndose en expertos sobre cuestiones ambientales a toda la humanidad»²⁰². Además debe de ser una ética ecológica aplicada «integradora y hermenéutica» ya que no se ocupa de una actividad singular sino de «un conjunto de actividades»: «la actitud ambiental está presente en todas las actividades humanas», cada ámbito de actuación del ser humano tiene repercusiones ambientales, por ello se necesita, subraya Ferrete, de «interdisciplinariedad, no sólo a la hora de aplicar o de trabajar directamente con la realidad en cuestión, sino (también)²⁰³ [...] a la hora de constituir el propio marco racional»²⁰⁴. En una ética ecológica planteada de esta manera la «ética discursiva [...] es el elemento coordinador, porque es la que aporta las condiciones ideales de comunicación para que el diálogo entre tradiciones o teorías éticas pueda llegar a auténticos intereses universalizables»; cómo correctamente sostiene Odum, citado por Ferrete, la actividad del ser humano se desarrolla en una «realidad compleja y multilateral» con múltiples relaciones interdependientes con lo cual nos enfrentamos a un «hecho moral complejo y multilateral» a analizar también desde un punto de vista hermenéutico que es el momento necesario para pasar desde la fundamentación a la aplicación²⁰⁵.

A tal propósito, subraya Cortina, teniendo a un principio moral como marco deontológico, el proceso hermenéutico nos viene en ayuda porque, lejos de presumir «aplicar principios generales a casos concretos», desarrollándose la vida social en diferentes espacios, la hermenéutica nos ayuda a comprender y esclarecer «en los distintos ámbitos la peculiar modulación del principio común», todos estos ámbitos (o singularidades) tienen una «innegable especificidad» en la que hay que modular el principio ético de forma distinta en relación al ámbito concreto: «hay una melodía común, pero expresada en muy diferentes versiones»²⁰⁶. Interdisciplinariedad y hermenéutica van de la mano, se busca «junto con los especialistas de cada campo qué principios de alcance medio y qué valores se perfilan en él y cómo deben aplicarse en

²⁰² Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 42.

²⁰³ Nota mía.

²⁰⁴ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 43.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ Cortina, A. "El estatuto de la ética aplicada...", op. cit. Pág. 128.

los distintos contextos»²⁰⁷. Sin presumir que la ética ecológica tenga que producir conocimiento ecológico, sí puede sin embargo hacer de «puente entre las ciencias naturales y las ciencias sociales»²⁰⁸.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 43.

SEGUNDA PARTE: ADECUACIÓN

Esta segunda parte será el momento de la aplicación que, siguiendo a Ferrete, cumple la tarea de acercar la formalidad del principio (fundamentada en la 1ª parte), con la realidad concreta; la adecuación viene ser un proceso interdisciplinario que ayuda a adecuar la distancia entre la condición ideal y la contrafáctica²⁰⁹. El objetivo de esta segunda parte es por tanto emprender la tarea de acortar la diferencia entre la condición ideal de un ambiente apto para favorecer la vida humana en toda su dignidad y en todas sus manifestaciones y la condición concreta y contextual. Para ello, se intentará en el capítulo 2.1 explicitar el marco teórico y algunas categorías de análisis utilizadas por algunos investigadores del heterogéneo marco del "giro ontológico" en antropología y de la "ontología política" que —desde la consideración que los conflictos ambientales en el continente americano se engendran a partir de premisas y significaciones ontológicamente "otras", y a su vez arraigadas en una racionalidad relacional, con respecto a las asimiladas por la moderna racionalidad científicista— tiene como objetivo tanto lograr el entendimiento a partir de la argumentación cuanto la coexistencia a partir de las prácticas de estos mundos en conflicto latente y potencial. Después, en el capítulo 2.2, se intentará hacer una aproximación hermenéutica a las premisas y a las prácticas de algunas *ontologías relacionales* amerindias partiendo de los trabajos de filosofía intercultural del profesor Josef Esterman y de hermenéutica filosófica del profesor Zenón De Paz Toledo. Como se verá el planteamiento desarrollado a lo largo de este apartado será multidisciplinar y se beneficiará también de las aportaciones de la perspectiva histórica de los procesos sociales y ambientales y de las contribuciones de: la Teoría Crítica de la Democracia, las filosofías de la solidaridad, las teorías sobre la formación de las identidades sociales, la antropología ambiental y cultural, con las aportaciones de las ciencias ambientales y ecológicas en perspectiva biocultural.

Sabemos que las preocupaciones morales hacia el medio ambiente no se rigen exclusivamente sobre argumentaciones trascendentales y/o estratégicas: si la "plena responsabilidad" se alcanza en la integración de la aplicación a la fundamentación²¹⁰, la aplicación a su vez se realiza con la introducción en el marco normativo de criterios de adecuación, o sea introduciendo tanto valores como contenidos a ser integrados en «marcos de aplicación» para la orientación en la «toma de decisiones en los casos

²⁰⁹ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit.

²¹⁰ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 102.

concretos»²¹¹ y ello precisamente con el fin de reducir la distancia entre lo que "entre todos consideramos que debería ser" (condición ideal) y lo "que realmente es" (condición contrafáctica).

En vistas de un ideal de sociedad intercultural basada en una democracia deliberativa que busque el acuerdo, mediado por el principio dialógico y el reconocimiento intersubjetivo entre todas las partes implicadas en condiciones de horizontalidad, libertad de asociación y autonomía individual, se quiere contribuir aquí a construir un puente dialógico entre las cosmovisiones amerindias basadas en la relacionalidad y el enfoque de una Teoría Crítica de la Democracia (a partir de la tradición ético-política de Jürgen Habermas) para intentar encontrar una resolución a los conflictos ambientales entre comunidades indígenas y las "políticas racionales administrativas" en el contexto de las Américas.

Este estudio llevará a revisar la justificación y la definición de una ética ecológica que vuelva a poner al centro de su quehacer y de su planteamiento tanto la componente biológica como la antrópica. A mi juicio, en el contexto de las éticas ecológicas disponibles, no sólo los planteamientos exclusivamente biocéntricos y antropocéntricos llevan igualmente a callejones sin salida, sino que sería fructífero y oportuno volver la mirada a esas ontologías que no conciben una separación entre la componente natural y cultural del ser humano como es el caso de las cosmovisiones de ciertos pueblos amerindios.

Lejos de considerar estas ontologías como pre-modernas o post-modernas, es intención de quien escribe profundizar en éstas, en sus narraciones y en sus praxis asociadas para intentar enriquecer el debate actual sobre el manejo y el cuidado de recursos naturales adoptando un marco conceptual que considere al ser humano como "condición de posibilidad de" y "agente" de responsabilidad hacia las entidades no humanas. Se quiere por tanto, a través del marco teórico del "paradigma sistémico de la vida" propio de las ciencias ecológicas (o sea, se repite, la consideración que todas las formas de vida que habitan un ecosistema son igualmente interdependientes y en últimos análisis influyen en el conjunto sistémico)²¹², intentar extraer conceptos y prácticas interesantes e inspiradoras desde las así dichas "cosmovisiones indígenas latinoamericanas".

²¹¹ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Págs. 108.

²¹² Capra, F. y Luisi, P. L. *Vita e Natura...*, op. cit.

Se intentará hacer una aproximación a tales conceptos y prácticas para dar cuenta de una razón vivencial/experiencial amerindia que, a mi modo de ver, demuestra haber interiorizado la componente normativa, además de valores, horizontes de sentido y unas «posibilidades de liberación»²¹³, integrando la dimensión experiencial de la racionalidad práctica cotidiana tanto con una perspectiva instrumental como con una axiológica²¹⁴. Es éste el proceso que, con palabras de Jesús Conill, viene a reconstruir la «razón práctica desde la perspectiva hermenéutica», perspectiva que resulta necesaria a la hora de pasar a la parte de aplicación ya que «es un ingrediente constitutivo de la comprensión»; es gracias a esta perspectiva que podemos pasar de unos presupuestos normativos universalizables a una comprensión más adecuada de ciertas «condiciones fácticas»²¹⁵. El resultado es una ampliación del «horizonte ético» integrando contextualmente normatividad y facticidad²¹⁶.

2.1 La ontología de los conflictos ambientales.

La dimensión deontológica como vía para poder dar cuenta de unas obligaciones que el ser humano tiene hacia el medioambiente, ya se ha comentado que, aunque necesaria, no es suficiente para una ética ecológica aplicada que sea también cordial por ser abierta a la compasión y al cuidado. Para el camino emprendido, como argumenta Ferrete, se necesita también de guías y principios para aplicarlo según un marco de «justicia, no sólo ambiental, sino también social»²¹⁷. Una vez más se quiere así subrayar la interdependencia entre los dos ámbitos, cuya separación, según lo expuesto, es una de las grandes causas de las crisis sociales y ambientales que asolan nuestras sociedades. Partiendo de las contribuciones de lo que se ha expuesto hasta el momento, en este capítulo se quiere ahora introducir los elementos de análisis aportados por algunos de los teóricos de la "ontología política", y no solo, para dar cuenta de los elementos a considerar para el análisis de los conflictos ambientales y sociales en el contexto americano.

²¹³ Conill Sancho, J. *Horizontes de Economía Ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*. Ed. Tecnos 2006 (2ª edición). Madrid. Págs.73.

²¹⁴ Conill Sancho, J. *Horizontes de Economía Ética...*, op. cit. Pág. 72.

²¹⁵ Conill Sancho, J. *Horizontes de Economía Ética...*, op. cit. Pág. 73.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 78.

En efecto, no se puede más que estar de acuerdo con Ferrete cuando subraya que «el problema ecológico es un problema antropológico»²¹⁸. Si se quiere hacer referencia a una auténtica universalidad con referencia a las normas morales, para definir el marco formal, y también —con referencia a una responsabilidad cordial— para la modulación y aplicación del principio común según el contexto, sugiere Ferrete que habría que «cerciorarse de si realmente están incluidos todos los intereses, todas las exigencias de todos los seres humanos, de todas las culturas y sociedades y de todas las generaciones»²¹⁹. Lo que vendría a implicar en la argumentación, con las palabras de la profesora de la Universitat Jaume I, una discusión acerca de una «concepción completa del ser humano»²²⁰. Es aquí cuando el universalismo «incorpora la pluralidad y las diferencias sin abandonar el punto de vista moral» y se compromete con la inclusión de «cuestiones de vida buena que puedan ser universalizables»²²¹.

Siguiendo al enfoque de la ética ecosocial o biocultural que se ha introducido al final de la primera parte, las variadas maneras que el ser humano tiene de relacionarse con el entorno natural en el que vive darían incluso origen a "diversas naturalezas". Así, por ejemplo, en su estudio de campo en la región de la Reserva de Biósfera de Capo Horn, en la zona más austral del continente americano, se da cuenta del proceso «*the making of different natures*» en el que se resaltan hasta siete actitudes distintas (según qué grupo humano se interpele: comunidad indígena, residentes temporales, residentes de larga duración, comunidad de pescadores, el personal de la cercana base naval, los visitantes de la Reserva, etc.) de relacionarse con la naturaleza, que asimismo originan un cierto tipo de narraciones que darían cuenta de, a su vez, siete naturalezas distintas y una agencia asociada²²². Serían éstas "múltiples naturalezas" vehiculadas según ciertos discursos, fruto de determinadas experiencias, que implican y determinan interacciones (materiales y sensoriales) de diverso tipo, y que forman en el ser humano incluso determinados aspectos identitarios (a propósito de una percibida afinidad del ser humano con la naturaleza o una parte de ella, pero también a propósito de la percepción de la naturaleza en relación con uno mismo)²²³. Lo que lleva a cerciorarse de «las múltiples formas de conocimientos ecológico y de relación con el medio ambiente» del

²¹⁸ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 133.

²¹⁹ *Ibidem*.

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 134.

²²² Rozzi, R. y Berghoefer, U. y Jax, K.. "Many eyes on nature..." op. cit. Págs. 8,9. Véase en específico la tabla no. 2.

²²³ *Ibidem*.

cual «surgen un sinnúmero de formas de conocimiento, valores, prácticas ambientales», cuyas repercusiones y efectos inciden tanto en la convivencia con las comunidades de no-humanos, cuanto en la convivencia entre seres humanos²²⁴.

A tal propósito, según la investigadora Anapaula Ramírez Contreras²²⁵ la conciencia ecológica de la persona no sólo no es algo fijo sino que parece un proceso de racionalización continuo ya que, afirma la investigadora, es el resultado de las motivaciones y de las prácticas cotidianas incrustadas en «construcciones social, creencias particulares y sistemas de valores»²²⁶; más aún, en su caso de estudio, serían las experiencias cotidianas, más que los discursos, los elementos más significativos en la formación de una actitud ecológica: las personas entrevistadas, que se dedican activamente a la conservación biológica con el mantenimiento de "reservas naturales" en Ecuador, no habrían «definido su lucha a través del discursos, sino a través de sus prácticas»²²⁷. Además las prácticas del día a día consideradas se podrían incluso considerar como «prácticas emergentes» en cuanto contextuales²²⁸.

Los problemas ambientales no pueden entonces resolverse de una única forma, además, siguiendo a Rozzi, tales problemas/conflictos siempre son "ecosociales", la justicia ambiental va de la mano de la justicia social²²⁹. La cuestión ambiental y la social llegan a ser el mismo problema obligándonos a «conservar y articular la riquísima variedad de miradas y modos de habitar sobre el mundo natural», y ello en el contexto latinoamericano nos lleva a considerar también el conocimiento ecológico tradicional —fruto de unas prácticas que dan cuenta de, a mi parecer, una razón experiencial— de los pueblos indígenas, que el autor propone estudiar con la misma seriedad que los textos de ciencias ecológicas²³⁰. Los pueblos indígenas también son afectados por las decisiones y las políticas ambientales, y también, por usar una expresión de Carmen

²²⁴ Rozzi, R. y Massardo, F. y Silander J. y Anderson, C. y Marín A. "Conservación biocultural y ética ambiental en el extremo austral de América...", op. cit. Pág. 76.

²²⁵ Ramírez Contreras-Plana, A. *Un relato etnográfico de la conciencia ecológica: historias y prácticas cotidianas de transformación y resistencia*. Tesis magistral del Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) del Ecuador, 2018, Quito, disponible al enlace <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/14062> (consultado al 11/09/2020)

²²⁶ Ramírez Contreras-Plana, A. *Un relato etnográfico de la conciencia ecológica...*, op. cit. Pág. 76.

²²⁷ Ramírez Contreras-Plana, A. *Un relato etnográfico de la conciencia ecológica...*, op. cit. Pág. 79.

²²⁸ *Ibidem*.

²²⁹ Rozzi, R. et al. "Éticas ambientales latinoamericanas: raíces y ramas...", op. cit. Pág. 289

²³⁰ *Ibidem*.

Ferrete: «son seres humanos con racionalidad práctica, que ejercen su autonomía en los discursos que tienen el medio ambiente como centro de la discusión»²³¹.

Pero, afirma Rozzi, para intentar este encuentro dialógico en el contexto latinoamericano son indispensables unas condiciones. A saber, (1) el reconocimiento de la multiplicidad de las diversas "naturalezas": «los problemas ambientales no ocurren entre la humanidad y el medio ambiente, sino que surgen entre modos de mirar y habitar que son específicos para sociedades y ecosistemas particulares»; (2) estudiar y analizar las narrativas indígenas y las teorías científicas (que también pueden interpretarse como narraciones ya que influyen a su vez en la formación de valores y virtudes en el seno de los seres humanos) «desde el punto de vista de la ecología humana y de la conservación biológica»; (3) «complementar y coordinar las diversas miradas en el contexto de las realidades sociales y políticas actuales procurando mantener los procesos evolutivos e históricos que son constitutivos de la diversidad biológica y cultural»²³².

A tal propósito considero extremadamente importante, para la adecuación en el contexto americano, también el aporte del así dicho "giro ontológico". Este giro emprendido por algunos investigadores en etnografía y antropología quiere dar cuenta de las diversidades y las alteridades radicales que caracterizan la experiencia vivencial de diversos grupos humanos que todavía en una época de "modernidad" siguen, con respecto a las mentalidades occidentales, utilizando patrones y horizontes de sentido "otros" para explicar e interpretar el mundo que les rodea. No se quiere dar aquí cuenta solamente de epistemologías y culturas otras sobre la percepción y la significación (entendida ésta como la socialización de un "sentido") de una realidad supuestamente objetiva y de las relativas interpretaciones "alternativas" que le dan cuerpo. Más bien, algunos de estos autores²³³ consideran que a la base de ciertos desencuentros, desacuerdos y conflictos ambientales y sociales entre actores colectivos acerca del "cómo estar en el mundo", habría una "diferencia radical" que minaría desde los cimientos las posibilidades de resolución pacífica y consensuada de estos desencuentros. En los casos concretos de los que se ocupan los autores citados, estos conflictos se darían de manera más evidente cuando vienen a chocar concepciones y

²³¹ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 78.

²³² Rozzi, R. et al. "Éticas ambientales latinoamericanas: raíces y ramas...", op. cit. Pág. 289.

²³³ Idealmente como un grupo de trabajo relativamente homogéneo en términos de planteamiento y de conceptualización: Marisol de la Cadena, Mario Blaser y Arturo Escobar, y con alguna diferencia teórica, también Bruno Latour, Viveiros de Castro e Isabelle Stengers, según los autores conocidos por quién escribe.

prácticas por un lado referibles a "conocimientos indígenas" y a los "conocimientos científicos modernos", del otro. Mario Blaser, citando a Viveiros de Castro, las llama «equivocaciones sin control», o sea «un tipo de falla comunicativa donde los interlocutores no están hablando de la misma cosa y no se dan cuenta»²³⁴. Es esta una equivocación que no ocurriría entre actores que comparten un mismo mundo, más bien se daría entre actores que de hecho viven y, a través de prácticas concretas históricamente y contextualmente situadas, darían forma a otros mundos-de-la-vida sobre bases ontológicas "radicalmente diferentes". Para decirlo de otra manera: «no estamos exentos de que las condiciones de base del diálogo en algunas ocasiones ni siquiera existan»²³⁵.

Retomando de diversas fuentes, Blaser aclara el concepto de ontología utilizado en este planteamiento en tres niveles diferentes del concepto pero que se solapan:

1) Con "ontología" desde luego se puede definir el cuerpo de premisas, condiciones y relaciones de existencia y de dependencia entre "seres" que vienen asumidas por un actor social (individualmente y colectivamente) a la hora de significar el mundo que le rodea²³⁶; son las categorías que sostienen los procesos contextualizados de significado y de significación usados por estos actores.

2) Considerando el proceso de "*en-actuación*" tomado de la antropología cultural: estos mundos no están presentes solamente bajo la forma de imaginarios, ideas o representaciones sino que se despliegan a través de prácticas cotidianas y concretas que *en-actúan* (o sea conforman, generan y ponen en marcha) verdaderos mundos. Los conflictos ambientales o de sentido, se subraya, se manifiestan en toda su problematicidad cuando las partes en contraste ponen en práctica esos mundos que chocan entre ellos con el fin de "sobrevivir" o imponerse, con lo cual el verdadero conflicto se da cuando los imaginarios actúan *praxis* vivenciales que se encuentran en contraste fáctico; más aún: «las ontologías no preceden a las prácticas mundanas sino

²³⁴ Cit. en Blaser, M. "La ontología política de un programa de caza sustentable" en *American Anthropologist*. Vol. 111. No.1. 2009. Pág. 84.

²³⁵ Sánchez Maldonado, J. "Entramados humano-naturales como ruta posible hacia la transdisciplinariedad en el campo de la ecología humana y saberes ambientales en la Universidad de Caldas" en *Revista Luna Azul*. No. 44. 2017. Pág. 269.

²³⁶Blaser, M. "Reflexiones sobre la Ontología Política de los conflictos ambientales" en *América Crítica*. No. 3(2). 2019. Págs. 71,72.

más bien toman su forma a través de prácticas que involucran a humanos y no-humanos»²³⁷.

3) En este nivel se da cuenta de las conexiones entre las narrativas —sobre mitos y símbolos de fundación y de creación— y las prácticas (incluyendo a las celebraciones que refuerzan la "ligazón" con los demás pares y con el todo) consecuentes: las historias y las narraciones de la "literatura etnográfica" permiten entender con más facilidad las premisas y las categorías que conforman luego los principios orientativos de la acción en el mundo; en tal sentido: «las ontologías también se manifiestan como narraciones en las cuales están las presunciones acerca de qué tipo de cosas pueden existir y sus posibles relaciones»²³⁸.

Con estas premisas, la ontología «*is a way of worlding, a form of enacting a reality*» y se despliega entre una dimensión heurística y una fáctica que constantemente se solapan²³⁹. Si los mundos *en-actuados* a través de prácticas concretas contextualizadas pueden ser radicalmente y fácticamente diferentes y llevar a conflictos "intermundos"²⁴⁰ es, cuanto menos, aconsejable que desde un punto de vista de resolución dialógica de conflictos (aunque sea sólo de significado) debería de darse una aproximación a las categorías de análisis y a los conceptos de las "afectados" en la contienda. En concreto, sostienen los intérpretes del giro ontológico que estas premisas, conceptualizaciones y racionalidades "otras" compartidas entre muchos de los pueblos originarios de las Américas —y que enfundados en categorías dicotómicas "modernas" entrarían en el rótulo de "pensamiento arcaico y pre-moderno"— dan forma a lo que se podría definir una "ontología relacional". Como ya destacado en la labor de antropólogos no necesariamente inscritos en el marco de la ontología política como los anteriormente citados pero referentes del "giro ontológico", una de las primeras diferencias radicales con respecto a la ontología científicista de la modernidad, es la insostenibilidad de la dicotomía naturaleza/cultura²⁴¹.

Uno de estos antropólogos, el profesor Philippe Descola, en una de las detalladas exposiciones de sus investigaciones, subraya cómo —en el caso, entre otros, de los

²³⁷Blaser, M. "Reflexiones sobre la Ontología Política de los conflictos ambientales"..., op. cit. Pág. 72; y Escobar, A. *Sentipensar con la tierra, Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ed. Unaula. 2014. Medellín. Pág. 96.

²³⁸*Ibidem*.

²³⁹Blaser, M. "Ontological Conflicts and Stories of Peoples in Spite of Europe: Towards a Conversation on Political Ontology" en *Current Anthropology*. Vol. 54. No. 5 (octubre 2013). Pág. 551.

²⁴⁰O entre ontologías: en el planteamiento de la "ontología política" los autores citados usan los dos términos "mundo/ontología" como homeomórficos o sea como formas de equivalencia funcional.

²⁴¹Entre otros: Descola, P. *Más allá de naturaleza y cultura*. Ed. Amorrortu. 2012. Buenos Aires.

pueblos amazónicos— se evidencia una «incapacidad para objetivar la naturaleza»²⁴²; no existen objetos, ni éstos están-en-el-mundo por sí solos.²⁴³ Por el contrario, hay una socialización de la naturaleza que, por un lado mostraría como entre estas dos categorías separadas por la tradición reduccionista no hay discontinuidades, y del otro, sostiene, confutaría la trivialización del asunto como si de una cuestión de "perspectivismo" se tratara²⁴⁴. En el momento en el que las premisas utilizadas por el ser humano en su "posicionamiento" en el mundo dan cuenta de unas entidades no-humanas (animales, plantas, piedras y hasta "guardianes de ecosistemas"), reales y/o simbólicas, ya no entendidas como objetos manipulables por un sujeto manipulador (como en el racionalismo instrumental), sino como entidades con atributos culturales asimilables a los humanos y con los cuales hay vínculos de afinidad tales como para generar el deber de instaurar con ellos relaciones de reciprocidad hasta el punto que la misma identidad de los humanos (vivos o ya difuntos), de las plantas y de los animales se define en base a la trama relacional en la que se encuentran vinculados —conformando así una racionalidad, una ética y una *praxis* (que es la unión de teoría y práctica) asociadas—, sigue por sí solo que diferentes perspectivas acerca de experiencias sobre el mundo vivido no pueden coexistir sin contradecirse²⁴⁵. Ni se podría hablar de la existencia de un mundo objetivo "que está allá fuera"²⁴⁶. Y esto sería, según este planteamiento, porque se está hablando de mundos u "ontologías otras".

Hay que subrayar que incluso en una "ontología relacional" por supuesto se da, siguiendo a Habermas²⁴⁷, un uso pragmático de la razón práctica pero, dicho con Descola: «Las relaciones entre humanos y no-humanos se presentan, en efecto, como relaciones de comunidad a comunidad, definidas solo en parte por las coacciones utilitarias de la subsistencia»²⁴⁸. En palabras de Arturo Escobar: «cada relación social con no-humanos puede tener sus protocolos específicos, pero no son (o no solo) relaciones instrumentales y de uso»²⁴⁹. De aquí se puede entender también la razón por la que la "ontología relacional" rompe otra dicotomía clásica de la modernidad, la que se da entre individuo y comunidad; o sea, no comprendiendo al individuo como entidad

²⁴² Descola, P. *Más allá de naturaleza...*, op. cit. Pág. 36.

²⁴³ Descola, P. *Más allá de naturaleza...*, op. cit. Pág. 35.

²⁴⁴ Descola, P. *Más allá de naturaleza...*, op. cit. Págs. 35, 36.

²⁴⁵ *Ibidem*.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ Habermas, J. "Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica" en *Aclaraciones a la ética del discurso*. Ed. Trotta. 2000. Madrid.

²⁴⁸ Descola, P. *Más allá de naturaleza...*, op. cit. Pág. 33.

²⁴⁹ Escobar, A. *Sentipensar con la tierra...*, op. cit. Pág. 103.

aislada, y alargando el concepto de comunidad incluyendo a los no humanos (como dicho, plantas, animales para también montañas, ríos o lagunas) con los que hay interrelación y deberes de reciprocidad, la dicotomía no se sostiene. Sin embargo, tachar de creencias y de supersticiones el hecho de que los afectados por el desarrollo de un proyecto de minería en su territorio puedan oponerse por la razón de que consideran que "el mineral sufre" —mientras que, por otro lado, para la multinacional extractiva, en nombre de lo que las instituciones definen una «política razonable»²⁵⁰, se estaría simplemente hablando de una *commodity*²⁵¹— significa, a mi parecer, ignorar la naturaleza ontológica del conflicto.

Si cada acto social y vivencial del ser humano se da en un entramado de interrelaciones entre humanos y no humanos, también se subraya, con Escobar, que «nada (ninguna entidad) pre-existe a las relaciones que la constituyen»²⁵². Considero que se podría aquí entender la alusión de Escobar a través de la teoría (escogida con adaptaciones desde Althusser y Butler) de la "interpelación performativa" que el investigador, de la Universidad Autónoma de Barcelona, David Córdoba García utiliza para dar cuenta de la asignación de la identidad (en su caso de estudio, sexual) a través de un proceso que quiere rebasar tanto el 'relativismo subjetivista' como el 'esencialismo socio-culturalista'²⁵³. Siguiendo, pues, a Althusser, Córdoba García sostiene que es en el momento de la interpelación por un *alter* cuando el sujeto cobra reconocimiento y por tanto 'se identifica' con lo que le viene propuesto en el acto mismo de "interrogación". Este mecanismo lleva a un doble efecto: el primero, que es en el momento mismo de la interpelación (o de reconocimiento) en el que se formaría el mismo "sujeto"; la segunda: que en ese momento se forma también una presunción esencialista hacia el sujeto porque, una vez reconocido como "alguien" en concreto (homosexual, lesbiana, etc. etc.), asomaría una identidad que «ya-desde siempre había sido»²⁵⁴. Con las palabras del investigador de la UAB, haciendo referencia a la cuestión de la identidad de género/sexual en los estudios sobre feminismos:

²⁵⁰Blaser, M. "¿Es otra cosmopolítica posible?" en *Anthropologica*. Año XXXVI. No. 41. 2016. Pág. 121.

²⁵¹Jofré, I. C. "¿Por qué pena el mineral? Teorías mestizas fronterizas y ontologías de lo real con relación al extractivismo minero en San Juan, Argentina" en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. Vol. 37. 2019.

²⁵²Escobar, A. *Sentipensar con la tierra...*, op. cit. Pág. 101

²⁵³Córdoba, D. "Identidad sexual y performatividad" en *Athenea Digital*. No. 4. 2003.

²⁵⁴Althusser, L. en Córdoba, D. "Identidad sexual y performatividad...", op. cit. Pág. 89

«El sujeto es llamado a identificarse con una determinada identidad sexual y de género sobre la base de una ilusión de que esa identidad responde a una anterioridad que estuvo allí antes del acto de interpelación/socialización. Lo cual es precisamente uno de los aspectos fundamentales de la concepción performativa del género. No hay una esencia detrás de las performances o actuaciones del género del que estas sean expresiones o externalizaciones»²⁵⁵.

De la misma manera, prosigue el investigador, la teoría de la performatividad de la formación de la identidad, que siempre es «efecto de un contexto histórico-social»²⁵⁶ concreto, podría potencialmente ser aplicable a cualquier identidad social:

«la interpelación, como forma de nominación y exigencia de reconocimiento produce el sujeto estableciendo coordenadas de su identificación y por lo tanto de su posicionamiento (y existencia) en la red de relaciones que estructuran lo social. La interpelación no se dirige, como pretende, a un sujeto que ya existe con anterioridad a este acto, sino que lo produce en su misma operación. Los significados sociales que se pretende que se deducen de la subjetividad interpelada son inscritos allí por ese acto de nominación y definición»²⁵⁷.

Trasladando esta conceptualización performativa a nuestro campo de interés, y dándole una vuelta completa, se pueden entender las entidades "no humanas" como 'identidades' generadas en el momento mismo del encuentro. Es decir, incluso el "espíritu de la montaña" y "el guardián de los alces", no serían entidades con una esencia dada, inmutable y permanente, sino que son entidades cuya 'identidad' emerge y se genera en el mismo encuentro con lo humano, que es lo mismo decir que estos entes no pre-existen al momento de la interpelación (no son esencias), más bien se engendran y se manifiestan en el momento del reconocimiento o sea en el momento en que la relación emerge y se *en-actúa*. A tal propósito, en el contexto amerindio, Descola argumenta: «La identidad de los humanos —vivos y muertos—, de las plantas, de los animales y de los espíritus es enteramente relacional y, por lo tanto, está sometida a mutaciones o metamorfosis según los puntos de vista adoptados»²⁵⁸.

Con lo cual, argumenta Blaser, la experiencia del mundo (que siempre es parcial, no total: la naturaleza no se manifiesta en cada momento en toda su fenomenología y potencialidad), partiendo de premisas simbólicas y de sentido, siempre es vivencial, performativa e historiada (a «*storied performativity*»²⁵⁹) marcando así el pasaje entre

²⁵⁵Córdoba, D. "Identidad sexual y performatividad...", op. cit. Pág. 89

²⁵⁶ Córdoba, D. "Identidad sexual y performatividad...", op. cit. Pág. 94.

²⁵⁷ Córdoba, D. "Identidad sexual y performatividad...", op. cit. Pág. 91.

²⁵⁸ Descola, P. *Más allá de naturaleza...*, op. cit. Pág. 35.

²⁵⁹Blaser, M. "Ontological Conflicts and Stories of Peoples in Spite of Europe...", op. cit. Pág. 552

"mentalidad" y "agencia" en un «entramado de relaciones y materialidad» en el seno de una comunidad expandida²⁶⁰. En este horizonte ontológico, la misma concepción de la persona humana es un «atributo fluctuante originado en las interacciones con los otros [entendiendo todo tipo de entidad humana y no]²⁶¹, y no como esencia individualizada, anclada en la conciencia de sí y la unidad corporal»²⁶², en la misma perspectiva, y no podría ser de otra manera, se considera «la vida social desde el punto de vista de las relaciones que forman su trama»²⁶³.

En resumen, las componentes de base de la ontología relacional, según lo expuesto hasta el momento así se podrían resumir:

- a) la consideración de que no existe un mundo objetivo compartido por todos los actores sociales;
- b) no se dan dicotomías disyuntivas, sino la presencia de continuidades entre naturaleza y cultura y entre comunidad e individuo;
- c) la naturaleza, lejos de ser objetivizada, es socializada constantemente;
- d) la consideración que todo acto social y vivencial se desenvuelve en un entramado performativo de relaciones basadas en el reconocimiento y en la exigencia de reciprocidad incluso con entidades no humanas (animales, plantas, minerales e incluso "entidades guardianas") a su vez socializadas cuya "identidad" no pre-existe al encuentro con los humanos y, sin embargo, todos en conjunto forman una comunidad expandida.

Siguiendo el planteamiento de Arturo Escobar, sería en el concepto de "territorio" que se da la evidencia de la insostenibilidad de la separación moderna de lo cultural y lo natural. La experiencia vivencial de la *ontología relacional*, prosigue Escobar, lleva consigo un proceso ético político que tocaría todos los puntos y principios de los derechos sociales, económicos y culturales así como el derecho de ser actores de su propia historia, ya que con su discurso quiere levantar cuestionamientos acerca de las necesidades sobre: a) «el principio de afirmación y reafirmación del ser [...] (derecho a la identidad); b) «el derecho de un espacio vital para ser (derecho al territorio)»; c) «el derecho al ejercicio del ser (autonomía, organización y participación)»; d) «el derecho a

²⁶⁰ *Ibidem*

²⁶¹ Nota mía.

²⁶² Descola, P. *Más allá de naturaleza...*, op. cit. Pág. 59.

²⁶³ Descola, P. *Más allá de naturaleza...*, op. cit. Pág. 149.

una visión propia de futuro»²⁶⁴ construyendo «una visión propia de desarrollo ecológico, económico y social»²⁶⁵. Este planteamiento se centra en la fundamental relación entre «dignidad» y «territorio» y resalta la cuestión básica de que «sin las condiciones materiales y culturales para la reproducción de la vida (el territorio) no hay dignidad»²⁶⁶. En este contexto, que es el contexto político del "Proceso de Comunidades Negras de Colombia" (PCN), la definición del proyecto ético político de las comunidades afro indígenas participantes así entiende la relación entre "naturaleza" y "cultura":

«el Territorio-Región del Pacífico es una unidad geográfica desde la propiedad y continuidad de los territorios colectivos de las comunidades negras e indígenas, como concepción y práctica en la definición de una estrategia de defensa social, cultural y ambiental del espacio de vida, hacia la estructuración de una región autónoma, que propenda por una opción de desarrollo compatible con su entorno ambiental y las relaciones que en él tradicionalmente han mantenido las comunidades»²⁶⁷.

De este planteamiento también surgen categorías de análisis otras —aunque trasladables y modulables según el contexto específico— de «territorialización» que es el proceso de apropiación/recuperación del territorio que crea las condiciones de las identidades, llamadas «territorialidades», inscritas a su vez en procesos dinámicos y cambiantes que determinan tanto una «configuración territorial» a la vez que una «topología social»²⁶⁸. Finalmente, prosigue Escobar, el "territorio" es un concepto analítico que es tanto material como simbólico, «biofísico y epistemológico», «pero más que todo es proceso de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su "cosmovisión" u "ontología"»²⁶⁹.

Es, a mi juicio, evidente aquí el sustrato cognitivo que en el contexto comunitario (afro) indígena tomado en cuestión no puede imaginar una separación tajante entre la naturaleza y la cultura, premisa que choca de manera categórica con las dicotomías modernas que incluso en la concepción de sus políticas de conservación del medio ambiente realiza una separación sustancial entre las dos dimensiones, apostando por proyectos de parques naturales protegidos donde la presencia humana es incluso expulsada para mantener una suerte de "purismo" naturalista —pero que sin embargo no

²⁶⁴ Escobar, A. "Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio" en *Cuadernos de Antropología Social*. No. 41. 2015. Pág. 32.

²⁶⁵ Escobar, A. *Sentipensar con la tierra...*, op. cit. Pág. 86.

²⁶⁶ Escobar, A. *Sentipensar con la tierra...*, op. cit. Pág. 84

²⁶⁷ Cit. en Escobar, A. *Sentipensar con la tierra...*, op. cit. Pág. 88.

²⁶⁸ Cit. en Escobar, A. *Sentipensar con la tierra...*, op. cit. Pág. 91.

²⁶⁹ *Ibidem*.

deja de reproducir tal ficticia separación— al mismo tiempo que relega el ser humano a un hipotético 'nicho' ideal que, por exclusión, vendría a ser un contexto urbanizado.

Me parece muy interesante destacar las consideraciones del antropólogo Andrew Canessa que, desde sus estudios de campo —en el contexto de una actual comunidad mesoandina de habla *aymara* en la provincia de Larecaja a pocos kilómetros del lago Titicaca y de la capital boliviana de La Paz²⁷⁰—, afirma que es imposible «divorciar la relación entre gente y la tierra de las relaciones entre la gente»; la misma comunidad se define en base a una relación común con la tierra y el espacio circunstante, y tal relación define no solo la comunidad sino que incluso al ser humano concreto: «ser persona, ser *jaqi* (persona en *aymara*)²⁷¹, básicamente quiere decir participar en una comunidad que tiene una relación productiva y recíproca con la tierra»²⁷². Tal relación con el territorio y el uso de la tierra incluso cristaliza una discriminante fundamental a la hora de definir unas afinidades identitarias entre comuneros ya que, más allá de los sencillos términos de diferencias geográficas o de clase social, para los integrantes de la comunidad de su estudio (Wila Kjarka), la «diferencia clave» es entre los que trabajan la tierra y quienes viven del comercio o de una explotación mercantil del territorio. La diferencia sustancial, escribe el autor, se da entre «los que comparten tierra, comunidad y trabajo, y los que pagan sueldos a sus empleados y no trabajan con ellos»²⁷³; el mismo fenómeno de la migración tiene un «efecto profundo sobre la identidad» con lo cual ésta vendría a ser una «identidad constructiva contextualizada»²⁷⁴.

Ricardo Rozzi, aunque adopte en este caso la visión ampliada del "Informe Global 2000" de la WWF de 1999, subraya que la «pérdida de diversidad cultural y lingüística» está directamente conectada con la diversidad biológica de la siguiente manera: de todas las lenguas habladas por los grupos humanos a nivel mundial, 2/3 de ellas son habladas en las 238 ecorregiones que al principio de los años 2000 la fundación ambientalista había destacado por su importancia y unicidad poniéndolas como «prioritarias para la conservación de la biodiversidad del planeta»²⁷⁵. Una prueba más de que la diversidad cultural y la diversidad biológica son las dos caras de la misma medalla: más bien, se

²⁷⁰ Canessa, A. *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja*. Ed. Mama Huaco. 2006. La Paz.

²⁷¹ Nota mía.

²⁷² Bastien, J. cit. en Canessa, A. *Minas, mote y muñecas...*, op. cit. Pág. 28.

²⁷³ Canessa, A. *Minas, mote y muñecas...*, op. cit. Pág. 29.

²⁷⁴ *Ibidem*.

²⁷⁵ Rozzi, R. y Massardo, F. y Silander J. y Anderson, C. y Marín A. "Conservación biocultural y ética ambiental en el extremo austral de América...op. cit. Pág. 65.

podría incluso hablar de «co-evolución cultural-lingüística-biológica» entre humanos y no humanos en un entorno natural compartido²⁷⁶.

2.2 Ontologías relacionales amerindias. Una aproximación al contexto de las Américas.

Se quiere ahora dar un paso más y pasar a un análisis hermenéutico cumpliendo una aproximación a la cosmovisión andina para dar cuenta de su *ontología relacional*, algunos de sus horizontes de significado, categorías de sentido, principios, valores, mitos fundacionales, simbolismos, narraciones y prácticas. El enfoque, como ya se ha argumentado, seguiría siendo multidisciplinario y se intentará un análisis hermenéutico de esta cosmovisión y de su racionalidad relacional por haber sido objeto de fructíferos estudios a nivel académico y por tener, como se verá, una trascendente influencia cultural en todo el continente.

Por razones de espacio, no se pretende (aunque fuera posible) abarcar todo el espectro cultural andino en su evolución histórica y geográfica. Sin embargo, con el término "andino"²⁷⁷, desde el punto de vista geográfico podemos entender un área territorial que en su despliegue de norte a sur va desde lo que hoy día es la República de Colombia hasta el ángulo nororiental y el noroccidental respectivamente de lo que actualmente son Chile y Argentina (hasta parte del desierto de Atacama pero excluyendo la zona de la Pampa) —mientras que, de este a oeste, el espacio abarcaría desde las zonas costeras del océano pacífico, hasta las cumbres de los Andes y luego superadas éstas, más hacia la parte continental de América— y que a lo largo de procesos históricos, culturales y sociales habría generado las bases de una «sociedad andina»²⁷⁸. Según el antropólogo Julio Tello, citado por el historiador peruano Julio Sotomayor, entre los iniciadores de esta sociedad habría también grupos humanos provenientes de la zona amazónica²⁷⁹; con lo cual podemos entender que el hombre andino vivía en una geografía extremadamente variada y conformada por, por lo menos, 10 pisos ecológicos extremadamente biodiversos (los que se alternarían desde las zonas a nivel del mar, hasta los picos de la zona de la cordillera andina que supera los 4.000 metros), tanta y

²⁷⁶ Smith, E. cit en Rozzi, R. y Massardo, F. y Silander J. y Anderson, C. y Marín A.; "Conservación biocultural y ética ambiental en el extremo austral de América...", op. cit. Pág. 66.

²⁷⁷ Toynbee, A. "La Sociedad Andina" en *Ideas y Valores: Revista Colombiana de Filosofía*. Vol. 1. No.2. 1951.

²⁷⁸ Toynbee, A. "La Sociedad Andina"..., op. cit. Pág. 131.

²⁷⁹ Tello, J. cit. en Sotomayor Villanueva, J. *Compendio de Historia del Perú*. Ed. A.F.A. Editores Importadores. 1995. Lima. Pág. 55

tal variedad de nichos ecológicos le habría brindado una capacidad de adaptación y de conocimiento del medio natural extremadamente detallada y eficaz²⁸⁰.

Con sociedad o mundo andino tampoco se quiere referirse exclusivamente a culturas concretas como, por ejemplo, la Incaica, sin embargo, es consideración de los autores a los que se hará referencia que haya unos rasgos comunes matriciales y "panandinos" entre los distintos grupos humanos que se han alternado o han convivido en esta zona del continente americano, antes de la llegada de los europeos y durante la época colonial. La Incaica es, desde luego, la que alcanzó más extensión territorial y organización política, además de ser la que, a la llegada de los españoles, fue tomada de referencia en este contexto geográfico. El imperio Inca, como *praxis* política, tendía a incorporar los dioses y las concepciones de las poblaciones englobadas, por lo que la Incaica, como la *Chavín*, *Huari*, *Tiwanaco* y *Chipaya*, son todas civilizaciones que comparten horizontes culturales pan-andinos²⁸¹ y cuya influencia habrían ejercido en ambas Américas —según Sotomayor, la cultura *Chavín* es una de las «altas culturas andinas más antiguas», que tuvo vigencia en todo el Perú actual y cuya hegemonía cultural duraría 10 siglos hasta unos 500 años antes de Cristo²⁸².

Para el historiador inglés Alfred Toynbee algunas culturas de referencia y compartidas en todo el mundo andino —culturas o imperios que fueron temporáneamente coetáneos con al incanato, y que por éste fueron luego incorporados— también fueron la de *Nazca* y de *Chimu*²⁸³. Sotomayor da cuenta también de otras de las influencias culturales recíprocas de diferentes grupos humanos coetáneos y estrechamente vinculados como también los *Wari* y *Mochica*²⁸⁴ —éstas seguramente culturas pre-incaicas y que por ésta última fueron asimiladas— y no pueden ser consideradas, como esencias culturales aisladas o autónomas, más bien se pueden considerar a su vez como un tipo de fuentes primarias²⁸⁵. Con lo cual, se hace referencia aquí a la "civilización andina" no como a un bloque cultural inmanente, sino como a un entramado de premisas, conceptos, significados y prácticas que dan cuenta de un "*cosmos*" (entendido en este contexto, y como en la tradición griega, como "mundo intrínsecamente dotado de sentido y

²⁸⁰ Hernández, T. y Lalama, A. "Aspectos de Tecnología Agrícola Andina", en Serrano, V. (recopilador). *Ciencia Andina*. Abya Yala/CEDECO. 1997 (2ª edición). Quito.

²⁸¹ De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión Andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Ed. Vicio Perpetuo Vicio Perfecto. 2015. Lima. Pág. 83.

²⁸² Sotomayor Villanueva, J. *Compendio de Historia del Perú...*, op. cit. Pág.56

²⁸³ Toynbee, A. "La Sociedad Andina"..., op. cit. Pág. 133.

²⁸⁴ Para más detalles cfr. Sotomayor Villanueva, J. *Compendio de Historia del Perú...*, op. cit. Págs. 54-103.

²⁸⁵ *Ibidem*.

orden²⁸⁶) en constante articulación y despliegue en una trama inter-relacional, experimentada constantemente por actores sociales que la reproducen, y que se *en-actúa* de una forma u otra según el contexto y la contingencia.

Creo que es muy interesante el acercamiento a esta civilización ya que según Toynbee, ésta sería una de las 6 que «habrían surgido directamente de la vida primitiva, teniendo, por tanto, la condición de civilizaciones originarias, matriciales»²⁸⁷. Descola subraya como «la América india formaba antaño una totalidad cultural originaria cuya unidad aún es perceptible», «los mitos», señala, procederían de «una concepción común del mundo, forjada en el transcurso de movimientos milenarios de ideas y poblaciones»²⁸⁸. Habría por así decirlo un fondo cultural de referencia compartido cuyos elementos se han ido combinando a lo largo del tiempo según el contexto (ecológicamente muy diverso ya que va de las lozanas selvas Amazónicas a los helados paisajes árticos y antárticos); de esta manera las interacciones entre humanos y no humanos se injertan en cosmovisiones que comparten análogas "redes de relacionalidad ecosistémica", con incluso las mismas «propiedades atribuidas a sus elementos»²⁸⁹. No creo que sea un desatino pensar que, si queremos intentar construir una sociedad realmente intercultural en un mundo "en común", sería necesario aproximarse a estas "cosmovisiones otras" también con la disposición a adoptar la mirada de esta "otredad" entendida como "diferencia radical".

Una de las fuentes primarias más importantes a las que se hará referencia en la aproximación a algunos conceptos, significados y principios propios de lo que los investigadores definen como "Cosmovisión Andina", es un texto llamado *Dioses y Hombres de Huarochirí*²⁹⁰ recopilado entre 1598 y 1608 en una comarca del aquel entonces Virreinato del Perú, cerca de Lima. Es éste un texto cuyo «soporte básico de sentido es de carácter simbólico» —retomando uno de los aportes del planteamiento estructuralista, lo simbólico²⁹¹, distinto de las dimensiones de "realidad" y de

²⁸⁶Video entrevista/presentación con título *Cosmogonía andina y vida potencial* de Zenón de Paz Toledo sobre el texto citado: https://www.youtube.com/watch?v=FK4rl_HIPyE (consultado al 27/09/2020).

²⁸⁷ Cit. en De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión Andina en el Manuscrito...*, op. cit. Pág. 17. Nota 1.

²⁸⁸ Descola, P. *Más allá de naturaleza...*, op. cit. Págs. 45.

²⁸⁹ Descola, P. *Más allá de naturaleza...*, op. cit. Págs. 44.

²⁹⁰ Anónimo. *Dioses y Hombres de Huarochirí, Narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)*. Traducción de José María Arguedas con estudio bio- bibliográfico de Pierre Duviols. Instituto de Estudios Peruanos. 2017 (2a edición, 3a reimpresión). Lima.

²⁹¹ Se puede entender a la dimensión simbólica, siguiendo el planteamiento estructuralista, como el tercer orden (o sea el orden de la condición de posibilidad) más allá de lo real (u objetivo) y de lo imaginario (o subjetivo). A tal propósito se podría traer el ejemplo de una de las famosas oraciones del Dalai Lama: "Si crees que eres demasiado pequeño para marcar una diferencia, intenta dormir en la misma habitación con

"imaginación", se entiende, con Deleuze: «el subsuelo de todas las tierras de la realidad y de todos los cielos de la imaginación»²⁹²— y cuya dimensión constituye «el tejido de todo lo experimentable, la fuente de su sentido, su condición de posibilidad»²⁹³. Considero sea muy oportuno y fructífero en este trabajo de "aproximación hermenéutica" hacer una premisa bio-bibliográfica acerca del libro y de sus autores.

El texto en cuestión está constituido por una recopilación de narraciones en *quichua*²⁹⁴—el idioma indígena hablado todavía en la mayor parte y por la mayoría de la población de países como Perú, Bolivia y Ecuador— fruto, en ese momento, de una labor de búsqueda, investigación y descripción de la cosmovisión (entendida como la manera de interpretar, significar y vivir la propia experiencia humana y la realidad circunstante) compartida de forma casi exclusivamente oral por las poblaciones naturales de la parroquia de San Damián (cerca de Lima, actual Perú) a la que fue enviado el cura doctrinero Francisco de Ávila. Es éste un cura criollo de origen mestizo nacido en el Cuzco (en época precolonial, capital del imperio Inca), ya nombrado vicario y juez eclesiástico de la provincia de Huarochirí por el arzobispo competente y el virrey en el octubre de 1598²⁹⁵, y que a partir de 1610 fue nombrado «visitador de idolatría» para la extirpación de las religiones, ídolos y deidades entre la local población indígena y mestiza²⁹⁶. Hay que subrayar que De Ávila fue el primer reconocido extirpador de idolatrías del Nuevo Mundo y, de entre todos, aquel que hasta el final de su vida cobró más respeto y reconocimiento por parte de las autoridades eclesiales de la época. La importancia trascendental de este manuscrito (que una vez recopilado en idioma original fue parcialmente traducido y comentado por el mismo doctor De Ávila²⁹⁷) es que se puede considerar como un «texto prístino», presentado de forma discursiva y, no obstante la firma del clérigo cristiano, seguramente transcrito por un indio cuyo

un mosquito". Sería este un discurso simbólico que no se asimila ni a un argumento realista/objetivo (cuyo discurso podría ser, por ejemplo: "yo sólo no voy a poder cambiar las cosas") ni a un argumento imaginario/subjetivo (cuyo discurso podría ser: "voy a ser el mosquito pordiosero que persiga a todo gobierno corrupto").

²⁹² Cit. en De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión Andina en el Manuscrito...*, op. cit. Pág. 63.

²⁹³ De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión Andina en el Manuscrito...*, op. cit. Pág. 63.

²⁹⁴ Aunque con "cosmovisión andina" se pueden entender también las poblaciones de otros grupos lingüísticos como el *aymara* y otros subgrupos idiomáticos.

²⁹⁵ Duviols, P. "Estudio bio-bibliográfico" en Anónimo. *Dioses y Hombres de Huarochirí, Narración...*, op. cit. Pág. 219.

²⁹⁶ Duviols, P. "Estudio bio-bibliográfico" en Anónimo. *Dioses y Hombres de Huarochirí, Narración...*, op. cit. Pág. 224.

²⁹⁷ Hallado junto al original escrito por el doctrinero cusqueño con título: *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos de los indios de Huarochirí, Mama y Chaclla*. El archivo completo junto a otros documentos originales son conservados también en la Biblioteca Nacional de Madrid con la etiqueta MS 3169 (desde el folio 64 hasta el 129r).

quehacer era coadyuvar la labor del doctor cusqueño (y que por éste había sido instruido acerca de la recopilación) y que se valió de "varios y fidedignos informantes" en las poblaciones mencionadas²⁹⁸. El objetivo era «explícitamente conservar la memoria colectiva de los pueblos de aquella zona de los andes centrales» tal y como ha sido vivida por los pobladores indígenas de esa zona rural, o sea es ésta una mirada desde el mismo interior de esta tradición; de tal manera que es de importancia superlativa para la investigación del pensamiento andino prehispánico²⁹⁹.

La zona donde vivieron estos actores ha sido una de las áreas de origen, según escribe el profesor De Paz Toledo, de dónde la civilización andina habría empezado a "discurrir" y a ejercer su influencia³⁰⁰. Es necesario subrayar como, si bien el texto se recoge ya alrededor de un siglo después de la llegada de los europeos y no obstante el redactor y los informantes se hallan en una dimensión bisagra entre dos mundos culturales —y posiblemente, entre ontologías distintas— mantiene toda su fidelidad a la hora de recoger las creencias y los mitos narrados por sus compaisanos principalmente por dos cuestiones. La primera, pragmáticamente porque De Ávila necesitaba de la información más detallada del adoctrinamiento consecuente de estas "idolatrías" a las que se enfrentaba para poder así elegir los medios más adecuados para su extirpación³⁰¹ y, usando las mismas palabras del 'extirpador', para lograr la «verdadera conversión de los indios»³⁰². La segunda, porque —aunque nos podrían surgir dudas de cierto sincretismo al ver en el manuscrito conversaciones incluso entre un *curaca*³⁰³ converso al cristianismo y deidades andinas— en él se refleja lo que es realmente la significación que los integrantes indígenas de esas provincias dan a sus experiencias vivenciales en relación al mundo en el que esas experiencias se procesan.

A propósito de esto la historiadora Claudia Brosseder, en la reconstrucción que hace del (des)encuentro religioso entre hombres cristianos y andinos, da cuenta del hecho que los mismos oficiantes y *curacas* del 'nuevo continente' no embistieron en contra del culto cristiano, más bien alentaban una coexistencia de los dos aunque defendiendo una práctica por separado entre las dos componentes (la indígena y la europea) de la

²⁹⁸Duviols, P. "Estudio bio-bibliográfico" en Anónimo. *Dioses y Hombres de Huarochirí, Narración...*, op. cit. Pág. 234

²⁹⁹De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión Andina...*, op. cit. Pág. 17

³⁰⁰De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión Andina...*, op. cit. Pág. 18.

³⁰¹*Dioses y Hombres de Huarochirí, Narración...*, op. cit. Pág. 13.

³⁰² Cit. en Duviols, P. "Estudio bio-bibliográfico" en Anónimo. *Dioses y Hombres de Huarochirí, Narración...*, op. cit. Pág. 226.

³⁰³También *Camasca*, o sea "oficiante religioso andino" (hoy día también "curandero").

población del virreinato³⁰⁴. De hecho hay que subrayar que en toda la primera época de la colonia española, la resistencia cultural de los sujetos andinos fue posible, practicada e integralmente difusa gracias a maniobras de 'clandestinidad'³⁰⁵, pero también gracias al hecho de que el intento, de parte de las autoridades eclesiales, de lograr persuadir a los "naturales de América" principalmente se hacía vía persuasión, demostración y finalmente convencimiento retórico/dialéctico; con lo cual la conversión al culto cristiano, si es que se diera, era eminentemente "de fachada"³⁰⁶. Sin embargo, se delegaba a las instituciones civiles los procedimientos para enjuiciar a los *curacas* solo «en caso de hechicería malvada»³⁰⁷ y esto, como dicho, hasta la primera década del siglo XVII. El hecho que hasta 1609 el rey Felipe II había eximido a los indígenas de la jurisdicción inquisitorial³⁰⁸ (situación que se revierte entre finales de 1609 e inicios de 1610 justamente con la nómina de Francisco de Ávila a primer "visitador de idolatrías" de América, por empuje del virrey Toledo al percatarse de la «extensión del mal»³⁰⁹) nos permite entender que en la época de recopilación del texto aquí introducido los indígenas *quichua* de a pie gozaban de ciertos intersticios de libertad expresiva de su cultura originaria.

La lucha para el "control de la verdad" de parte de las autoridades coloniales hasta la primera década del siglo XVII³¹⁰ era más bien direccionada directamente en contra de figuras relativamente heterogéneas, eran éstos: oficiantes religiosos considerados como "dogmatizadores" por perpetuar las celebraciones rituales, o los mismos curanderos ya conversos al cristianismo pero que estaban acusados de seguir rindiendo culto a las *huacas*³¹¹ andinas, e incluso los herboristas (acerca de los cuales los informes recibidos por el virrey hablaban de la amenaza de envenenamiento que podían sufrir los conquistadores³¹²), todos éstos bajo el rótulo de "hechiceros", figura que finalmente no

³⁰⁴ Brosseder, C. *El Poder de las Huacas. Cambios y resistencia en los Andes del Perú Colonial*. Ed. El Lector. 2018. Arequipa. Págs. 62, 86.

³⁰⁵ Duviols, P. "Estudio bio-bibliográfico" en Anónimo. *Dioses y Hombres de Huarochirí, Narración...*, op. cit. Pág. 220

³⁰⁶ Brosseder, C. *El Poder de las Huacas...*, op. cit. Pág. 304. Nota 3.

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ Brosseder, C. *El Poder de las Huacas...*, op. cit. Pág. 123.

³⁰⁹ Duviols, P. "Estudio bio-bibliográfico" en Anónimo. *Dioses y Hombres de Huarochirí, Narración...*, op. cit. Pág. 222.

³¹⁰ Por ejemplo, solo llegados a 1618 se inauguró en Lima el Colegio San Bernardo para los hijos de los señores indígenas locales, con el fin de «destruir las idolatrías indígenas y preparar a los hijos de señores para gobernar», en Brosseder, C. *El Poder de las Huacas...* op. cit. Pág. 303. Nota 1.

³¹¹ Deidades andinas que pueden ser "personificadas" en objetos (principalmente piedras), humanos, animales o lugares concretos.

³¹² Brosseder, C. *El Poder de las Huacas...*, op. cit. Pág. 66.

eran nada más, desde el punto de vista de las autoridades europeas, que «aquel que inhibía la propagación del cristianismo»³¹³ y que mantenía un diálogo directo con el demonio³¹⁴. De hecho, fue solo a partir de los sucesos del *auto de fe* del 20 de diciembre de 1609 en contra del curandero («falso sacerdote» según Francisco de Ávila) más estimado y considerado de las zonas, el indígena Hernando Paúcar, que el juez eclesiástico lograría que el arzobispo y el virrey «aceptaran un plan de operaciones concebido» por De Ávila³¹⁵. Solo a partir de ese momento, éste, pudo hacerse con todos los medios "adecuados" para su labor: la vida de los oficiantes religiosos andinos «hasta dicho momento parece haber sido relativamente segura» ya que, hasta principios del siglo XVII, pocos son los documentos que atestiguan una «activa persecución a los hechiceros»³¹⁶.

Dicho esto, nos cuenta el traductor del *Manuscrito de Huarochirí*, el profesor y antropólogo peruano José María Arguedas, que los informantes (más plausible que pensar a un único informante) que dictan la narración al recopilador no son simples observadores de los cultos y los mitos contados, son participantes de ello: «no es un indio importante o "docto" el o quien nos hablan de su mundo, son indios bastante comunes, contagiados ya de creencias cristianas pero sumergidos aún y de manera muy encarnizada en la antigua religión, actores de la vida prehispánica»³¹⁷. El estilo de la obra (trama dialógica y discursiva) nos da el testimonio de unos actores sociales que se sitúan dentro la práctica diaria de lo que cuentan, y a pesar del "temor y el miedo al reproche"³¹⁸, nos cuentan su mundo («lo suyo y no lo ajeno»): es el practicante y el creyente de la antigua religión que cuenta al redactor —incluso con «regocijo» y entusiasmo— las hazañas, las luchas y los eventos que definen los mitos fundacionales de la cultura en la que sigue arraigado.³¹⁹ El *Manuscrito* es, en definitiva, un texto matricial de la cosmovisión andina (aunque no representa, ni muchos menos, la totalidad de ésta) pero da cuenta de conceptos, simbolismos, significados fundamentales de ella, tanto a nivel ontológico como a nivel óptico ("lo que es por cómo es" en lo cotidiano), es en definitiva un «saber de la vida» de las gentes del contexto en el que se

³¹³Brosseder, C. *El Poder de las Huacas...*, op. cit. Pág. 55.

³¹⁴Brosseder, C. *El Poder de las Huacas...*, op. cit. Pág. 120.

³¹⁵Duviols, P. "Estudio bio-bibliográfico" en Anónimo. *Dioses y Hombres de Huarochirí, Narración...*, op. cit. Pág. 223.

³¹⁶*Ibidem*.

³¹⁷Anónimo. *Dioses y Hombres de Huarochirí, Narración...*, op. cit. Pág. 10.

³¹⁸*Ibidem*.

³¹⁹Anónimo. *Dioses y Hombres de Huarochirí, Narración ...*, op. cit. Págs. 13.

sitúa³²⁰. Con una intención genealógica (estudiar las categorías y las premisas desde las cuales surgen procesos con alcance hasta el presente) se intentará hacer una parcial aproximación a esta "cosmovisión". Como subrayado por el profesor De Paz Toledo, la dimensión simbólica del *Manuscrito* se puede entender como «matriz de la experiencia» y «tejido de todo lo experimentable»³²¹.

Después de esta contextualización bio-bibliográfica del texto que se nos presenta como testigo de «la vigencia del culto y de las creencias indígenas»³²², voy a seguir algunas (sería imposible por razones de espacio tratarlas todas) de las consideraciones hermenéuticas acerca de horizontes de significado que de ellas traen los investigadores, puesto que, para dar cuenta de la filosofía del mundo andino, cabe necesariamente decir que no todos los conceptos de la filosofía que nacen de la tradición greco/latina encuentran su homólogo. Como el profesor Josef Estermann subraya, en el ámbito de los estudios filosófico-interculturales, se puede intentar usar, donde sea posible y cuando no haya concepto homólogo, términos «homeomórficos», entendidos estos como tercera forma de "equivalencia" (ni unívoca ni equívoca), o sea como forma de equivalencia funcional³²³.

En el capítulo 1 se da cuenta de la génesis del mundo conocido a partir de la lucha entre más *huacas* originarias en los inicios de la vida; en el mismo íncipit del texto se relata: «En tiempos muy antiguos existió *un huaca* llamado *Yanañamca Tutañamca*. Después de *estos dos huacas*, hubo otro *huaca* de nombre *Huallallo Carhuincho*. Este *huaca* venció»³²⁴. Como inicio el texto citado tiene una profunda connotación simbólica, advierte el profesor De Paz Toledo, y ya introduce algunos conceptos matrices de la cosmovisión andina. Lo que se ha querido decir con el cursivo («*un huaca [...] estos dos huacas*») es que la traducción del texto original, justo en este pasaje y aunque pueda parecer como una errata de concordancia gramatical, realmente es la traducción fidedigna del original, lo que nos lleva directamente a toda la carga hermenéutica que hay en ella: esclareciendo que en el primer término no se habla de dos deidades distintas, la consideración que, literalmente, lo "uno" es "dos" da cuenta de una dualidad que permea todo lo referente al mundo andino. No es, a saber, una dicotomía lo que está

³²⁰De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 25.

³²¹ De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 63.

³²²Anónimo. *Dioses y Hombres de Huarochirí, Narración...*, op. cit. Pág. 12.

³²³Estermann, J. *Filosofía andina, Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Ed. Abya Yala. 2015(2a edición). Quito. Pág. 97.

³²⁴Anónimo. *Dioses y Hombres de Huarochirí, Narración ...*, op. cit. Pág. 21.

en juego, sino una dualidad que supone complementariedad y que resulta intrínseca a toda entidad que vive el mundo andino. Sería ésta la "condición dual" de todo lo existente que vendría a ser la «unidad ontológica básica» que sostiene el todo: «allí donde se presenta una dualidad se anuncia una relación», relación que será el principio ontológico de primaria extracción de la condición de dualidad³²⁵ que, aunque referido aquí a las deidades originarias, permea toda la comprensión del orden vital. De Paz evidencia que la relacionalidad de la cosmovisión andina es aquí asimilable a la categoría kantiana de "transcendental", o sea como "condición de posibilidad de"³²⁶.

También el profesor Josef Estermann en su investigación de la «filosofía andina» desde la lupa de un paradigma filosófico intercultural, sufragaría: «La relacionalidad como base trascendental (*arjé*) de la concepción filosófica andina se manifiesta en todos los niveles y campos de la existencia. Por eso, puede ser llamada el "axioma inconsciente" de la filosofía andina y la clave pre-conceptual de la interpretación hermenéutica de la experiencia del *runa/jaqi*³²⁷ andino»³²⁸. El *arjé* en la filosofía andina no sería pues un ente o una sustancia, sino la relación misma de tipo, cuanto menos, dual³²⁹. El profesor suizo adentra más en la relacionalidad andina (dual) distinta de la occidental (dicotómica) ya que, en el caso occidental, la dicotomía supone diferencia sustancial entre dos entes que se definen sujeto (*terminus a quo*) y objeto (*terminus ad quem*) y la relación «es algo 'accidental'»³³⁰. Mientras, en el mundo andino se da la paradoja, según la racionalidad occidental, de que se pueda dar una relación incluso 'sin términos', estaríamos hablando aquí de una «relacionalidad del todo» donde «todo es relación y *relatum* a la vez»³³¹. Esto porque, sigue Estermann, la relacionalidad no es un acaecimiento accidental con relación causal entre dos entidades disyuntas, más bien le es esencial e inherente, más aún: «lo que la ontología occidental llama "ente" ('sustancia' en sentido aristotélico) para la racionalidad andina es un 'nudo' de relaciones, un punto de transición, una concentración relacional»³³². La misma realidad, entendida como un todo holístico/integral/inseparable de hecho es un «conjunto de

³²⁵De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Párrafo 1.2. Págs. 52-60.

³²⁶De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*op. cit. 61. Nota 55.

³²⁷"Hombre" en *quichua/aymara*

³²⁸Estermann, J. *Filosofía andina...*op. cit. Pág. 117.

³²⁹*Ibidem.*

³³⁰Estermann, J. *Filosofía andina...*, op. cit. Pág. 113.

³³¹*Ibidem.*

³³²Estermann, J. *Filosofía andina...*, op. cit. Pág. 114.

'seres' y acontecimientos interrelacionados [...] Lo óptico³³³ es lo relacional, y lo ontológico es la 'racionalidad de la relacionalidad'³³⁴.

A tal propósito, volviendo al profesor De Paz Toledo, si lo «uno real es unidad de elementos complementarios» (expresado con uno de los conceptos andinos más recurrentes en el *Manuscrito*, el de *yanantin*, sobre el cual volveremos) entonces no solo se puede entender que lo único o lo separado es una categoría que no existe en la cosmovisión andina (el "uno" en su manifestación mínima es "dos", como en la génesis de las *huacas*³³⁵ andinas), sino que incluso "la relación" es tan efectiva y «es tan real como lo relacionado» y a su vez tiene función de «vínculo mediador», de conexión vital, de articulación que sostiene y, finalmente, viene a ser un trascendente como «condición de posibilidad de»³³⁶. Más aún, la dualidad incluso rebasa su condición dual, y fácticamente se hace 'triada', ya que es el término mediador lo que sostiene la relación (y sin el cual la relación no podría darse) aunque, al mismo tiempo es discreto, o sea se oculta. Como ejemplo homeomórfico correspondiente en la filosofía occidental, el profesor De Paz Toledo trae el ejemplo del silogismo aristotélico: hay tres conceptos y un término medio que aparece en las dos premisas y que se convierte en vínculo relacional; en la conclusión el vínculo no aparece, pero sin embargo sostiene el silogismo³³⁷. Si la triada (dualidad relacional), pues, es la condición vivencial básica del hombre andino, simbólicamente el 5 viene a ser el número de la plenitud, de la "perfección", en cuanto doble dualidad (dualidad plena), con el "quinto cardinal" que viene a representar otra vez el vínculo relacional que sostiene el todo (cuadripartido): «el *chawpi* mediador se manifiesta como un quinto elemento del que dimanan las mediaciones correspondientes a cada par vinculado», a su vez cada par es internamente complementario y opuesto³³⁸.

En la cosmovisión andina este tercero/quinto mediador, este vínculo discreto que se oculta pero que sin embargo sostiene la relación, es la categoría relacional del *chawpi* o *chakana* (puente, medio, vínculo, centro de articulación) que en la dimensión simbólica del *Manuscrito* forma la estructura, la trama de posibilidad en la que la naturaleza misma es dimensión matricial generadora, o condición de apertura, y que se manifiesta (

³³³ Se repite, "lo que es por cómo es" en lo cotidiano.

³³⁴ Estermann, J. *Filosofía andina...*, op. cit. Pág. 135.

³³⁵ Se recuerda, deidades andinas.

³³⁶ De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. 81

³³⁷ De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 58. Nota 50.

³³⁸ De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 82.

discretamente, visto que al mismo tiempo se oculta) de manera fenoménica relacional; dicho de otra manera, la naturaleza (o lo sagrado, también trascendente en sentido kantiano) que sostiene la trama vivencial del todo y que es su condición de posibilidad, se manifiesta a través de un término medio articulador que sostiene todo tipo de relación entre entidades (humanas y no), relación que no es sino una de las infinitas manifestaciones de la naturaleza (precisamente por no mostrarse enteramente y en todo momento)³³⁹. Entre los *chawpi* de importancia destacable hay animales, personas, piedras u "objetos", lugares (por ejemplo, el Cuzco, capital del imperio incaico; aunque se define así también el centro de un pueblo dividido en cuatro partes o *suyus*³⁴⁰). A lo largo de todo el manuscrito habrá continua referencia a diferentes *chawpi* que es vínculo, y mediación a la vez, «sin el cual simplemente no podría manifestarse lo dual como tal»³⁴¹.

Desde el "principio universal relacional" de la ontología andina, el profesor Estermann extrae tres principios derivados directamente de éste, a saber:

- 1) el «principio de correspondencia»³⁴² donde se da una «mediación simbólica» (en lugar de conceptual) entre dos (por lo menos) o más campos de la realidad en una relación mutua y multidireccional (se problematiza aquí el alcance universal del principio de causalidad eficiente).
- 2) El «principio de complementariedad»³⁴³ (*yanantin*) que viene a ser la especificación de los principios de correspondencia y de relacionalidad, ya que ningún ente puede existir aisladamente como mónada: nunca es "sustancia" como «ente existente en y por sí mismo», más bien es en perenne co-existencia con un elemento correspondiente con el que forma un *plenus*. Este principio descansa en un "pensamiento inclusivo" que enfatiza la inclusión de los opuestos en un ente completo e integral donde no hay contradicción entre los dos términos, más bien a través de "este tercero" (síntesis dialéctica según la tradición greco-latina, vínculo mediador para la cosmovisión andina) se da una entidad en plenitud. Siempre con una lupa dialéctica: «cielo y tierra, sol y luna, verdad y falsedad, día y noche, bien y mal, masculino y femenino no son para el

³³⁹De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Págs. 64, 65.

³⁴⁰ Durante el Incanato el territorio "imperial" (*tawantinsuyu*) seguía una división cuadripartida (en *suyus*) donde el Cuzco, capital del imperio, estaba al centro y por su importancia (fáctica y simbólica) era el centro mediador (o *chawpi*) que "sostenía" todo el conjunto.

³⁴¹De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Págs. 59.

³⁴²Explicación y citas de este punto, a parte dónde es indicado diversamente, extraídas de Estermann, J. *Filosofía andina...*, op. cit. Págs. 143-146.

³⁴³ Explicación y citas de este punto, a parte dónde es indicado diversamente, extraídas de Estermann, J. *Filosofía andina...*, op. cit. Págs 146-153.

*runa/jaqi*³⁴⁴ contraposiciones excluyentes, sino complementos necesarios para la afirmación de una entidad 'superior' e integral». Nos recuerda el profesor De Paz Toledo que en el *Manuscrito* la homogeneidad «se vincula con la pobreza, lo solitario y lo aislado», y con el vacío.³⁴⁵

3) Y el «principio de reciprocidad»³⁴⁶, que es la expresión a nivel pragmático, pero al mismo tiempo ético, del principio de correspondencia. Es un principio que reconoce que diferentes actos son interrelacionados y que entonces se condicionan mutuamente llevando a consecuencias ya no solo inmediatas en el "aquí y ahora", sino que incluso en una dimensión temporal y sistémica (dónde todo está relacionado e interdependiente).

La reciprocidad andina descansa en la idea de que «el esfuerzo o la 'inversión' en una acción por un/a actor/a será recompensado por un esfuerzo o una 'inversión' de la misma magnitud por el receptor o la receptora» (sería esta la "reciprocidad indirecta" del *homo reciprocans* como escribe Cortina³⁴⁷). Es una reciprocidad que se declina en todas las dimensiones de la vida social: se puede hablar también de «reciprocidad económica» y «reciprocidad de la 'lógica campesina'»; más aún, la reciprocidad se convierte en una «categoría cósmica», escribe el profesor Estermann: «A través de la reciprocidad, las y los actores/as (humanos/as, naturales, divinos/as) establecen una 'justicia cósmica' como normativa subyacente a las múltiples relaciones existentes. Por eso, la base del principio de reciprocidad es el orden cósmico (y su relacionalidad fundamental) como un sistema armonioso y equilibrado de relaciones»³⁴⁸.

Volviendo ahora al *Manuscrito*, el principio de reciprocidad, escribe el profesor De Paz Toledo, llega a ser un «imperativo moral de alcance cósmico» que se puede extraer desde diferentes capítulos de la narración *quichua* en el que se da cuenta de un «modo de vida en que los seres de diversas comunidades —entre ellas las de los hombres y de las deidades— se cuidan entre sí, desplegando determinadas pautas rituales que dan curso a compromisos mutuos cuya continuidad es necesario asegurar mediante dones que refuercen estos compromisos»; es un mundo donde cada entidad es parte de un tejido relacional regido por principios de complementariedad: la obligación de

³⁴⁴ Se recuerda, "Hombre" en *quichua/aymara*, dos de los idiomas más difusos todavía hoy día en largas partes de los Andes y no sólo.

³⁴⁵ De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 76.

³⁴⁶ Explicación y citas de este punto, a parte dónde es indicado diversamente, extraídas de Estermann, J. *Filosofía andina...*, op. cit. Págs. 153-156.

³⁴⁷ Cortina, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Ed. Paidós. 2017. Barcelona.

³⁴⁸ Estermann, J. *Filosofía andina...*, op. cit. Pág. 155.

reciprocidad se despliega en una «lógica de vida de crianza mutua»³⁴⁹ y de ayuda y cooperación³⁵⁰. Incluso, son los mismos dioses, cuentan los informantes de *Huarochirí*, que ponen a prueba constantemente el sentido de la reciprocidad de los demás presentándose como haraposos y miserables. Es el mismo *Cuniraya Viracocha*³⁵¹, posiblemente la más grande y poderosa *huaca* andina, que al principio del segundo capítulo del Manuscrito viene descrito así: «Este *Cuniraya Viracocha*, en los tiempos más antiguos anduvo, vagó, tomando la apariencia de un hombre muy pobre; su *yacolla* (manto) y su *cusma* (túnica) hecha jirones. Algunos, que no le conocían, murmuraban al verlo: "miserable piojoso", decían. Este hombre tenía poder sobre todos los pueblos»³⁵².

En el caso de la deidad *Pariaqaqa*, en el capítulo sexto, el precepto y la "enseñanza" es incluso más evidente. Habiéndose hecho persona y estando de viaje, *Pariaqaqa* se asoma a un pueblo que está celebrando una gran fiesta, pero él no se quiere dar a conocer, los narradores de *Huarochirí* cuentan: «se sentó en un extremo del sitio que ocupaba la concurrencia, como si fuera un hombre muy pobre. Y como se sentó de ese modo, en todo el día, ni una sola persona le convidó nada»³⁵³. Cuando luego una mujer se percata con asombro de que nadie había compartido algo con este hombre pobre, le acerca «*chicha*³⁵⁴ en un mate grande, blanco», y una vez enfrentados *Pariaqaqa* le dice: «Hermana: eres bienaventurada por haberme servido esta *chicha*; de hoy a cinco días más, no sabes todo lo que ocurrirá en este pueblo. Por eso, aquel día, tú no debes estar aquí; no sea que confundiéndonos a ti y a tus hijos con los otros, les pueda matar yo mismo. Estos hombres me han causado ira»³⁵⁵. Ni que decir que antes del quinto día (aquí, como en muchos otros casos del manuscrito, vuelve el número 5, número mágico de la "plena dualidad") la mujer se fugará y el castigo para ese poblado será lo amenazado.

Según De Paz Toledo, el pasaje citado pone de relieve el tema de la solidaridad y de la comunión: la misma reacción de la mujer que se percata del pobre hombre desatendido al que no le han invitado ni un vaso de *chicha* (como se repite, bebida de la "convivencialidad") la hace reaccionar con una expresión *¡ñañi!* intraducible al

³⁴⁹De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Págs. 126, 127.

³⁵⁰De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 132.

³⁵¹ Se presentará también con diversos otros nombres y/o avatares.

³⁵²Anónimo. *Dioses y Hombres de Huarochirí, Narración ...*, op. cit. Pág. 23.

³⁵³Anónimo. *Dioses y Hombres de Huarochirí, Narración ...*, op. cit. Pág. 47.

³⁵⁴ Bebida alcohólica a base de yuca fermentada que desde la época prehispánica hasta hoy día es "bebida convivencial" de todos los actos comunes y celebrativos de ciertas comunidades indígenas latinoamericanas.

³⁵⁵Anónimo. *Dioses y Hombres de Huarochirí, Narración ...*, op. cit. Pág. 47.

castellano pero que se acompaña a un sentido declinable con «hondo lamento» y que remitiría a la «convicción moral, implícita [...] de que la insensibilidad para con el necesitado es inadmisibles» y, por ende, la consiguiente «exigencia moral del compartir»³⁵⁶ que si no respetada, traerá tremendo castigo de las deidades mismas. Me parece importante hacer hincapié en la consideración de que el pobre *stricto sensu*, en el mundo andino, nunca alude a una condición de pobreza material, el pobre es más bien aquel que no goza de «cariño y amplio reconocimiento», por el contrario, la palabra que (entre otras) en la versión original aparece sin correspondiente *quichua* es la castellana "rico", que denota personajes materialmente ricos pero egoístas; en el *Manuscrito* la palabra "rico" nunca se acompaña a un simbolismo que integre una dimensión moral, más bien el sentido hermenéutico que se difumina a lo largo de la narración apunta «a conjurar la posibilidad del aislamiento y la orfandad, garantizando la solidaridad y la concurrencia»³⁵⁷. De hecho, el juego al escondite del "pobrecito" con el que las deidades ponen a prueba la solidaridad de los demás, recorre frecuentemente en los mitos de la cosmovisión andina³⁵⁸.

Profundizando más, el profesor Estermann afirma que desde los mencionados principios de reciprocidad, complementariedad y correspondencia (derivados, si queremos definirlos así, de "primera generación" del principio de relacionalidad) se expresa la «racionalidad andina»³⁵⁹. Es ésta una racionalidad que, a diferencia de la científicista, no toma al ser humano como medida de todas las cosas y que, consecuentemente, no llegaría a la categoría de "fin en sí mismo" sino de "«co-finalidad cósmica» al ser parte intrínseca del todo³⁶⁰. Aún así, sin embargo, se podría hablar de una "función cósmica" de responsabilidad acerca de la «conservación y perpetuación» del orden cósmico al ocupar el sujeto humano una «posición excepcional» en la trama relacional: el mismo ser humano sería un «*chakana/chawpi* importante»³⁶¹ con unas obligaciones y deberes de reciprocidad a su vez, desde luego, cósmicos y como tal es a su vez generador de posibilidades, y también es condición de posibilidad del despliegue armónico y equilibrado del todo.

³⁵⁶De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 122.

³⁵⁷De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 116.

³⁵⁸De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 121.

³⁵⁹Estermann, J. *Filosofía andina...*, op. cit. Pág. 264.

³⁶⁰Estermann, J. *Filosofía andina...*, op. cit. Pág. 266.

³⁶¹*Ibidem*.

El primario principio ético andino (o, si queremos, el primero imperativo categórico) viene así enunciado por Estermann: «Actúa de tal manera que contribuyas a la conservación y perpetuación del orden cósmico de las relaciones vitales, evitando trastornos del mismo»; es muy interesante la matización que de esto sigue ya que, argumenta el autor, sería pues un actuar tanto teleológico cuanto deontológico: «la finalidad del obrar ético (*telos*) es la conservación del orden» cósmico, y ello a la vez es «el cumplimiento de una normativa sentida como deber».³⁶² Este orden cósmico se mantiene y se repara también con y a través de los rituales celebrativos colectivos, momentos centrales de la vida religiosa andina (quiero usar aquí la palabra religión en su acepción etimológica de *religo*, o sea "lo que une y crea ligazón") que discurre en una comunidad ampliada y compuesta por diferentes entidades dónde, no habrían jerarquías sino correspondencias recíprocas; entidades con los cuales, sin embargo, se mantienen vínculos relacionales y de reciprocidad en una suerte de «diálogo cósmico»³⁶³.

Sigue de ello la naturaleza dialógico/relacional (entendiendo aquí el "*día-logos*" griego como otro vínculo mediador que, discurriendo entre los términos, los relaciona y vincula) de la experiencia vivencial del *runa/jaqi* andino: co-existencia y co-operación entre todos los seres solo es posible desde y a través del diálogo (que puede hacerse bajo múltiples modalidades y, sobre todo, de forma celebrativa ritual) que así hace de puente entre todo y todos; con las palabras del autor: «vista así la comunicación, se afirma la raigambre cósmica del sentido. La significación se sostiene siempre en un diálogo en el que, según la cosmovisión andina, participan todos los seres, es por tanto polifónico y situacional»³⁶⁴. Finalmente, es este un *cosmos/mundus/pacha*³⁶⁵ (términos parcialmente homeomórficos entre las tradiciones filosóficas griega/latina/andina) en cuyo interior sigue manteniéndose la dimensión de lo "sagrado" (a diferencia de las religiones monoteístas, que lo externalizan con respecto al mundo "mundano") que, como con el trascendente kantiano, determina la "condición de posibilidad del todo";

³⁶²*Ibidem*.

³⁶³De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 140

³⁶⁴De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Págs. 138-140.

³⁶⁵ *Pacha* es otro término polisémico de amplio valor ontológico que da cuenta de unos diversos horizontes semánticos. Sería muy extenso abordarlo en este ensayo. Sin embargo *pacha* puede tener connotaciones, entre otras, de "tiempo", "lugar", "época", "mundo", pero también remite a una "totalidad" con orden y sentido y remite también a la "plenitud". Cfr. De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Cap. 1.

con lo cual, cualquier cosa que sea condición de posibilidad de la reproducción vital del entramado relacional cósmico asoma a su vez a la condición de lo "sagrado"³⁶⁶.

Me parece interesante subrayar como las citadas primeras dos *huacas* que aparecen en el génesis del *Manuscrito* mencionado más arriba llevan inscritas en sus nombres también otras «raíces nominales» referentes a *chawpi* (centro), *tuta* (noche), *yana* (negro), *Tanta* (densidad)³⁶⁷. *Yana* es un concepto polisémico ya que puede vincularse, entre otros sentidos, a la tierra y a las aguas negras pero también a la cooperación y a la ayuda (*yanapaq* es aquel que presta ayuda, *yanapanakuy* es «la acción de auxiliarse, socorrerse, prestarse mutua colaboración») y, además, todos estos últimos tres términos se pueden relacionar a un estado primigenio de la vida³⁶⁸. Es este el caso, desde un punto de vista heurístico y pragmático, de cuando al principio del tercer capítulo se habla de un diluvio ya que haría referencia a la tierra inundada por aguas negras que formarían un "denso y oscuro barro primordial" base germinal de la vida orgánica³⁶⁹. Sin embargo, se destaca, *yana* en su acepción semántica de cooperación y ayuda es la base de otro principio bisagra de la cosmovisión andina y directamente vinculado a la relacionalidad. *Yana* por lo tanto se asocia tanto a la complementariedad (como "completo", mientras que lo singular es «carente y defectivo») como al significado de «pareja», pero sobre todo se refiere a la cooperación y a la ayuda (*yanantin*); todas estas serían situaciones básicas para el «despliegue de la vida»³⁷⁰.

Sin embargo, para mantenernos en el campo de la axiología, es sin embargo más fructífero, a mi parecer, concentrarnos en esta última acepción semántica. Si el pobre o *wakcha*, como ya mencionado, «alude ante todo al aislamiento, la orfandad y la carencia de afecto»³⁷¹ mientras, en condición opuesta a la del pobre, estaría aquel que «goza de cariño y de amplio reconocimiento»³⁷², en un entramado relacional de entidades humanas y no, la existencia, por ende, discurriría en un juego de «mutua ayuda, servicio y donación» involucrando a todos los seres "mundanos"; con ello «la cooperación [...] halla un soporte cósmico, una base ontológica que va más allá del ámbito humano»³⁷³.

³⁶⁶Cit. en video entrevista/presentación con título *Cosmogonía andina y vida potencial* de Zenón de Paz Toledo sobre el texto citado: https://www.youtube.com/watch?v=FK4rl_HIPyE (consultado al 27/09/2020).

³⁶⁷De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 58.

³⁶⁸De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 112.

³⁶⁹De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 113.

³⁷⁰De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 112.

³⁷¹De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 115

³⁷²De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 116.

³⁷³De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 115.

A tal propósito Descola describe la relación entre seres humanos y no-humanos basada en una solidaridad asimilable «a los deberes de asistencia entre los miembros de un mismo clan», incluso los animales son considerados como avatares o alter egos de los humanos (la "esencia" de su alma es idéntica), así como la «organización social» de aquellos «es, en efecto, semejante a la de los hombres»³⁷⁴.

Para aportar ejemplos concretos, Relata Rozzi que en el contexto austral del continente, en la zona de la Tierra del Fuego, los indígenas de la comunidad *Mapuche* tienen una especial admiración para al cóndor andino, al que consideran pertenecer al mismo linaje que los seres humanos, entre las virtudes fundamentales compartidas por los indios y sus "alter egos rapaces" los mapuches destacan las virtudes de «sabiduría (*kim*), justicia (*nor*), bondad (*kiim*) y disciplina (*newen*)»³⁷⁵. Mientras, otra ave cuyos atributos los *mapuches* resaltan y comparten, es la del "Traro" (*polyborus plancus*), de cuyo linaje, en las narraciones de los amerindios locales, derivarían los mismos guerreros³⁷⁶. El ejemplo histórico de Lautaro —el más reconocido y glorificado líder guerrero araucano de ascendencia *mapuche* que durante años pudo plantar cara a los conquistadores— es posiblemente el más interesante, hermenéuticamente hablando. Los historiadores reconocen al jefe militar indígena una sobresaliente capacidad de apoyarse en las características topográficas de su contexto geofísico, además de la «capacidad para predecir fenómenos climáticos, y la rapidez para atacar con su gente desde los flancos»³⁷⁷; según las narrativas *mapuches* era el compartir con su avatar Traro (de allí el nombre Lautaro, con el cual era conocido por los españoles) la rapidez y la sabiduría que hizo de él un líder tan temido por los conquistadores³⁷⁸.

Según Ricardo Rozzi, sería esta una actitud y una narración que, ni más ni menos, daría cuenta de las metáforas darwinianas de «árbol de la vida» y de «red de la vida»: la asimilación a las aves en el proceso de construcción de la identidad de los *mapuches* a través de la analogía y de la familiaridad generarían una real relación de parentesco entre los seres de estas "comunidades", «aseveración» que sería «consistente con el

³⁷⁴ Descola, P. *Más allá de naturaleza...*, op. cit. Pág. 46.

³⁷⁵ Rozzi, R. y Massardo, F. y Silander J. y Anderson, C. y Marín A. "Conservación biocultural y ética ambiental en el extremo austral de América...", op. cit. Pág. 51.

³⁷⁶ Rozzi, R. "Implicaciones éticas de narrativas yaganas y mapuches sobre las aves de los bosques templados de Sudamérica austral" en *Ornitología Neotropical*. No. 15 (suplemento). 2004. Pág. 440.

³⁷⁷ cit. en Rozzi, R. "Implicaciones éticas de narrativas yaganas y mapuches sobre las aves de los bosques...", op. cit. Pág. 440.

³⁷⁸ *Ibidem*.

paradigma científico de la "unidad de la vida"»³⁷⁹. Al mismo tiempo las interacciones ecológicas expresadas por las narraciones y las prácticas cotidianas amerindias darían cuenta también de la conciencia de un "cordón vital" (expresado, biológicamente hablando, en las cadenas tróficas interespecíficas que «generan flujos de materia y de energía», es éste el concepto de darwiniano de «red de la vida») que «fluye desde el suelo mineral» a todos los demás seres vivientes a través de la savia de los árboles y el alimento que del suelo surge³⁸⁰. Es este también el caso de los indígenas *Pewenche* (cuyo nombre deriva del idiomático *-che*, "gente" y *pewen*, variedad de pino carrascoso austral) para los cuales el árbol de *pewen* es sagrado por haber sido creado por la tierra para alimentar a sus hijos, con lo cual el árbol garantizaría la vida del pueblo *pewenche*³⁸¹. Más allá de la "superstición" que tal 'creencia' pueda despertar en un público racionalista, es extremadamente esclarecedor el análisis bio-geoquímico que permite analizar tal pretensión: no es un caso, en efecto, que el aporte nutricional de los piñones de este pino, elemento esencial de la dieta básica de estos indígenas, es notablemente peculiar —siendo la zona una zona volcánica, el ciclo de las moléculas inorgánicas sulfurosas parte de las cenizas producidas por los desplazamientos lávicos y la ceniza de las erupciones para llegar hasta los frutos del árbol de *pewen*— por aportar unos aminoácidos sulfúricos esenciales en la dieta humana³⁸². Con lo cual, conocimiento indígena tradicional y ciencias médicas y ecológicas en este caso coinciden.

Me parece sumamente interesante destacar cómo los cuentos y narraciones que todavía hoy día circulan en las comunidades indígenas *Naporuna* (comunidades indígenas idiomática *quichua* que viven en las riberas del río Napo, Ecuador) que cuentan de relaciones entre humanos, no humanos y "espíritus", donde de hecho se reflejan todavía estas premisas relacionales y "solidarias". Cuenta un líder de la comunidad citada las historias que desde la infancia los padres y los componentes de su *ayllu*³⁸³ han estado transmitiendo a las nuevas generaciones; son narraciones en las que, de hecho, no se distingue en los personajes protagónicos su dimensión humana o animal, unos ejemplos: dos gemelas de viaje hacia dónde «se oculta el sol» (el *inti*, el sol, siempre ha sido un

³⁷⁹ Rozzi, R. "Implicaciones éticas de narrativas yaganes y mapuches sobre las aves de los bosques...", op. cit. Pág. 441.

³⁸⁰ *Ibidem*.

³⁸¹ Rozzi, R. "Biocultural ethics, recovering the vital links...", op.cit. Pág. 43.

³⁸² *Ibidem*.

³⁸³ Organización político-comunitaria aún presente en el mundo andino.

elemento fundamental en la "teología" andina) llegan a una casa donde el son de unos tambores y unas maracas señalan una fiesta en la casa de la «familia *motelo*» (*motelo* es un tipo de tortuga amazónica) donde sus integrantes de «estatura bajita y con la cara pintada» festejaban con el 'diablo' y le brindaban chicha; las mismas dos hermanas atrapadas en la casa de la "familia tortuga" logran ser salvadas por un «hombre armadillo trueno» capaz de cavar un túnel para hacerlas fugar; otras dos mujeres, viajeras también, se encuentran con otra familia (la del *indillama*, tipo de oso perezoso) así descrita: «un hombre y una mujer [...] tenían ropa de color ceniza y el pelo medio blanco». Con éstos, se quedan a vivir un tiempo: «ayudando a sembrar la yuca, limpiar y hacer chicha [...]. Después del trabajo, la mujer *indillama* les pedía que la bañen con agua tibia. Estas tareas hacían todos los días»; también un hombre *trompetero* (tipo de ave), con la ayuda del hermano *paujil* (tipo de pavón) que «tiene el machete más fuerte», acude a salvar de un final triste a otras dos hermanas; mientras, otra 'casa de locos' parece haber sido la del «hombre Machín» (tipo de mono) y «del hombre Ardilla», ni que decir que intentarían seducir a dos mujeres viajeras con "chicha y fiesta", las dos, sin embargo, lograrán fugarse y esconderse con el barquito de la «familia Lagarto que vivía al otro lado del río»³⁸⁴.

Los ejemplos en las narraciones podrían alargarse mucho, lo que me parece destacable a nivel hermenéutico es, primero, el grado de interdependencia entre todos los seres que componen estos entramados, y segundo, la ausencia de un bien/mal esencial (ninguna de estas entidades es de por sí siempre benigna o siempre maligna) en el seno de las vigentes dinámicas de cooperación y ayuda mutua en el interior de una comunidad extendida al "todo" (incluso los espíritus de la laguna —la *qocha* (laguna) como el cerro son otros lugares de alto valor simbólico, por ser zonas "fronterizas"— y del monte aparecen mostrándose «como humanos»³⁸⁵). A diario los encuentros con los no humanos se dan en unas condiciones de "horizontalidad", "empatía" y de reciprocidad. Como, por ejemplo, cuenta el líder de esta comunidad *Naporuna* al hablar de una cacería durante la cual se encuentra apuntando con su escopeta a un mono; con sus mismas palabras:

«Apunté con la escopeta a uno de ellos. El mono entonces empezó a gritar y se tapaba la cara con ambas manos. ¡Me asusté! y bajé la escopeta. El mono también se puso tranquilo. Nuevamente lo apunté con la escopeta y él hizo

³⁸⁴ Santi, Santiago; *Sé de dónde vengo...no sé a dónde voy. Relatos de una Naporuna de la comuna del Edén*. Ed. Abya Yala. 2016. Quito. Págs. 65-71.

³⁸⁵Santi, S. *Sé de dónde vengo...no sé a dónde voy...*, op. cit. Págs. 57, 58, 62.

lo mismo...No le disparé...Me puse a pensar en Dios: es verdad que este día es santo.... Peligroso, me dije. Hasta los animales piden perdón y piden por favor que no se les mate...Solo faltó que hable el animal...»³⁸⁶.

En el mismo momento en el que se da el encuentro con la "otredad", e incluso en condiciones de necesidad estratégica como en el acto de la caza para la subsistencia, las premisas de la acción instrumental dejan paso a un deber de reciprocidad hacia la "entidad manifiesta", en la larga cita que sigue, por ejemplo, hablando del "guardián de la selva", esta trama de reciprocidad y complementariedad entre entidades se puede entender mejor:

«El hombre era como nosotros, pero no tenía ropa. [...] Con este hombre se topan los cazadores. Por eso le dicen "*curaca*", dueño de la selva y de los animales. También es el médico que cura a los animales enfermos para que no se mueran. Algunos animales están heridos por el ser humano. Por esto el cazador tiene que pedirle diciendo: — "Deme uno de los animales para comer con la familia". Entonces él nos guía a dónde están los animales y los pone cerca para que puedan matarlos. El "*curaca*" de los animales no quiere que dejemos heridos a los animales. Cuando el cazador entra en la selva sin pedir al "*curaca*" no encuentra animales y no lleva nada a casa. [...] por eso, antes de matar un animal, de cortar un árbol, o tomar un bejuco que lo necesito para hacer un trabajo, debo pedir permiso al *Sacha Runa*, al *Amazanga Runa*, al *Curaca*». ³⁸⁷

El antropólogo Andrew Canessa, destacando la reciprocidad como «uno de los aspectos claves de la cultura andina», todavía en la actualidad habla del «terror y del asco» causado en los pobladores de la comunidad *aymara* de Wila Kjarka (en el actual territorio boliviano) por la «extracción ilegítima» de "recursos" de los comuneros que no respetan los protocolos de acción recíproca y relacional con respecto a la tierra (y las entidades a ella relacionadas) y a sus vecinos, con las palabras del mismo autor: «el poder para producir, para actuar en el mundo, no es algo intrínseco a la condición humana sino que surge de la relación con otros seres»³⁸⁸.

Si la tanto la naturaleza como las entidades (humanas y no) que pueblan el "cosmos" no son de por sí, a priori, buenas o malas, la discriminante se halla en «nuestro comportamiento»³⁸⁹ en el momento del encuentro con tal ente. Lo mismo se puede decir de las deidades que componen el mundo andino: no hay divinidades absolutamente

³⁸⁶Santi, S. *Sé de dónde vengo...no sé a dónde voy...*, op. cit. Pág. 50.

³⁸⁷Santi, S. *Sé de dónde vengo...no sé a dónde voy...*, op. cit. Págs. 62, 63.

³⁸⁸ Canessa, A. *Minas, mote y muñecas...*, op. cit. Pág. 38

³⁸⁹Santi, S. *Sé de dónde vengo...no sé a dónde voy...*, op. cit. Pág. 64

buenas o malas, también depende de la contingencia y del quehacer del ser humano³⁹⁰, incluso aquí también se puede entender la tensión entre simbolismo y pragmática de la cosmovisión del *Manuscrito*: hay tantas deidades justo porque, según el caso, no siempre todas valen en ayudar a resolver la cuestión contingente³⁹¹; incluso los pobladores andinos se sienten en lo justo en pretender reciprocación a las deidades a las que han hecho ofrendas y han dedicado celebraciones: so pena la amenaza de abandonar el culto de esa *huaca* 'negligente'³⁹².

Fuera del contexto andino, pero siempre al interior del mundo indígena de las Américas, no puede parecer un caso que Mario Blaser dé cuenta de esta misma relacionalidad entre comunidades humanas y no³⁹³. Es éste el caso de los indios de la nación *innu* del estado de Terranova y Labrador en Canadá dónde, en enero de 2013, en un caso de conflicto con las políticas institucionales del gobierno nacional sobre un programa de "caza sustentable", intentaron argumentar sus razones. Siendo el caribú la principal fuente de su sustento, no tiene que sorprender el hecho de que en el momento mismo de la prohibición de las cacerías de la duración de cuatro años promulgada por el gobierno nacional, la comunidad *innu* haya podido sentir verdaderamente amenazada su propia existencia. Lo que para el gobierno de Terranova y Labrador era un problema de manejo de un recurso como los alces/caribús, cuyo número había decaído estrepitosamente, para los indígenas era un "problema de reciprocidad" con *Kanipinikassikueu*, el «señor o espíritu guardián de los *atikus*³⁹⁴», siendo éste —usando, si se quiere, la figura retórica de la sinécdoque (la parte que representa el todo— la entidad con quién los *innu* tenían deberes correspondientes para poder asegurarse un aprovisionamiento constante de animales. El problema, según los indígenas, era que en la práctica de la cacería se estaba perdiendo, en las generaciones jóvenes, las obligaciones de los "protocolos de caza" internos a la *praxis* común, entre otras prescripciones: «el uso y descarte de los huesos y el reparto de la carne del *atiku*»³⁹⁵. La obligación de no desperdiciar ninguna parte del animal y la del reparto de la carne entre todas las familias de la comunidad se puede entender, a mi juicio, como el cumplimiento del deber de reciprocidad, tanto hacia la comunidad de *atikus* (matar sólo por necesidad y considerar "sagrados" hasta los huesos

³⁹⁰ Video entrevista/presentación con título *Cosmogonía andina y vida potencial* de Zenón de Paz Toledo sobre el texto citado: https://www.youtube.com/watch?v=FK4rl_HIPyE (consultado al 27/09/2020).

³⁹¹ *Ibidem*.

³⁹² De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 128.

³⁹³ Blaser, M. "¿Es otra cosmopolítica posible?...", op. cit.

³⁹⁴ Palabra del idioma *innu* para referirse al alce/caribú.

³⁹⁵ Blaser, M. "¿Es otra cosmopolítica posible?...", op. cit. Pág. 118

del animal) como hacia la comunidad de *innu* (sólo el repartir la carne entre todas las familias habría asegurado el "vivir bien" de todos y el consecuente no abuso de las cacerías). La falta en el respeto de tales prescripciones, sostenían los cazadores y los ancianos de la comunidad, «determina la salud de la relación y la voluntad de *Kanipinikassikueu* de continuar entregando animales, y en general, de bendecir a los *innu*»³⁹⁶. Usando una categoría de la filosofía andina, el "espíritu guardián de los alces" puede definirse *chawpi* mediador, vínculo de la relación entre las dos comunidades (dos de las muchas que forman el 'cosmos'), "garante" de esa misma relación que gracias a su actuación, discreta ya que tiende a ocultarse, se da y se mantiene el orden intrínseco de la trama de reciprocidad que se tiene que seguir reproduciendo.

Volviendo a la «sociedad andina prehispánica», como ya se ha escrito, ésta parece descansar sobre una lógica ya no de exclusión, sino de inclusión, de complementariedad de los opuestos y de condición de apertura hacia la "diversidad". Y esto, a primera vista se podría deducir también desde el mismo primer encuentro con los conquistadores españoles en su toma de contacto con los pobladores andino. En tal sentido sería muy útil recordar que *Viracocha*³⁹⁷, una de las máximas deidades andinas, venía representado por los "naturales de América" con una iconografía bien diferente al fenotipo indígena típico, o sea se figuraba como un hombre muy barbudo, con piel y pelo de color más bien claro y que llegaba desde el agua; ni que decir que cuándo los indígenas andinos vieron desembarcar los primeros conquistadores estaban seguros de que había por fin vuelto³⁹⁸ de su largo periplo la más grande de sus deidades. No por nada las crónicas del tiempo nos cuentan que los indígenas siguieron llamando a los españoles *Wiracochas* (o *Wiracochakuna*, donde *kuna* es la palabra *quichua* para decir "hombre")³⁹⁹ durante todo el incanato. Pero incluso luego se dieron curiosos fenómenos de sincretismo religioso aunque —como cuenta la historiadora Claudia Brossader— los *curacas*⁴⁰⁰ andinos nunca se opusieron al nuevo culto llegado con los europeos, más bien alentaban la coexistencia de ellos por separado⁴⁰¹. Aún así, en las mismas cartas de los curas misioneros enviadas a las autoridades eclesiásticas provinciales, hay testimonio que aquellos se quejaban reiteradamente del hecho de que los nativos, lejos

³⁹⁶*Ibidem*.

³⁹⁷A veces también transliterado de otras maneras como *Kuniraya Wiracocha*, *Wuiracocha* o *Huiracocha*.

³⁹⁸ En el mundo andino la percepción del discurrir del tiempo no es lineal, sino circular.

³⁹⁹ De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 27.

⁴⁰⁰ Como dicho, "oficiantes religiosos andinos", también llamados *camacas* (hoy día "curanderos")

⁴⁰¹ Brosseder, C. *El Poder de las Huacas...*, op. cit. Pág. 86.

de haber renunciado a sus "idolatrías", sin embargo habían englobado a Jesús Cristo en condiciones de equidad en el (amplísimo) *pantheon* de deidades andinas bajo la forma de su avatar *Tunupa* y que incluso algunos oficiantes indígenas lo recomendaban según contingencia⁴⁰². Se podría decir que, posiblemente, es éste un principio de apertura que asoma a una suerte de empatía cósmica hacia todo lo que existe dónde no hay separación entre un "nosotros" y un "vosotros" —ya que todas las comunidades de seres son interrelacionadas y vinculadas por mutuos deberes de reciprocidad— y por contrario tiene vigencia una «complementariedad del diverso»⁴⁰³.

Para concluir, es este una dimensión ontológica que se apoya en una suerte de "busto ortopédico moral" en el que «el ser idéntico a sí mismo (mera tautología) es equivalente al vacío»⁴⁰⁴, dónde la misma identidad «se constituye en la diferencia y se sostiene en la relación»⁴⁰⁵ y dónde la desmesura se asimila a la «multiplicación de lo mismo»⁴⁰⁶. Desde luego, desde el mismo mundo prehispánico y desde la experiencia vivencial y cósmica del hombre andino que convive con una «diversidad que caracteriza al mundo» se nos avisa que la apertura a cualquier "otredad" es la condición de posibilidad de este dialogar y continuo discurrir⁴⁰⁷.

Entonces, siguiendo el planteamiento del giro ontológico y según lo argumentado hasta el momento, se podría decir que la acción social y la formación de la identidad (del ser humano y en relación con cualquier entidad humana/no humana que hace parte de su comunidad ampliada) se daría contextualmente al mismo encuentro con la "diversidad"/"otredad", y si tal "diversidad emergente" puede ser tanto vital como potencialmente peligrosa, entonces tal encuentro con este "otro", y considerando sólo este "otro", nunca podrá ser a priori catalogable vivencialmente y fácticamente como "esencialmente siempre positivo" o "esencialmente siempre negativo". Con lo cual, la componente experiencial, la interpelación performativa y la respectiva identidad social emergente —que es al mismo tiempo historiada mediante los recursos del mundo-de-la-vida (el que sea), recursos que a su vez se van incrustando en el sujeto desde su nacimiento y que van desencadenando procesos en continuo devenir— son todos componentes igualmente a considerar para entender la acción social consecuente. Por

⁴⁰² Video entrevista/presentación con título *Cosmogonía andina y vida potencial* de Zenón de Paz Toledo sobre el texto citado: https://www.youtube.com/watch?v=FK4rl_HIPyE (consultado al 27/09/2020).

⁴⁰³ De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág.133

⁴⁰⁴ De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 59.

⁴⁰⁵ De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 66

⁴⁰⁶ De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 200.

⁴⁰⁷ De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 286.

poner un ejemplo concreto, considero que se puede plantear la cuestión en tales términos: es al encontrarme con la otredad (sea ella el espíritu de la montaña, el guardián protector de los animales de la selva o una llama andina) que mi ser humanamente sintiente y racional se percata de esta entidad, en relación con ello mi ser se interrogará, también tomará forma en relación a la emergencia del encuentro y con ello (el encuentro) quedarán manifiestas las diferencias fácticas que hay entre nuestros seres; mi actuar social hacia tal entidad será modulado por mis premisas biológicas pero también por mis experiencias previas en las mismas condiciones y, por supuesto, esta acción/reacción será imbricada en los recursos de mi mundo-de-la-vida (mi personalidad, la cultura y los valores/normas compartidos con la sociedad en la que vivo). Sin embargo el hecho de que yo haya tenido previamente una mala experiencia con tal otredad, no quiere decir que tal encuentro sea siempre perjudicial, del mismo modo mi identidad, relacional, se formará según las contingencias emergentes en el encuentro (el proceso de formación performativa de mi identidad social no será siempre análogo si la interpelación/socialización que viene a darse se manifiesta según el encuentro, por decir, con un perro, con un indígena *achuar* de la Amazonía, o con un *broker* de la bolsa de materias primas de Chicago, o con un policía nacional) y mi actuar (y mi consecuente reciprocidad y agencia) dependerá tanto de esta relación emergente (no es un encuentro entre esencias pre-existentes) cuanto de los recursos de mi mundo-de-la-vida (que más que racionalizado, definiría "en continuo proceso de racionalización" ya que es un proceso en continuo devenir) y mi sentido de lo bueno y de lo justo. De ello consigue cuánto la componente valorativa de la acción social sea ligada a doble hilo a la dimensión vivencial del sujeto (o de los grupos humanos). A estas "variables", por supuesto, hay que añadir las disposiciones morales de reciprocidad, altruismo y cooperación hacia sus congéneres también arraigadas en el ser humano en un forma biológico adaptativa de supervivencia y la componente emocional, a su vez estrechamente ligada a la conformación de las motivaciones⁴⁰⁸.

Sin embargo, y es lo que se ha intentado aclarar hasta el momento, tampoco se quiere entrar en las falacias de un planteamiento culturalista. Es ésta una categoría que, siguiendo la reflexión de la antropóloga Rita Segato, trae riesgos evidentes de desembocar en fundamentalismo ya que sería un «tentativo de cancelar la historia, retirando del flujo temporal la historia de las prácticas sociales y aboliendo la

⁴⁰⁸ Cortina, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre...*, op. cit. Págs. 116, 117.

deliberación interna» del sujeto, dicho de otra manera, «el vector de la identidad es histórico»⁴⁰⁹ y por tanto en continuo devenir. Volviendo al caso de estudio tratado por el antropólogo Andrew Canessa, a propósito de la comunidad "meso-andina" de Wila Kjarca a pocos kilómetros del lago Titicaca y de la capital boliviana de La Paz, se puede afirmar que para los componentes de esta comunidad «la identidad no es algo fijo, masivo e inmutable», más aún, «la identidad de una *wilakjarkeña* es una cuando está en su hogar, es otra cuando va al mercado, es otra más cuando trabaja de empleada en La Paz»⁴¹⁰. La construcción de la identidad es un proceso y también es contextual.

En suma, en este apartado se ha intentado demostrar como la aplicación en el contexto amerindio no sólo es posible por compartir estos grupos humanos un lenguaje a propósito de un principio de justicia y una ética de solidaridad y del cuidado, sino que también, su racionalidad da cuenta, como han auspiciado los autores de la ética discursiva en su acepción cordial, de poder complementar tal marco formal de referencia con una razón experiencial contextual que integra valores, relaciones y sentidos y que, además, demuestra una "madurez moral" por haber roto los márgenes estrictamente individualizados del *yo* para abrirse a una responsabilidad hacia unos *alters*, incluyendo la preocupación por los otros-que-humanos, preocupación que engloba también capacidades cognitivas y afectivas como «la empatía y la compasión»⁴¹¹. El siguiente nivel, el de la resolución, será el de los «discursos reales» de las prácticas y las decisiones concretas para la toma de «decisiones ambientalmente responsables», cuya definición y praxis concreta «corre a cargo, necesariamente, de los afectados»⁴¹².

⁴⁰⁹ Segato, R. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Ed. Prometeo Libros. 2018. Buenos Aires. Pág. 31.

⁴¹⁰ Canessa, A. *Minas, mote y muñecas...*, op. cit. Pág.19.

⁴¹¹ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Págs. 149.

⁴¹² Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 153.

TERCERA PARTE: RESOLUCIÓN

A partir del planteamiento habermasiano enriquecido de los aportes de algunos investigadores de la Escuela de València (García Marzá, Cortina y Conill) e integrado por el concepto de racionalidad socio-económica de Peter Ulrich, en el capítulo 3.1 de esta tercera parte se tratará de unos casos de estudio prácticos sobre cuestiones de cuidados y políticas ambientales y sus intentos de resolución. Se aportarán luego, en el capítulo 3.2 unas reflexiones sobre lo argumentado y unas consideraciones acerca de posibles y fecundas futuras líneas de investigación para lograr tejer un diálogo puente entre las *ontologías relacionales* amerindias y la Teoría Crítica de la Democracia

Antes de dar la palabra a los afectados en el análisis de casos concretos, ya que son aquellos los que deben de definir y ejecutar la "puesta en práctica", sí parece el caso de bosquejar los presupuestos que garanticen la real y efectiva participación de todos los afectados, sin reiterar las desiguales relaciones de poder que se insertan en las pliegas de los procesos comunicativos basados en la deliberación para lograr el acuerdo sobre cuestiones "socio-ambientales" que un "todos moral" podría aceptar como justo y felicitante.

Es evidentemente una cuestión de justicia la resolución dialógica de estos conflictos ontológicos en la óptica de una política realmente intercultural ya que, siguiendo la fundamentación pragmático-trascendental de Habermas, «la solución comunicativa» de los conflictos es la «única fuente para una solidaridad entre extraños que hacen renuncia a la violencia» y para «regular cooperativamente su convivencia»⁴¹³. La resolución pacífica de los conflictos ontológicos que se *en-actúan* a partir de radicalmente divergentes maneras de estar en el mundo normalmente se resuelven desde el punto de vista de la "política razonable" del poder administrativo que también se hace interprete de las necesidades. Sin embargo tienen fundamental importancia las palabras del filósofo alemán cuando advierte acerca de «las cadenas de una universalidad falsa, meramente pretendida, de principios universalistas obtenidos selectivamente y aplicados de modo insensible al contexto» y de la necesidad de «aprender de las experiencias dolorosas y del sufrimiento irreparable de los humillados y ofendidos, de los heridos y asesinados, que no es lícito excluir a nadie en nombre del universalismo moral»⁴¹⁴,

⁴¹³ Habermas, J. "Política deliberativa, un concepto procedimental de democracia" en *Facticidad y Validez*. Ed. Trotta. 1998. Madrid. Págs. .385, 386.

⁴¹⁴ Habermas, J. "Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica..., op. cit. Pág. 124

pero, a mi juicio, también habría que preguntarse: «¿Cómo diseñar encuentros entre mundos, encuentros a través de la diferencia ontológica?»⁴¹⁵. No tengo duda que el enfoque habermasiano de la ética dialógica, siendo una ética procedimental basada en el reconocimiento de cualquier otro como participante en igual dignidad en el proceso de decisión sobre cuestiones que le afectan, sería la única, en el panorama de la filosofía por mi conocido, que podría instaurar una relación horizontal de confrontación no jerárquica para la resolución de estos conflictos a partir del "discurso".

Lo que suele ser el *modus operandi* de lo que la "ontología política" llama la «política razonable» administrativa parte de premisas, en relación a las cosmovisiones amerindias, no sólo radicalmente diferentes con respecto a los afectados, sino que incluso se hace intérprete, con unos anteojos evidentemente sesgados, de las necesidades de la comunidad concreta. Si de un lado desde el círculo de la "ontología política" hay cierta 'desconfianza' hacia esos planteamientos que reflejan la referencia a un "mundo objetivo que está allá fuera" (incluyendo obviamente el de la Teoría Crítica), yo todavía considero que la ética del Principio Discursivo⁴¹⁶ y de la «autonomía ligada a la acción comunicativa»⁴¹⁷ sea aquella que pueda hacer, literalmente, de puente para conciliar, desde el punto de vista dialógico, dos mundos con horizontes ontológicos divergentes, pero que sin embargo tienen que co-existir. Esto, sin embargo, a mi parecer conllevaría una problematización de los tres usos de la razón práctica tal como los expone Habermas⁴¹⁸.

Desde este planteamiento, haciendo referencia al caso del conflicto entre las instituciones nacionales y la comunidad indígena sobre un programa de caza sustentable del caribú, se daría cuenta del choque entre un discurso estratégico sobre la regulación del uso pragmático de un recurso (la caza a los alces) frente a un discurso ético comunitarista acerca de qué es lo bueno para una determinada "cultura" (el significado que el 'recurso alce' tiene para los *innu*), sin embargo, argumenta Habermas, son sólo los discursos acerca de juicios morales universalmente válidos para todos los actores los que necesitan de justificación y que, por ende, son pasibles de enjuiciamiento.

⁴¹⁵ Escobar, A. *Sentipensar con la tierra...*, op. cit. Pág. 131

⁴¹⁶ Cfr. Cortina, A. "La política deliberativa de Jürgen Habermas: virtualidades y límites" en *Revista de Estudios Políticos* (nueva época). No.144. Abril- Junio 2009. Págs. 169-193.

⁴¹⁷ *Ibidem*

⁴¹⁸ Cfr. Habermas, J. "Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica...", op. cit.

Una primera problematización que se puede destacar es justamente acerca de la "imposibilidad de enjuiciar" la acción, por ejemplo, de la empresa de megaminería, aunque partiendo del punto de vista ético-existencial como el planteado por las comunidades indígenas. ¿Cómo actuar frente a las demandas acerca de la primacía, de un lado, de los bienes materiales (el recurso minero en un discurso estratégico instrumental) frente a los comunitarios bienes morales —que, como se ha intentado explicar, se pueden entender también como "recursos relacionales vitales" y portadores de sentido— que sin embargo determinan también la afirmación del ser, su reconocimiento y su estar-en-el-mundo? ¿De verdad no sería moralmente posible un enjuiciamiento frente a una contienda de esta portada dónde se encara el "*business as usual*" de la racionalidad instrumental y un mundo-de-la-vida particular pero injerto en las tramas vitales de una experiencia mundana que quiere ser autónoma y está basada en una racionalidad relacional? Más aún, bajo el planteamiento habermasiano, ¿cómo considerar el discurso simbólico de la *ontología relacional* capaz de *en-actuar* un mundo de múltiples condiciones de posibilidad —entre las cuales, como se ha dicho, se dan también (pero no solo) las relaciones pragmático-instrumentales entre entidades humanas y no— y que pretende elevar a “imperativo cósmico” un deber de reciprocidad y cooperación hacia todo y todos? ¿Se le puede mantener en el marco de un discurso ético-existencial de unos grupos humanos que comparten un mundo-de-la-vida particular acerca de "lo bueno"? ¿O tal vez se podría considerar un discurso que rebasa todos estos tres niveles ya que abarca tanto lo estratégico como lo ético y pretende ser moral a nivel "cósmico"? ¿Este tipo de discurso podría (ya que según Latour hablamos del reconocimiento de cierto principios y derechos vitales⁴¹⁹) tener pretensiones de validez frente a un procedimentalismo argumentativo en un contexto de democracia deliberativa tal como la dibuja Jürgen Habermas⁴²⁰? Y si así fuera, ¿de qué manera?

⁴¹⁹Cit. en Escobar, A. "Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio"..., op. cit. Pág. 32

⁴²⁰ Habermas, J. "Política deliberativa, un concepto procedimental de democracia..., op. cit.

3.1 Resolución de conflictos ambientales ontológicos desde la Teoría Crítica de la Democracia.

La contribución de este capítulo es intentar dar unas primeras respuestas a las anteriores problematizaciones a partir del enfoque de la Teoría Crítica de, entre otros, Cortina, Conill y García Marzá. Éstos filósofos, yendo más allá del planteamiento de Habermas, no conciben una división bajo la forma de cauces distintos y separados entre sistemas (económico, administrativo y social) y los recursos relativos (dinero, poder, acto comunicativo), más bien hacen notar como todos estos discursos se solapan en las distintas acciones sociales de los individuos. Es este un planteamiento que se utilizará para investigar la resolución de conflictos ambientales ontológicos concretos pasando por una, según quien escribe, necesaria integración con una concepción de ética económica crítica y con sentido moral según la teorización del profesor Peter Ulrich de la universidad de San Gallen.

Desde luego, el objetivo que los investigadores de la Escuela de Valéncia siguen articulando a partir del marco teórico habermasiano tiene como idea regulativa la imbricación de los susodichos sistemas con la dimensión del mundo-de-la-vida (y los recursos a partir de los cuales se forma, a saber, la sociedad que establece normas vigentes y compartidas, la cultura que forma un horizonte de sentido y valorial concreto y la personalidad fruto de los dos componentes anteriores y de las vivencias del individuo). Así argumenta García Marzá: «todas las interacciones, prácticas e instituciones son combinaciones, mezclas de acciones comunicativas y estratégicas [...] nunca desconectadas del mundo de la vida. En última instancia dependen del sentido, de los valores y normas que la *lebenswelt* se encarga de proporcionar y el lenguaje de transmitir»⁴²¹, y esto, en mi opinión, se puede comprobar concretamente del mismo acercamiento hermenéutico que se ha intentado cumplir acerca de las racionalidades relacionales indígenas en el contexto americano. Éstas mismas, a mi manera de ver, darían cuenta de un "principio de responsabilidad" que, no creo equivocarme, sostiene una mediación entre una racionalidad relacional/dialógica en su dimensión deontológica y una racionalidad estratégico/funcional en su dimensión teleológica enmarcadas en un determinado contexto vivencial y experiencial.

⁴²¹ García Marzá, D. "Enfoques mesodeliberativos: sobre la articulación institucional en las democracias deliberativas" en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. No.54. Enero/Junio. 2016. Pág. 156.

Considerando que «las razones que proceden del mundo de la vida serán las que racionalizan las decisiones administrativas»⁴²² y siguiendo el planteamiento de la necesidad de integración e imbricación entre los subsistemas funcionales y las dimensiones del mundo-de-la-vida, podemos ahora incorporar en la presente argumentación el punto de vista de una Ética Económica Crítica en la senda de Peter Ulrich⁴²³ para «mediar metódicamente entre el elemento teleológico de la racionalidad económica y el irrenunciable elemento deontológico de la razón ético-práctica»⁴²⁴. El profesor suizo justifica la necesaria superación ético racional de la razón económica (que no puede presumir de ser pura o sea axiológicamente neutral), injertando el principio deontológico discursivo (que se hace «regulativo ético crítico») como principio orientador de la acción para dar luz a una «idea regulativa de la razón socio-económica»⁴²⁵ extendida desde la perspectiva vivencial del *Lebenswelt* (o mundo-de-la-vida) reintegrando los criterios prácticos y de sentido de la «buena vida y convivencia de las personas» y los principios de generalización medioambiental⁴²⁶.

Según Jesús Conill este planteamiento, si bien extremadamente fructífero en el panorama de las éticas económicas disponibles —aún yendo por la justa senda de un enfoque integral que nace de una autoreflexión crítica acerca del subsistema económico (y acerca de la razón humana) y que quiere juntar unos mínimos deontológicos con una ampliación desde el mundo-de-la-vida⁴²⁷— quedaría limitada, como ya se comentó en la primera parte, por un exceso de formalismo que se podría superar con una ampliación de la razón a su componente experiencial, se aboca entonces en favor de una «reconstrucción de la razón práctica» que considere «el primado de la experiencia en la razón»⁴²⁸ (el vector de la identidad del sujeto, nos recuerda la antropología, siempre es también histórico y no sólo cultural, de la misma manera «todas las sociedades humanas están en el tiempo, están en su proyecto histórico»⁴²⁹ por lo tanto no se puede hablar de culturalismo o esencialismo, ni siquiera hablando de comunidades humanas comunitaristas consideradas pre-modernas). Como ya se anticipó en la primera parte de este escrito, Conill subraya que en el dominio de la razón no puede entrar solo lo

⁴²² Cortina, A. "La política deliberativa de Jürgen Habermas: virtualidades y límites...", op. cit. Pág.185.

⁴²³ Ulrich, P. *Bases para una Ética Económica Crítica*; ed. Instituto de Dirección y Organización de Empresa, no.83. 1993. Universidad Alcalá de Henares.

⁴²⁴ Ulrich, P. *Bases para una...*, op. cit. Pág. 36.

⁴²⁵ Ulrich, P. *Bases para una...*, op. cit. Pág. 47.

⁴²⁶ Ulrich, P. *Bases para una...*, op. cit. Pág. 48.

⁴²⁷ Conill Sancho, J. *Horizontes de Economía Ética ...*, op. cit.

⁴²⁸ Conill Sancho, J. *Horizontes de Economía Ética...*, op.cit. Pág. 72.

⁴²⁹ Segato, R. *Contra-pedagogías de la crueldad...*, op. cit. Pág. 139.

"normativo" sino que hermenéuticamente también hallan sitio los horizontes de sentido, los valores y «una experiencia de libertad»⁴³⁰ y agrega que es en el momento hermenéutico que se dan tanto las condiciones de posibilidad de la ética discursiva cuanto las condiciones de apertura «a los otros, a las diversas culturas, a lo extraño»⁴³¹.

Con lo cual, volviendo a la argumentación de Peter Ulrich, si el objetivo es explicitar una razón socio-económica que pueda generar «procesos de entendimiento social equitativo [...] en vista de valores, necesidades e intereses en conflicto»⁴³² no sólo hace falta limitar la perspectiva puramente sistémica de una supuesta acción social orientada sólo por la estrategia, también es una exigencia incondicional integrar un principio de universalización que marque un mínimo deontológico irreductible basado por un lado sobre la «calidad incondicional del sujeto humano»⁴³³ y sus derechos liberales como individuo libre y autónomo, y del otro basado en un principio de generalizabilidad de la acción social (en este caso económica) por su compatibilidad social para las generaciones presentes y futuras y por su compatibilidad medioambiental. Habría aquí la unión/puente entre el momento teleológico y deontológico que justifica la elección de la acción social en vistas de un "todos moral"⁴³⁴ participante en condiciones de igualdad y simetría en el proceso de deliberación y de creación de un acuerdo dialógico intersubjetivo entre todos los afectados acerca de una cuestión concreta, acuerdo traducible con un discurso que responda a la pregunta «¿Sería justificable que cualquiera actuara así?»⁴³⁵.

Por supuesto, prosigue Ulrich, el criterio formal procedimental sigue las pautas de «un proceso de entendimiento "no limitado" y racionalmente conducido por todos los afectados» así que lo social y medioambientalmente generalizable y compatible (desde lo normativo, desde el mundo de la vida y desde la ética discursiva) nace también de un momento de autobligación («autofijación ético moral —individual y colectiva— de personas con voluntad de ser seres racionales») acerca de intereses propios bien entendidos (aunque no dados ni "fossilizados") pero que deben ser guiados por una razón socio-económica generalizable (y no por una supuesta razón económica inmutable,

⁴³⁰ Conill Sancho, J. *Horizontes de Economía Ética...*, op. cit. Pág. 73.

⁴³¹ Conill Sancho, J. *Horizontes de Economía Ética...*, op.cit. Pág. 72.

⁴³² Ulrich, P. *Bases para una...*, op. cit. Pág. 47.

⁴³³ Ulrich, P. *Bases para una...*, op. cit. Pág. 38.

⁴³⁴ García Marzá, D. «"Todos sin ser todos deciden..." Democracia y Publicidad en Kant» en Andaluz Romanillos, A. M. (recopiladora) *Kant. Razón y experiencia*. Universidad Pontificia de Salamanca. 2005. Salamanca.

⁴³⁵ Ulrich, P. *Bases para una...*, op. cit. Pág. 43.

neutra y puramente estratégico-individualista); finalmente lo que se tome como compatible y generalizable en lo social y en lo medioambiental «no puede ser definido por algunos expertos como una "check-list" a espaldas de los afectados»⁴³⁶. Desde luego, desde el punto de vista de la hermenéutica crítica y de los «enfoques sistémico de la democracia deliberativa» se asientan unos «presupuestos normativos» que defienden una participación de sujetos libres e iguales en la deliberación para la búsqueda de acuerdos vinculantes y compatibles pero también su «potencial de realización fáctica»⁴³⁷. Esto es lo que se va a intentar explicitar en este apartado, incorporando la perspectiva de la racionalidad relacional de los pueblos amerindios.

Si en el primer apartado, de fundamentación, se vienen a garantizar «formas de respeto» y de reconocimiento universalizables ya que se justifica el principio deontológico, y si en el segundo se ha proporcionado el cuadro para la comprensión y coordinación de tal principio a aplicar en el contexto amerindio, en este tercer apartado se quiere cumplir el último paso hacia la cristalización del «respeto» y del «cuidado» concretos con y por los afectados⁴³⁸. Se quiere por tanto seguir la exposición con un acercamiento a unos casos concretos de intento de resolución de conflictos ambientales en un diseño institucional que quiera apoyarse en un proceso deliberativo de reconocimiento recíproco basado en el diálogo. Como ya introducido, considero que el planteamiento de la "ontología política" nos ayudaría a acercarnos y a comprender las razones y los argumentos de los afectados en las contiendas, en el continente americano, entre "hechos administrativos" y las cosmovisiones de los pueblos indígenas. Solo así, me atrevería a decir, se cumpliría a mi juicio la recomendación de Habermas cuando escribe: «Solo dejando en libertad de modo radical las biografías individuales y las formas de vida particulares se hace digno de crédito el universalismo del igual respeto por todos y de la solidaridad con todo aquello que tiene un rostro humano»⁴³⁹.

Se quiere remarcar en la intención de quien escribe que en el análisis emprendido hasta el momento, se ha intentado de establecer las condiciones para un encuentro dialógico intersubjetivo entre las partes en causa, con lo cual, se quiere apostar por un "agnosticismo" tanto de las consideraciones más racionalistas y científicistas cuanto de las que se podrían considerar originadas por un supuesto indigenismo esencialista-

⁴³⁶ Ulrich, P. *Bases para una...*, op. cit. Pág. 44.

⁴³⁷ García Marzá, D. "Enfoques mesodeliberativos...", op. cit. Pág. 152.

⁴³⁸ Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 147.

⁴³⁹ Habermas, J. "Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica...", op. cit. Pág. 124.

culturalista. Lo que aquí se busca es intentar un encuentro dialéctico para la ampliación y la "acogida" de los horizontes de sentido y de las diversas experiencias de estar en el mundo de los seres humanos (esto es en extrema síntesis el concepto de "cosmovisión") para la resolución de conflictos medioambientales concretos a través de los planteamientos considerados de la Teoría Crítica y de la Ontología Política. Antes de ello me parece deseable y necesario esclarecer cuáles suelen ser los procedimientos de actuación del, diría Habermas, sistema administrativo burocrático frente a contiendas acerca de necesidades y disputas de sentido o prácticos. Para ello se va a adoptar la mirada crítica del giro ontológico-político.

Una de las preocupaciones de fondo de tal cuadro teórico es la que concierne la puesta en práctica de "políticas razonables" en la resolución de contiendas. Este concepto me parece muy fecundo a la hora de intentar acercarnos a unos casos concretos de disputa de sentido (y, por consiguiente, de acción) que se quieren analizar a continuación. Con «política razonable»⁴⁴⁰, los integrantes del giro ontológico, se refieren a esos procesos institucionalizados de definición de los marcos racionales adentro de los cuales se pueden aceptar como legítimas las demandas concretas; son, éstos, límites puestos a priori que justifican también la expulsión de una cierta necesidad (o demanda) «del espacio de la discusión política de acuerdo con las concepciones dominantes acerca del límite más allá del cual el respeto por las diferencias culturales deja de ser racional» y se queda en el campo de la creencia acerca de *un* mundo dado que "está allá fuera"⁴⁴¹. Consecuencia de ello, «planteada así la diferencia es solamente tolerada»⁴⁴² y por ende más o menos jerarquizada según contingencia. La «disputa sobre la facticidad» y legitimidad de los términos de confrontación son establecidos por la política racional que a priori da por sentada la universalidad de sus márgenes de aplicabilidad pero sobre todo, en relación a su quehacer y a su marco de intervención, asume que se han «agotado las categorías de la diferencia (como cultura, clase, género, raza, sexualidad, etc.)».⁴⁴³ No me parece casual que parte del enfoque que también usan los investigadores del giro ontológico sea utilizado también en los estudios teóricos sobre feminismos en el marco de la teoría crítica sobre conflictos a propósito de la interpretación de necesidades y, como vimos, de los patrones de "asignación de identidad" y del "discurso de los expertos". Más aún, creo pueda ser muy fructífero

⁴⁴⁰ De aquí en adelante también "política usual".

⁴⁴¹ Blaser, M. " Reflexiones sobre la Ontología Política de los conflictos ambientales..., op. cit. Pág. 67

⁴⁴² *Ibidem*.

⁴⁴³ Blaser, M. "¿Es otra cosmopolítica posible?..., op. cit. Pág. 123.

intentar pedir prestado de los estudios sobre "teorías políticas feministas" ciertas categorías de análisis e instrumentos alternativos críticos y orientados hacia el discurso.

A propósito Nancy Fraser introduce un "modelo del discurso social" para lidiar con la multivalencia de los debates acerca del "discurso sobre necesidades" en las modernas sociedades del intercambio y del estado de bienestar. Su modelo teoriza unos M.I.C.s o sea «medios socioculturales de interpretación y comunicación» que conforman el «conjunto específico, cultural e histórico de recursos discursivos disponibles para los miembros de una colectividad social dada, enfrentados con sus demandas», entre los cuales se pueden definir: a) «los lenguajes oficialmente reconocidos»; b) los «términos disponibles» para interpretar, concretar y comunicar las demandas específicas; c) los «paradigmas de argumentación aceptados» como legítimos, "razonables" y autorizados para enjuiciar a las propuestas en contraposición; d) las narraciones y las premisas de sentido disponibles para la construcción de las historias y de las identidades individuales y colectivas; e) los «modos de subjetivación» a propósito de las formas en las que los sujetos, objeto de tales políticas sobre las necesidades, se 'conforman' frente y en relación con unas interpretaciones concretas (como, por ejemplo, "normales" o "desviados", «condicionados causalmente o libremente autodeterminados»)⁴⁴⁴. De ello se desprende la cantidad de alternativas y de posibilidades que tienen como resultado unas conflictivas interpretaciones y satisfacciones de demandas concretas.

Sin embargo en el caso específico de la retórica y la "puesta en práctica" por parte de las instituciones estatales sobre, por ejemplo, embarazo de adolescentes de las comunidades afroamericanas de los EE.UU. de mitad de los años 1980 se dan fácticamente los siguientes hechos: a) la «retórica administrativa reforma o estigmatiza las desviaciones», b) al usar discursos reprivatizadores logran despolitizar cuestiones de interés social público y finalmente, c) en el proceso decisorio, la política se decanta hacia la interpretación de las necesidades del grupo con más poder (o el que trae más cotas de poder) provocando así inevitables conflictos, latentes o menos⁴⁴⁵.

En el caso de la asignación de la identidad de género/sexual y su relación con la "desviación biológica", Laura Saldivia trae el caso de otro tipo de "política administrativa razonable" —que afecta a otra «otredad absoluta» o sea las personas intersexuales (o hermafroditas) al nacimiento— que define un «protocolo médico [...] a

⁴⁴⁴ Fraser, N. "La lucha por las necesidades: Esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío" en *Debate Feminista*. Marzo 1991. Págs. 8, 9.

⁴⁴⁵ Fraser, N. "La lucha por las necesidades...", op. cit. Págs. 26 y ss.

fin de reconstruir estos cuerpos diferentes, pero sanos, para hacerlos 'normales'⁴⁴⁶; con lo cual en los casos de bebé con un órgano sexual no muy definido se procede a su "corrección", o sea salvo en el caso en el que el «infante tenga un pene de tamaño apropiado», el género viene «asignado» mediante una operación de cirugía y su identidad de género (sugerida en todo momento por los padres y su entorno social) construida como consecuencia y en el tiempo⁴⁴⁷. Por ello, en el caso en el que un bebé intersexual antes de sus 18 meses de nacimiento haya desarrollado un pene «que estirado es menor de 2 cm» se "aconseja", en nombre de —diría yo— una política racional que define la masculinidad "un tanto al peso (o al centímetro)", corregir el sexo y, cuanto antes, empezar a 'educar' al niño/a de manera consiguiente.⁴⁴⁸

Adentrándonos más en el asunto y volviendo a Blaser, la cuestión de la legitimación frente a la 'política racional' es causa de la cristalización del «dominio de los conflictos» y de sus relativas «expresiones contrafácticas» que se manifiestan ya no mediante cuestiones de percepción o perspectivas⁴⁴⁹ acerca de un mundo o de una realidad "objetiva" (no se queda en el campo de creencias, susceptibles de análisis a través de un enfoque etnográfico, acerca de "*un mundo dado que está allá fuera*") sino pueden llegar a abarcar cuestiones incluso de «vida o muerte» o de cuestiones acerca de cuáles «tipos de vida son considerados posibles mientras otros no»⁴⁵⁰, cuáles son autorizados y cuáles son "solo creencias", con todas las indeseables y problemáticas consecuencias a nivel "inter-sistémico" (social, económico y político). La disputa que surge de todo esto es entonces acerca del «proceso de atribuir facticidad» y por lo tanto legitimación a esa contestación (o desacuerdo)⁴⁵¹. Creo que sea bastante evidente el problema de exclusión que el "concepto-límite" de política usual/racional aporta al proceso democrático. Cómo pronosticable, siguiendo a Blaser, el punto de quiebre para que una cuestión pase de ser *Matter of Concern* (MoC) o "asunto de interés particular" a una *Matter of Fact* o "asunto de hecho" legítimo —y por tanto «parte del mundo común»— es la lupa de la «ciencia universal» que reduce, singulariza y minimiza las «diferencias» en una cuestión, como dicho, de "perspectiva", separando así las preocupaciones aceptables de

⁴⁴⁶ Saldivia, L. "Sin Etiquetas" en *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*. No. 1. Año 8. Septiembre 2007. Pág. 144.

⁴⁴⁷ Saldivia, L. "Sin Etiquetas"..., op. cit. Pág. 139.

⁴⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁴⁹ Me atrevería a decir que, siguiendo este planteamiento, las percepciones "otras" son epifenómenos (o sea fenómenos secundarios que se manifiestan como consecuencia de otros primarios) de las ontologías "otras".

⁴⁵⁰ Blaser, M. "¿Es otra cosmopolítica posible?...", op. cit. Pág. 121.

⁴⁵¹ Blaser, M. "¿Es otra cosmopolítica posible?...", op. cit. Pág. 122.

las no aceptables; todas las que no logran pasar por el filtro de los expertos de la ciencia universal no representan un asunto y, por ende, quedan desautorizadas⁴⁵².

Volviendo al caso de la comunidad *innu* y el programa de caza sustentable a los alces promovido por las instituciones canadienses del que se ha hablado en el segundo apartado de este trabajo, nos permite aportar unas consideraciones también a nivel de democracia deliberativa y de dinámicas decisorias entre partes implicadas. Me parece sumamente interesante, cómo se argumentará, que todas las partes implicadas en el asunto (instituciones formales, comunidad indígena, opinión pública) tenían como objetivo común lo que con una expresión simplificada podemos definir "cuidado del alce", sin embargo se dará cuenta de cómo las tres partes en causa entienden tanto el alce (bien proporcionado) como el procedimiento de su cuidado (marco establecido) de maneras ontológicamente diversas. En concreto, el procedimentalismo deliberativo (suerte de híbrido, si se me concede, micro/meso⁴⁵³) actuado en este caso de estudio ponía en la mesa las preocupaciones de todas las partes en causa por el descenso de la cantidad de alces/*atikus* en el territorio ancestral *innu* a caballo de los estados de Labrador y Québec en Canadá. El estudio comisionado por los gobiernos competentes sobre el asunto consideró unos preestablecidos criterios biométricos, biológicos y de «manejo de animales silvestres» y utilizó otros más acerca del *ethos* migratorio de una específica manada y de sus ciclos poblacionales aduciendo luego a una previsibilidad total del comportamiento de todo el conjunto de animales de esa área⁴⁵⁴. Por su parte también los *innu* formaron unas «reuniones de consulta en las comunidades» (que tienen su particular forma de deliberación interna) que a su vez encargaron un informe técnico para luego presentarlo a un «panel de revisión y de evaluación» administrativo⁴⁵⁵.

Sin embargo, citando textualmente los autores del informe "institucional" (y por tanto legitimador), se admitía sinceramente que «el reporte no podía transmitir cabalmente el profundo significado y afecto que muchos *innu* sienten por la tierra y las entidades vivientes que residen en el Área de Estudio»⁴⁵⁶ y eso es porque, fácticamente, en el

⁴⁵² Blaser, M. "¿Es otra cosmopolítica posible?...", op. cit. Págs. 136, 122.

⁴⁵³ Consideraciones de referencia acerca del "bien proporcionado" y del "marco establecido de actuación" y de los enfoques micro y meso deliberativo tomados de García Marzá, D. "Enfoques mesodeliberativos...", op. cit. y García Marzá, D. "Democracia de doble vía: el no-lugar de la empresa en la sociedad civil" en *Revista del CLAD Reforma y Democracia*. No. 57. (Oct. 2013). Caracas.

⁴⁵⁴ Blaser, M. "¿Es otra cosmopolítica posible?...", op. cit. Págs. 127-136.

⁴⁵⁵ Blaser, M. "¿Es otra cosmopolítica posible?...", op. cit. Pág. 133.

⁴⁵⁶ Cit. en Blaser, M. "¿Es otra cosmopolítica posible?...", op. cit. 133

'informe racional' las preocupaciones de los indígenas fueron separadas de las que se podían considerar según un criterio de «sentido común» basado en consideraciones biológico-ambientales "más confiables" que las «creencias culturales» de aquellos⁴⁵⁷. Con lo cual, se resolvió, el cuidado de las poblaciones de alces de las zonas dependería simple y llanamente de unas totales restricciones a la caza ya que «desde la perspectiva del gobierno, los esfuerzos de conservación tienen precedencia sobre los derechos aborígenes de cazar»⁴⁵⁸. En todo esto, una creciente opinión pública eurocanadiense iba apoyando esta toma de posición institucional, despertando más inquietudes aún en otra organización de las comunidades indígenas locales: la organización *Tshikapisk* creada en 1997 por cazadores e ancianos *innu* «preocupados con las disruptivas consecuencias que el cambio repentino de una vida basada en el territorio a una basada en asentamientos permanentes trajo para los *Innu*»⁴⁵⁹.

Sin embargo, más allá del discurso de los expertos acerca de lo que sí es aceptable y racionalmente demandable, se halla la percepción ontológica de un ser, "el alce", que —según los investigadores de la Universidad de Terranova encargados de posibilitar este encuentro dialógico— resulta ser una entidad muy diferente para los biólogos y los "eurocanadienses" con respecto al *atiku* que 'veían' los indios norteamericanos. Y ello a partir ya no sólo de la idea acerca de esta "especie animal", sino a partir de las prácticas que discurren a partir de esa idea y que *en-actúan*, forman y cristalizan mundos, como se ha argumentado, habitados por comunidades de entidades (humanas y no) en constante relación e interdependencia. Estas prácticas se manifestaban en el ámbito y en el sentido de la 'acción de cuidado' hacia *atiku*, y tal *práxis*, como anteriormente expuesto, se basa en relaciones de mutuo reconocimiento y reciprocidad con "los animales" que tienen voluntad propia y que gracias a la mediación de su "guardián" se entregan voluntariamente para el bien de los humanos; sin embargo, se recuerda, éstos tienen unas obligaciones de reciprocidad indirecta hacia todas las 'partes' del alce que no tienen que ser desperdiciadas y que tienen que ser compartidas generosamente entre todos los humanos⁴⁶⁰. Todas las obligaciones y los protocolos de actuación hacia *atiku* y su 'señor', incluso el acto de cazar (*atanukan* en idioma *innu*), se entienden como «un

⁴⁵⁷ Blaser, M. "¿Es otra cosmopolítica posible?..., op. cit. Pág. 135.

⁴⁵⁸ Blaser, M. "¿Es otra cosmopolítica posible?..., op. cit. Pág. 130.

⁴⁵⁹ Cit. en Blaser, M. "¿Es otra cosmopolítica posible?..., op. cit. Pág. 127.

⁴⁶⁰ Blaser, M. "¿Es otra cosmopolítica posible?..., op. cit. Pág. 128.

conjunto de prácticas de "cuidado", que aseguran la continua realización de la generosidad y el respeto al interior de este colectivo de humanos y no humanos»⁴⁶¹.

El choque ontológico no podría ser más evidente ya que esta diferencia (supuestamente cultural) se manifiesta en la consideración que *atiku* es «una persona no humana que tiene voluntad» y hacia la que hay deberes y responsabilidades, mientras que caribú/alce es «un animal manejado por instintos»; dicho de otra manera: «*atiku* emerge de un ensamble que contiene a *atanakun*, cazadores, el compartir carne, la generosidad, un espíritu guardián, etc.; caribú emerge de un ensamble que incluye a la ciencia de la biología, a los administradores de fauna silvestre, modelos predictivos, cálculos para balancear preocupaciones ambientales y económicas, etc.».⁴⁶² También hay que subrayar cómo, desde un punto de vista comunitario no había una opinión unánime, más aún, los ancianos eran muy preocupados por los comportamientos de las generaciones jóvenes al constatar con suma tristeza «restos de *atiku* siendo llevados por perros, gente vendiendo carne, y una falta de interés general entre los jóvenes sobre la vida en el campo»⁴⁶³.

A mi parecer, también en este caso se puede entender este "saber moral" que, como he intentado explicar, se fundamenta sobre una dimensión tanto normativa/deontológica cuanto teleológica/funcional acerca de un bien común y un marco establecido de orientación de la acción cargado del sentido de deber, reciprocidad, solidaridad y responsabilidad, pero también nos hace entender como al interior de las comunidades de este caso de estudio no haya unanimidad sobre el asunto. Las argumentaciones internas a la comunidad indígena parecen descansar en dos tipos diversos de discurso que se refieren, siguiendo a la distinción de Habermas, a diversos usos de la razón práctica: para los ancianos todas estas cuestiones se veían reflejadas en la disminución de los rebaños con consecuencias catastróficas para el futuro en conjunto de los *innu*, pero también lo notaban en el aumento de casos de adicción, diabetes y suicidio entre las nuevas generaciones, cuya tensión por contrario era unívocamente volcada hacia las oportunidades laborales y las demandas sobre la propiedad de la tierra frente al Estado de Derecho.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ *Ibidem*.

⁴⁶² Blaser, M. "¿Es otra cosmopolítica posible?...", op. cit. Págs. 131, 132.

⁴⁶³ Blaser, M. "¿Es otra cosmopolítica posible?...", op. cit. Pág. 129.

⁴⁶⁴ Blaser, M. "¿Es otra cosmopolítica posible?...", op. cit. Págs. 129, 134.

A tal propósito, otro caso de estudio sumamente interesante que se quiere aquí analizar es el que en estos últimos años ha dividido una comunidad también de etnia *innu* (pero de Alaska) acerca de los yacimientos de petróleo que se hallaron en su territorio en la segunda mitad del siglo XX⁴⁶⁵. En los escasos 20 minutos del video citado se pueden resumidamente entender las razones y el "dominio conflictual" de las partes en causa. La declaración en 1968, por parte de las instituciones federales de la época, del *Arctic National Wildlife Refuge* que de un lado definía un área de uso exclusivo a los nativos amerindios bajo la forma de 'reserva', y otra parte para una futura explotación petrolera, dio origen, unos años más tarde, al *Alaska Native Claims Settlement Act* que a través de organizaciones assemblearias de las comunidades involucradas quiso y obtuvo tener poder decisorio sobre las modalidades y los fines de la instauración tanto del refugio para los indígenas como para las modalidades de explotación de los yacimientos. A raíz de este encuentro entre poder administrativo, poder económico-estratégico y "deliberación" comunitaria surgió un ente regional llamado *Arctic Slope Regional Corporation* con la intención de explotar económicamente los recursos del territorio en beneficio de las comunidades locales. De allí las ventajas materiales y de "políticas de bienestar" disfrutadas por éstas. Sin embargo a partir de los años más recientes las vertientes se han desencontrado en el momento de la ampliación de tales concesiones de explotación petrolera, a raíz también de las evidencias a nivel ecosistémico que el cambio climático ha evidenciado más todavía en este contexto ártico. Siguiendo a los interlocutores del video citado, la *Arctic Slope Regional Corporation* se hace portavoz supuesta de las 8 comunidades amerindias que conforman el territorio por haber aglutinado las instituciones decisorias indígenas para que pudieran hablar en "una sola voz", asegura un "desarrollo sostenible" aprovechando los recursos energéticos locales a favor de los mismos vecinos, también garantiza unos dividendos a sus 13.000 accionistas y sin embargo quiere ahora expandirse para proporcionar sus servicios fuera del estado de Alaska. La corporación quiere incluso emprender el (extremadamente controvertido) proyecto de perforaciones en alta mar fuera de las plataformas continentales, sin embargo, ya no hay acuerdo entre los accionistas de la corporación y los exponentes de las comunidades en cuyo territorio el proyecto petrolífero se desarrollaría. También en este caso la comunidad discute internamente y es polarizada por dos diversas maneras de entender el "desarrollo comunitario" y el "cuidado" hacia el

⁴⁶⁵ Enlace multimedial explicativo para la comprensión del caso de estudio citado <https://www.internazionale.it/video/2019/10/02/estrazione-petrolio-alaska> (consultado el 26/09/2020).

propio entorno. El mismo "discurso de los expertos" se hace aliciente en los procesos de argumentación, pero a su vez polariza las partes en causa: de un lado sirve para discutir si las causas del derretimiento de los hielos es de verdad imputable a la acción antrópica, del otro, y a sus antípodas, cuestiona y pone en tela de juicio la misma idea de desarrollo sustentable emprendido por la corporación, supuestamente, orientado por los procesos decisorios de los locales y para su bien.

Creo que la cuestión se puede sustancialmente reducir a los discursos enunciados por dos de los protagonistas del video mencionado, el representante de la *Arctic Slope Regional Corporation* que pregunta: "¿Deberíamos dejar el petróleo bajo tierra, y renunciar a una provechosa ocasión económica, para salvar su mundo?"⁴⁶⁶ y el de el guía local: "Deberíais preguntar a los políticos nativos si todo esto es compatible con sus tradiciones: ¿Es justo introducir en la atmósfera algo que daña a las personas y a los animales?". El primero asume una racionalidad —amparada en un diseño institucional que "obliga" la explotación económica de los recursos naturales disponibles— en la que, si bien con una argumentación más edulcorada ya que también se quiere hacer interprete de unas preferencias intersubjetivas (los accionistas y, aparentemente, los jefes tribales de las 8 comunidades), igualmente no se cuestiona la primacía estratégica-funcional sobre la ético-existencial; por contrario los que están en desacuerdo dan cuenta, a mi manera de ver, de una racionalidad socio-medioambiental (en línea con la de Ulrich) y de una orientación en la acción que abarca discursos científicos (el calentamiento global por causas antrópicas), un bien social compartido (la continuidad de la comunidad y de su "proyecto de vida") además de un pragmatismo estratégico-funcional que deriva de la experiencia vivencial directa y consciente de su interconexión e interdependencia con su ecosistema —reconociendo y subrayando los efectos negativos que se manifiestan con la erosión de la tierra, la desaparición del *hábitat* de los osos polares, los problemas en las rutas de migración y alimentación del caribú y la alteración de la cadena trófica del entero ecosistema por repercutir en el recurso alimenticio del *krill* y de la ballena hasta, en última análisis, perjudicar profundamente a los seres humanos para los que la caza de sustentamiento representa el 80% de su alimentación—. Más aún, dan cuenta de unos discursos que, me atrevería a decir, podrían incluso elevarse, en sentido habermasiano, a

⁴⁶⁶ «No se puede detener el progreso» como muchas veces se ha oído exponer entre los argumentos de los voceros de las políticas racionales.

morales y universalizables al hacer la crítica⁴⁶⁷ y autoreflexiva pregunta ¿Quién podría aceptar la introducción en el aire de sustancias que afectan negativamente a las personas y a los animales?, y más todavía, a mi parecer, quiere ser un discurso universalista incluyendo una proyección hacia el futuro basada en una responsabilidad hacia las generaciones futuras al darse cuenta de la insostenibilidad del modelo de desarrollo basado en los combustibles fósiles. Sin embargo, a diferencia del otro bando "extractivista", creo se pueda decir también que dan cuenta de esa racionalidad socioeconómica de convivencia entre gentes y de generalizabilidad de uso a nivel de sostenibilidad ambiental, necesaria por el ya citado Ulrich.

Tales concepciones y prácticas, volviendo ahora a las argumentaciones de Arturo Escobar, adoptadas por ciertos movimientos sociales afro-amerindios e indígenas delinean y demandarían un «proyecto ético político» a amplio espectro desde, diría yo, una racionalidad vivencial-comunicativa anclada, argumenta el autor, «en un entendimiento profundo de la vida[...] fundamentado en la relacionalidad»; luego «pone en funcionamiento una estrategia política de avanzada en el contexto regional y nacional en muchas áreas» (como para los derechos de las minorías étnicas, la consulta de éstas en la búsqueda de un acuerdo y acerca de políticas públicas sobre recursos naturales); también «evidencia una aguda conciencia de la coyuntura planetaria» (proponiendo un cambio de modelo civilizatorio que transite a una época de post-extractivismo) y un «sentido de utopía realista en relación con la gran multiplicidad de entramados humanos-naturales» que el ser humano debe de seguir cultivando desde los lugares específicos del mundo promoviendo e impulsando lo que podríamos definir como «transiciones a un mundo donde quepan muchos mundos»⁴⁶⁸. Me atrevería a decir que asumen aquí un discurso que piensa globalmente y, consecuentemente, modula la acción social localmente.

⁴⁶⁷ Crítica entendida aquí, en el sentido que le da Peter Ulrich, en el ámbito de una «autocrítica de la razón humana [...] que se cerciora reflexivamente de las condiciones normativas de la posibilidad de argumentar razonablemente» en Ulrich, P. *Bases para una...*, op. cit. Pág. 45

⁴⁶⁸ Escobar, A. *Sentipensar con la tierra...*, op. cit. Pág. 81.

3.2 «Un mundo donde quepan muchos mundos»⁴⁶⁹. Tejiendo un diálogo entre una Teoría Crítica de la Democracia y las *ontologías relacionales amerindias*.

El objetivo de este capítulo es contribuir en la tarea de construir un encuentro dialógico entre las ontologías amerindias basadas en la relacionalidad con una Teoría Crítica de la Democracia basada en el reconocimiento cordial de la pluralidad y de la diferencia.

Una de las metáforas del giro ontológico a la hora de intentar explicar que la cuestión central de estos conflictos ambientales no es una cuestión de percepciones fruto de diversas miradas culturales, sino de mundos diferentes que se tiene que lograr hacer coexistir es, simbólicamente hablando, a través de la famosa ilusión óptica de la imagen⁴⁷⁰ de una cabeza de animal que, mirando de un lado, resulta ser un conejo pero mirada por el otro resulta ser un pájaro; según Blaser esta «multiplicidad ontológica» da cuenta de mundos parcialmente conectados que no son separados uno del otro, pero «sin embargo no hay un principio único que se pueda deducir de estas conexiones» y que harían de tal multiplicidad un "universo", o sea unívocamente entendido, con lo cual sería necesario un «compromiso con sostener el devenir de mundos diversos y parcialmente conectados»⁴⁷¹. Si el ejemplo de la ilusión óptica puede sacarnos una sonrisa por su argumentación, tal vez, un poco *naïf*; se puede decir que fue en el momento apenas posterior al primer encuentro entre los conquistadores españoles y los pobladores andinos que, a mi parecer, quedaron patentes las radicales premisas de significado, incrustadas en experiencias de estar-en-el-mundo profundamente contradictorias, de las que partían estos grupos humanos.

Es bien conocida la "controversia de Valladolid" que dio origen a la famosa *disputatio* entre los administradores hispánicos a cerca del hecho de si los indios tenían almas que pudiesen ser salvadas. Tal vez no sea muy conocido el hecho que más o menos contemporáneamente, en los Andes, había una disputa entre indígenas acerca de los españoles sobre el hecho de si estos visitantes, por contrario, tuviesen cuerpo⁴⁷². Como dicho antes, los indios ya habían reconocido a estos visitantes como deidades⁴⁷³ (los

⁴⁶⁹ Reivindicación de las comunidades indígenas de Chiapas, Méjico.

⁴⁷⁰ Entre muchos otros, al enlace <https://nubesdecolor.wordpress.com/2012/03/25/ilusiones-opticas-i-figura-fondo/pato-conejo-jastrow/> (consultado el 26/09/2020)

⁴⁷¹ Blaser, M. "Reflexiones sobre la Ontología Política de los conflictos ambientales"..., op. cit. Pág. 76

⁴⁷² Latour; B. "Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on The Peace Terms of Ulrich Bech" en *Symposium: Talking Peace with Gods, Part 1* en *Common Knowledge*. No. 10:3. Duke University Press. 2004. Págs. 451, 452.

⁴⁷³ Como dicho, en el contexto amerindio, las deidades son mundizadas (pertenecen al mundo concreto) y no son necesariamente siempre benignas.

wiracochas), que tuvieran alma no era cuestión que se pusiera en duda ya que en su cosmovisión todas las entidades (que son constantemente socializadas) tienen un alma que en sustancia es igual a todas las otras (incluyendo a la de las deidades). Para salir de dudas los amerindios escogieron unos presos del bando contrario y, crudamente usados como conejitos de indias, los ataron y tiraron al agua para luego abandonarlos en la ribera: si los *wiracochas* se hubiesen ahogado y su cuerpo se fuera luego descompuesto, era evidente que aquellos sí tenían cuerpo⁴⁷⁴ —con una cierta y cruda dosis de ironía, el antropólogo Levi Strauss resumió los hechos afirmando que la metodología de los amerindios se podía seguramente considerar más 'científica': "los blancos estaban invocando las ciencias sociales, mientras los indios tenían más confianza en las ciencias naturales"⁴⁷⁵. Con lo cual, en ambos lados se condujo un experimento a partir de las propias premisas y procedimientos, los experimentos eran cruciales tanto para los unos como para los otros, y sin embargo dan cuenta de un "mundo natural" que desde luego no tiene los mismos horizontes de significado para los participantes y cuyos presupuestos entran en contradicción.

Las mismas premisas acerca de lo 'teológico' marcaron una diferencia vivencial (y luego un choque cruento) entre estos grupos humanos que, a mi parecer, no pueden más que hacernos pensar en una diferencia matricial de experiencias del mundo. Garcilaso de la Vega, literato hispano-incaico del Antiguo Perú, en sus «Comentarios Reales de los Incas» cuenta de una anécdota⁴⁷⁶ sobre Atahualpa (el emperador Inca que había sido capturado por Francisco Pizarro) en su período como preso de los conquistadores; éste, al percatarse de que los españoles sabían leer y escribir, pidió a uno de sus guardianes de escribirle el nombre del Dios cristiano en una uña, cada vez que otra persona entraba en la celda del emperador éste le pedía que le leyera lo que tenía escrito en su uña, y así repetidas veces, hasta el momento en que hizo lo mismo al entrar Don Francisco Pizarro que sin embargo no sabía leer y no pudo acertar. De ello, cuenta Garcilaso de la Vega, «entendió el Inca que no era cosa natural sino aprendida»⁴⁷⁷. De todos los horizontes de sentido que se pueden extrapolar de esta anécdota, quiero destacar y remarcar una vez más tan solo la experiencia de lo sagrado. Es evidente aquí que para los pobladores andinos la deidad no asoma a la dimensión de la revelación o del esoterismo o de una

⁴⁷⁴ *Ibidem*.

⁴⁷⁵ Cit. en Latour; B. "Whose Cosmos, Which Cosmopolitics?...p.452.

⁴⁷⁶ De la Vega, G. *Comentarios reales de los Incas*. Fondo Editorial Cultura Peruana (Plan Lector). Lima. 2008. Págs. 94-97.

⁴⁷⁷ De la Vega, G. *Comentarios reales...*, op. cit. Pág. 94.

experiencia aprendida/mediada, más bien, como se ha dicho, las deidades son parte de un mundo natural, concreto y vivido en primera persona: en la reproducción ritual y celebrativa «el concepto andino de lo sagrado requería un objeto natural» escribe la historiadora Brosseder⁴⁷⁸ y ello se puede comprobar incluso desde la representación simbólica⁴⁷⁹ de la cosmovisión (esta sí) incaica gráficamente representada por el cronista indígena peruano Juan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui —que vivió en el Virreinato de Perú a caballo del siglo XVI y XVII y copió tal representación de una imagen en el Templo del Sol *Qurikancha* (parcialmente destruido y readaptado por y para el uso de los conquistadores y luego convertido en el actual, y extraordinario, Convento de Santo Domingo) en el Cuzco, capital del imperio incaico— donde incluso, por ejemplo, la hoja de coca y los cereales representados en esta figura asomarían a la categoría de sagrado y a mi parecer no debería de sorprender vista las peculiares características ambientales de esta zona. Todavía hoy día a los 3.400 (y más) metros de altitud del Cuzco (o de La Paz, otro centro cultural andino de influencia histórica en el continente) a un visitante externo, creo, puede parecer incluso milagroso que el alimento pueda crecer en estas condiciones climatológicas, lo mismo se puede decir de la hoja de coca (remedio natural, y legal, en Perú y Bolivia, de la tradición andina: la hoja se masca o se bebe en infusión), único remedio efectivo al *soroche* o "mal de altura" y sin cuya 'ayuda' sería muy complicado vivir y desarrollar una vida normal en este ambiente hostil (también podemos pensar en la mina de Potosí en el Cerro Rico de la hoy día Bolivia — mina cuya explotación fue impulsada durante la colonia en 1545 y todavía dura en la actualidad— que se sitúa entre los 4000 y los 4.700 metros de altitud y dónde la rarefacción del oxígeno y los ambientes de trabajo tan angostos y polvorientos no permiten, ni mucho menos, un esfuerzo físico intenso y prolongado). Más aún, asoma a la dimensión del trascendental kantiano, y como tal son "condiciones de posibilidad de", también cualquier entidad/encuentro/relación (o incluso la piedra por ser condición de posibilidad de la "perpetuidad"⁴⁸⁰) que sea al mismo modo "nudo de relaciones" y nudo de potencialidades a desplegar en lo cotidiano; como ya se ha escrito, es ésta una

⁴⁷⁸ Brosseder, C. *El Poder de las Huacas...*, op. cit. Pág. 154.

⁴⁷⁹https://es.wikipedia.org/wiki/Juan_de_Santa_Cruz_Pachacuti_Yamqui_Salcamaygua#/media/Archivo:Santa_Cruz_Pachacuti_Yamqui_es.gif

⁴⁸⁰ Cfr. Párrafo 4.3 "Vivieron convertidos en piedra (*wiñay* o de la perpetuidad)" en De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Págs. 233-247.

dimensión semiótico-materialista que se articula a partir de una cosmovisión concreta y que una vez puesta en práctica *en-actúa* un «mundo factual»⁴⁸¹.

Para profundizar y practicar una arqueología de las relaciones de estos mundos ontológicamente disconformes, pero sin embargo conectados, es interesante ahondar más en los hechos históricos; sabemos que en el acto del Requerimiento de 1532 en Cajamarca entre los españoles capitaneados por Pizarro y el emperador Inca Atahualpa al mando de su pueblo —acto realizado por medio de un intérprete, ante un escribano para la acta notarial, y frente al sacerdote Vicente de Valverde, o sea un representante del poder divino de la Sacra Romana Iglesia; a saber, el acto de Requerimiento constituía la «declaración sobre la donación papal del Nuevo Mundo al rey de España, a la que seguía la intimación de someterse a su señorío y aceptar el cristianismo» y, en caso contrario, la amenaza «a los desobedientes con la guerra, destrucción y esclavitud»⁴⁸²— se dio una trágica y repentina evolución de los hechos por incomprendimientos que provocaron un desencuentro cuyas consecuencias son muy bien conocidas. En la reconstrucción de los hechos que, consultando diversas fuentes, de ello hace el historiador, periodista e intelectual uruguayo Eduardo Galeano, sabemos que el sacerdote Valverde levantando la Biblia y el crucifijo afirmó que había un solo y verdadero dios y que todo lo otro era mentira; una vez traducida la oración (por un análisis histórico fidedigno sería muy interesante investigar cómo fue hecha tal traducción) al Inca, así habría seguido la conversación y el (des)encuentro:

«—¿Quién te lo dijo?

— Lo dice la Biblia, el libro sagrado.

—Dámela, para que me lo diga. [...]

Atahualpa mira la Biblia, le da vueltas en la mano, la sacude para que suene, y se la aprieta contra el oído:

— No dice nada. Está vacía.

Y la deja caer.»⁴⁸³

Ni que decir que, a los ojos de los europeos, tal sacrilegio y ofensa fuera suficiente para dar inicio a la masacre. Sin embargo, y no creo equivocarme, desde estos primeros y esperpénticos "choques culturales", las bases y los procesos para una mutua

⁴⁸¹ Blaser, M. "¿Es otra cosmopolítica posible?...", op. cit. Pág. 126.

⁴⁸² Yáñez, S. *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*, Corporación Editora Nacional de la Universidad Andina Simón Bolívar (Sede Ecuador). 2014 (5ª edición). Quito. Pág. 292. Nota 33.

⁴⁸³ Galeano, E. *Memoria del Fuego I, Los Nacimientos*. Ed. Siglo XXI, 2015 (decimonovena impresión), Madrid. Pág. 102.

comprensión y reconocimiento, en la actualidad, no pueden que estar mucho más al alcance. Desde luego, desde el punto de vista de los teóricos de la ontología política sería necesaria una "cosmopolítica" capaz de articular la coexistencia de estos mundos. Como afirma Latour: «No existe un mundo común y, aun así, no obstante, debe ser compuesto»⁴⁸⁴.

Las seculares evidencias históricas de resistencia y sublevación indígena y campesina arraigadas en una suerte de "ética de la insatisfacción" en el contexto de las Américas a partir de los primeros momentos de la instauración de la colonia⁴⁸⁵, dan cuenta de una agentividad de los sublevados ya no irracional o guiada exclusivamente por una rabia ciega, no es siempre una rabia nihilista, o "esencialmente indigenista" y totalmente rupturista. Muchos de estos actores son individuos ya forzosamente integrados en un sistema de intercambio colonial, dónde de un lado activan una resistencia cultural basada en acciones de clandestinidad⁴⁸⁶ pero también emprenden acciones públicas de erosión y liberación de los espacios vitales (espacio de trabajo y espacio doméstico, por ejemplo) que denotan una "toma de conciencia" de la propia condición de exclusión, explotación y "minoría de edad" frente a los dominadores. De hecho, denotan una concientización de las leyes, normas e incluso de los "séudo derechos laborales" aplicados en la metrópoli y reivindicados por los indígenas en los territorios de la colonia dónde sin embargo quedaban como letra muerta⁴⁸⁷.

El intelectual francés Michel Foucault, en su obra *Sobre la Ilustración*, a la pregunta "¿la modernidad constituye la continuación de la *Aufklärung* y su desarrollo, o si hay que ver en ella una ruptura o una desviación respecto a los principios fundamentales del siglo XVIII?" a la primera afirmación responde afirmativamente y argumenta como sigue: si la gubernamentalización es una praxis por la cual se trata, en la realidad de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que enuncian a una verdad entonces la actitud crítica tiene ontológicamente la esencia de una virtud. De esta manera la primera definición que se puede dar de la crítica, escribe

⁴⁸⁴Cit en. Blaser, M. "¿Es otra cosmopolítica posible?...", op. cit. Pág. 117.

⁴⁸⁵ En el contexto latinoamericano, entre otros: Moreno Yáñez, S. *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de...*, op. cit. También véase Bacacela Gualán, S. *Resistencia Indígena y Popular. Hacia la Liberación y Autodeterminación, una perspectiva histórica*. Editorial Don Bosco. 2018. Cuenca. Véase también el ya citado, Brosseder, C. *El Poder de las Huacas...*, op. cit.

⁴⁸⁶ Duviols, P. "Estudio Bio-bibliográfico" en *Dioses y Hombres de Huarochirí...*, op. cit. Pág. 220

⁴⁸⁷ Véase Bacacela Gualán, S. *Resistencia Indígena y Popular. Hacia la Liberación y Autodeterminación...*, op. cit. y Moreno Yáñez, S. *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de...*, op. cit.

Foucault es precisamente «el arte de no ser de tal modo gobernado»⁴⁸⁸; la actitud crítica se halla en la cuestión de «cómo no ser gobernado de esta forma, por ese, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos»⁴⁸⁹. Pero esta definición de la crítica, subraya Foucault, no está lejos de la definición que daba Kant de la *Aufklärung*: la Ilustración es precisamente el medio para la humanidad de salir de su estado de minoría.

Foucault, en su "revisitación" del artículo *Was ist Aufklärung?* dos siglos después de la publicación del original kantiano, argumenta otra cuestión crucial a la cual Kant intenta contestar: "¿Qué es la revolución?" Dado que la Ilustración es un proceso cultural que se interroga sobre su actualidad, esta pregunta conserva una importancia extremadamente relevante. A cinco años de la revolución francesa el filósofo de Königsberg considera el entusiasmo provocado por la revolución como el signo de un progreso constante para el género humano. Es un signo que tiene el valor de una causa constante de la que hay prueba que ha actuado en el tiempo (signo conmemorativo), que actúa ahora (signo demostrativo), y que actuará en el futuro (signo pronóstico). Lo que va a constituir el signo del progreso es que en torno a la revolución hay una «simpatía rayana en el entusiasmo»⁴⁹⁰ vivida no solo por los que participan en ella sino también por los que asisten a la revolución sin tomar parte, es decir los espectadores que simpatizan para ella. Más aun el entusiasmo para la revolución es un acontecimiento menor que se hace signo de una disposición moral de la humanidad y esta disposición se manifiesta de manera permanente de dos formas: de un lado en el derecho de libre elección de un pueblo a elegir la constitución que más quiera y por el otro la disposición a elegir una constitución política que evite el conflicto. Pero estos dos factores, argumenta Foucault, son los que definen el proceso mismo de la *Aufklärung*. En suma: la revolución es aquello que acaba y continúa el proceso mismo de la *Aufklärung*. Finalmente las preguntas sobre "¿Qué es la *Aufklärung?*" y ¿Qué hacer con la voluntad de revolución? definen los campos de interrogación filosófica referida respectivamente a la actualidad y a una "ontología de nosotros mismos" ⁴⁹¹.

No es casual que en la actualidad se hayan ya establecido unos intentos de cristalización de algunos conceptos y principios andinos en las constituciones recientes del nuevo

⁴⁸⁸ Foucault, M. *Sobre la Ilustración*. Ed. Tecnos. 2006 (2ª edición). Madrid. Pág.7.

⁴⁸⁹ Foucault, M. *Sobre la Ilustración...*, op. cit. Pág. 8.

⁴⁹⁰ Foucault, Michel; *Sobre la Ilustración...*, op. cit. Pág.14

⁴⁹¹ Todas las argumentaciones de la página sobre la revisitación foucaultiana del artículo de Kant son extraídas de Foucault, M. *Sobre la Ilustración...* op. cit.

milenio, como por ejemplo las de Ecuador⁴⁹² y Bolivia. Son proyectos constituyentes que se han apoyado tanto en las palancas y en los mecanismos de los modernos estados naciones cuanto en el reconocimiento de las demandas y en la participación de las mismas nacionalidades indígenas⁴⁹³ y de sus saberes y principios comunitarios en la formación de la nueva institución gubernamental. En el proyecto político institucional del *sumak kawsay/suma qamaña* (*quichua* y *aymara* de "buen vivir" o "vida en plenitud") queda clara la base de partida: relacionalidad, complementariedad, correspondencia (o dualidad) y reciprocidad son los cuatro ejes desde los cuales se articula y desarrolla el proyecto que implica el *Sumak Kawsay*⁴⁹⁴ aunque diversas declinaciones interpretativas (y "puestas en práctica") han sido y son diversas: entre otras, entendido como proceso político alternativo y contrario al "desarrollismo y extractivismo" del sistema económico basado en patrones occidentales⁴⁹⁵, o como inspiración acerca de la vida buena (vida en plenitud) modulada por acciones y valores comunitarios⁴⁹⁶, o como base de partida para proyectos que aspiran a emprender una tercera vía más allá de los dos grandes paradigmas políticos de la modernidad (socialismo y capitalismo)⁴⁹⁷, pero siempre se destaca su intrínseca armonía y equilibrio a nivel, diríamos los occidentales, ambiental y social.

Para dar cuenta, aunque solo en parte, del debate acerca de las potencialidades del concepto de "vida en plenitud", se podrían marcar diversas corrientes que aquí por cuestiones de espacio no es posible abarcar, sin embargo todas se oponen al sesgo cientificista reduccionista de la "economía del PIB", por así decirlo; sobre el proyecto

⁴⁹²Cortéz, D. "Genealogía del Buen Vivir en la Nueva Constitución Ecuatoriana" en Ponencia del 03.07.2009 presentada en el *VIII International Congress for Intercultural Philosophy: Good life as humanized life. Concepts of good life in different cultures and their meanings for politics and societies today*. EwhaWomans University. Seoul.

⁴⁹³ Como por ejemplo la CAOI (Coordinación Andina de Organizaciones Indígenas) que abarca a las naciones indígenas de 6 países latinoamericanos y que brindó su contribución a la definición de otro modelo de sociedad, y su labor a nivel jurídico sobre derechos, constituciones y paradigmas de desarrollo se puede confrontar: CAOI (investigación de Fernando Huanacuni Mamani). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. 2010. Lima.

⁴⁹⁴ Durán López, M. "Sumak Kawsay o Buen Vivir, desde la cosmovisión andina hacia la ética de sustentabilidad" en *Pensamiento Actual*. Vol.10, No.14-15. Universidad de Costa Rica. 2010. Págs. 51-61.

⁴⁹⁵ Acosta, A. *Buen Vivir Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Ed. Abya Yala. 2012. Quito.

⁴⁹⁶ Kowii Maldonado, A. "El Sumak Kawsay" en Hidalgo Capitán, A. y Guillén García, A. y Deleg Guazha, N. (eds.) *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Proyecto de Cooperación Interuniversitaria para el Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de movilidad humana y buen vivir (FIUCUHU). 2014. Huelva-Cuenca. Págs. 161-168.

⁴⁹⁷ Choquehuanca Céspedes, D. "Hacia la reconstrucción del Vivir Bien", en *Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de vida en América Latina en Movimiento*. Alai No. 452. Febrero 2010. Año XXIV. II Época. Quito. Págs. 8-14.

político, o el principio orientador del "buen vivir" andino, mucho se ha escrito y se sigue escribiendo, no es aquí posible abarcarlo. En el contexto latinoamericano, sobre conceptos como "buen vivir" y "*pachamama*" hay también un debate actual bastante sesgado en el seno de todas las partes en causa, por ejemplo: quién los ve como sinónimos de un supuesto espiritualismo retrógrado y de impedimento para el "desarrollo y el progreso"; quiénes los usan en óptica indigenista para reivindicar una supuesta esencia cultural; quién los utiliza como principios orientadores de una suerte de corriente *new age* renovadora espiritual/ambientalista de raíces, sin embargo, occidentales; quién es tachado de ser un nostálgico de un pasado supuestamente mejor y enemigo de la modernidad. No se puede aquí dar cuenta de todo este vasto debate, como contribución personal me he limitado a intentar hacer una aproximación (aunque evidentemente parcial) a algunos de los horizontes de significado de dónde se desprendería esta *forma mentis*, una suerte de genealogía conceptual. Sin embargo, la plasmación de ciertos principios (y derechos, como en el caso de la constitución ecuatoriana de 2008) acerca de la naturaleza en una carta constituyente y los esfuerzos de los poderes ejecutivos y legislativos para el reconocimiento del «Estado Plurinacional» que incluyera a todos los pueblos indígenas del territorio nacional, si bien haya construido el andamio para la construcción de un nuevo edificio administrativo/gubernamental que quiere garantizar el reconocimiento de los derechos de todos, no es ya suficiente⁴⁹⁸.

Como ya sabemos, el Estado de Derecho es condición necesaria pero no suficiente para que se pueda hablar de instituciones justas y legitimadas. Es muy interesante, a mi parecer, la contribución del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos que además trabajó en la creación de la constitución boliviana de octubre de 2008. De Sousa habla de la necesidad de un «constitucionalismo transformador» que forje y ayude a la creación de una «ecología de saberes» entre el paradigma racionalista y aquello relacional y, precisa, que sea capaz de juntar el «lenguaje del derecho» de matriz occidental con el «lenguaje del deber» que es tradicionalmente más arraigado en las realidades comunitarias⁴⁹⁹. Es muy interesante, a mi juicio, este intento dialéctico de juntar, en palabras simples, lo 'mejor' de la tradición occidental (el "Estado de derecho" basado en las libertades) con lo mejor de las 'tradiciones comunitarias' ("sentido del

⁴⁹⁸ Durán López, M. "Sumak Kawsay o Buen Vivir, desde la cosmovisión andina...", op.cit.

⁴⁹⁹ De Sousa Santos, B. "Hablamos de Socialismo del Buen Vivir" en *Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de la vida en América Latina en Movimiento*. ALAI. No. 452. Febrero 2010. Año XXIV. II Época. Pág. 7

deber" basado en la convivencia y la interdependencia) —cosa que ya ha empezado a emprender Habermas⁵⁰⁰— y sin embargo podría profundizarse más a partir de las premisas relacionales. Lo que seguramente habría que resaltar en la propuesta de De Sousa es su tensión hacia una suerte de definición de "nuevo modelo civilizatorio" con lo cual ya no reducido a una dimensión comunitaria y ético existencial.

Cuanto menos en los ejemplos prácticos portados, se da cuenta de una base normativa que se afirma desde una interiorización de la autonomía individual y una libertad de asociación, que engloba en la acción social un sistema de valores y unos principios, que se articula incluso a través de los medios modernos ofrecidos por el constitucionalismo de los estados modernos, con lo cual, a mi parecer, no se pueden definir generalmente anti-modernos, más bien, a mi juicio cuestionan 'esta' democracia moderna a partir de los mismos cimientos de ella (el Estado de Derecho, el asociacionismo, el reconocimiento, la solidaridad, la participación, la dignidad y el valor antes del precio). Me atrevería a decir que, 'ellos' ya aceptaron la modernidad, ya aceptaron a la presencia del "descubridor" cuya alma nunca fue puesta en duda, ya aceptaron incluso a Jesús Cristo en su panteón y aceptaron a la educación universal en sus escuelas de comunidad⁵⁰¹. Según la profesora de sociología antropológica Penny Harvey, los habitantes de los pueblos andinos poseen una «identidad dual» fruto de una capacidad, curtida históricamente, de «mantener una cosmovisión autóctona simultáneamente con una cosmovisión concordante con el Estado mestizo-criollo»⁵⁰², los componentes de esta comunidad son *jaqis* (ser humano en *aymara*) pero al mismo tiempo se injertan en una sociedad del intercambio, hacen el servicio militar y tienen una idea de nación de la que sienten hacer parte; según el sacerdote (y lingüista y antropólogo) Xavier Albó, en el caso boliviano de los comuneros que desde las zonas rurales migran a la capital, éstos estarían «cabalgando entre dos mundos»⁵⁰³.

Como ya se ha argumentado, a mi juicio, los sujetos de los que se está hablando habrían demostrado que ya aceptaron los valores y los derechos liberales de autonomía individual y libertad de asociación; incluso, si así se puede decir, ya se institucionalizaron de forma deliberativa formando parte de las comisiones decisorias

⁵⁰⁰ Habermas, J. "Política deliberativa, un concepto procedimental...", op. cit.

⁵⁰¹ Cfr. el documental *Diario Guaraní* que vuelve sobre los pasos y los diarios del sacerdote jesuita Bartomeu Meliá durante la larguísima experiencia de vida de éste en las comunidades guaraní del Paraguay, disponible al enlace <https://www.youtube.com/watch?v=jQqSnlx9AK8> (consultado el 26/09/2020)

⁵⁰² Cit. en Canessa, A. *Minas, mote y muñecas...*, op. cit. Pág. 29.

⁵⁰³ *Ibidem*.

sobre, por ejemplo, programas de extracción minera o petrolera, de cacería o sobre proyectos constituyentes. Además, estando su política comunitaria basada en decisiones tomadas de forma —me atrevería a decir— deliberativa parece incluso que dispongan de saberes morales y prácticos ya de por sí predispuestos a superar la fase de la democracia representativa. También, se podría decir, ya se globalizaron (a su manera, tomando de ello lo que efectivamente estratégicamente y a largo espectro podían beneficiarle) aunque sigan cuestionando la hegemonía de la globalización económica, cultural y económica euro/anglo-céntrica. Una vez más no se está hablando aquí de esencias culturales fijas y presuntamente cerradas o exclusivas, más bien parecen de por sí abiertas a la pluralidad: en comunidades campesinas desde inicios de la colonia se da incluso un mestizaje⁵⁰⁴ entre comunidades esclavas de africanos y las de indígenas tanto en plano cultural como vivencial⁵⁰⁵, mientras en la actualidad en el contexto brasileiro todavía hay comunidades indio-afrodescendientes dónde no se registra dualidad ni binarismo en la percepción social del género o de la sexualidad: todo sujeto puede vivenciar «tránsitos afectivos, sexuales, comportamentales, y sociales muchos más libres [...] toda persona tiene la posibilidad abierta de ser una criatura mixta con respecto a su composición de género, y circular en sus vivencias»⁵⁰⁶. Desde luego parece ser que esta racionalidad relacional está pre-dispuesta como saber intuitivo a la apertura a la diversidad, dando cuenta de un mundo-de-la-vida en continua racionalización. También algunos de estos pueblos amerindios dan cuenta de unos, los llamaría yo, "bienes relacionales cordiales", basados en «el reconocimiento recíproco de las capacidades comunicativas y afectivas de los participantes»⁵⁰⁷, algo que tal vez podría definirse como la «racionalidad vincular» de la que habla Rita Segato⁵⁰⁸.

Se ha intentado argumentar que hay pueblos amerindios, o directos descendientes de éstos, que demuestran unos saberes prácticos y un busto "ortopédico moral" tales por haber vivido un entorno y co-evolucionado y coexistido en un equilibrio dinámico con todos los otros seres (y se podría aquí incluir también a los conquistadores europeos) de sus comunidades ampliadas en relaciones de reciprocidad, responsabilidad y cuidado. Se ha querido también dar cuenta de un saber práctico y moral que tiene tanto una

⁵⁰⁴A un nivel de reciprocidad, me atrevo a sostener, basado en la horizontalidad y en el mutuo reconocimiento, diversamente de los mestizajes entre europeos y no.

⁵⁰⁵ Moreno Yáñez, S. *Sublevaciones indígenas en la Audiencia...*, op.cit. Pág. 318.

⁵⁰⁶ Segato, R. *Contra-pedagogías de la crueldad...*, op. cit. Págs. 28, 29.

⁵⁰⁷ Calvo, P. "Economía con sentido moral. Un sistema de monitorización y gestión de la ética para empresas y organizaciones" en *Tópicos, Revista de Filosofía*. No.50. 2016. Pág. 234.

⁵⁰⁸ Op. cit.

dimensión normativa que una estratégica-funcional; con lo cual, considero yo, sus demandas y sus premisas, cuanto menos y una vez sujetas a argumentación, no pueden ser desperdiciadas o deslegitimadas a priori. Si podemos entender, con Habermas, como morales «aquellas intuiciones que nos informan acerca del mejor modo de comportarnos para contrarrestar mediante la consideración y el respeto la extrema vulnerabilidad de las personas»⁵⁰⁹, considerando a los indígenas en términos de diferencia radical e históricamente víctimas de invisibilización y desprecio por parte de la política razonable con respecto al sujeto universal, se podría cuanto menos considerar "el estado de la cuestión sobre la condición indígena" en una actualidad dada como un termómetro de los tiempos que dé así cuenta de las estrategias de inclusión y de apertura a la diversidad de las políticas institucionales mismas⁵¹⁰. Retomando a Boaventura do Sousa Santos, se podría así por lo menos abrir un «debate civilizatorio» a partir del reconocimiento de sus demandas como legítimas por ser, como se ha querido demostrar, éstos individuos poseedores de una razón práctica que articula discursos que saben ser estratégicos, ético-existenciales y también morales a la vez; no creo se equivoque mucho el sociólogo luso cuando afirma que si algo no es bueno para los indios, posiblemente no sea bueno tampoco para la sociedad en su conjunto⁵¹¹.

⁵⁰⁹ Cit. en Calvo, P. "Economía con sentido moral...", op. cit. Pág. 220. Nota 7.

⁵¹⁰ Rita Segato utiliza el mismo "método institucional pragmático" a partir de la condición de otra diversidad absoluta, o sea la mujer y en posición doblemente desaventajada, la mujer indígena. Cfr. opera citada.

⁵¹¹ De Sousa Santos, B. "Hablamos de Socialismo del Buen Vivir...", op. cit. Pág. 7.

CONCLUSIONES

En el proyecto de modernidad inconclusa⁵¹², Jürgen Habermas subraya que el proyecto de la modernidad no sólo no está todavía concluido sino que, después de muchas desviaciones y malinterpretaciones, tiene que apuntar a una nueva conexión y vinculación entre la cultura moderna y una praxis cotidiana animada y conectada a la «vitalidad de las tradiciones» ya que es a partir del mundo-de-la-vida que se puede desarrollar un diseño institucional que ponga «límites a la peculiar dinámica sistémica y los imperativos de un sistema económico casi autónomo y a sus complementos administrativos»⁵¹³. Es una tradición que sigue viva y se despliega «en la hermenéutica de la praxis de la vida cotidiana» pero que ha experimentado una separación que se da entre un «mundo de los especialistas» y el «mundo de la vida cotidiana»⁵¹⁴, sin embargo, avisa Habermas, ambos dominios considerados por sí mismos exclusivamente y en autonomía llevan a unos problemas insuperables: es el caso del proceso de «modernización social» que —bajo los imperativos de un discurso de los expertos amparado en las premisas del subsistema económico capitalista en fase de expansión mercantil— «afecta cada vez más la ecología de las formas de vida y la estructura de enjambre de los mundos históricos de la vida», llevando así a la subordinación de éstos al imperativo funcional-estratégico del sistema económico, además de dinamitar a la base «la infraestructura comunicativa de la vida cotidiana» provocando así reacciones y resistencias desde la esfera societaria⁵¹⁵; sin embargo del otro lado, una praxis de la vida cotidiana es sensible a ser peligrosamente sujeta a empobrecimiento a causa de un «bruto tradicionalismo»⁵¹⁶. Es sin embargo urgente una «rearticulación entre la cultura moderna y la vida cotidiana»⁵¹⁷.

Como se ha intentado explicitar y argumentar a través de la hermenéutica filosófica, de la filosofía intercultural, del giro ontológico, de la teoría crítica de la democracia y de la evolución histórica de otras formas de estar-en-el-mundo, no me atrevería a definir estas experiencias semiótico-materialistas injertadas en ontologías relacionales llanamente y de manera irreconciliable anti-modernistas. Las ontologías y las prácticas asociadas que

⁵¹² Cfr. en formato web al enlace: <http://scd702218b0aa67b9.jimcontent.com/download/version/1475347575/module/9303705271/name/MODERNIDAD%20INCONCLUSA%20-%20Jurgen%20Habermas.pdf> (revisado en fecha 26/09/2020)

⁵¹³ Artículo a la nota 512. Pág. 20.

⁵¹⁴ Artículo a la nota 512. Pág. 12.

⁵¹⁵ Artículo a la nota 512. Pág. 9.

⁵¹⁶ Artículo a la nota 512. Pág. 20.

⁵¹⁷ Artículo a la nota 512. Págs. 20, 21.

se pueden destacar de los casos de estudio traídos, no reclamarían, siguiendo a la problematización del proyecto inconcluso de la modernidad de Habermas, una revelación de una «subjetividad descentrada librada de todas limitaciones de la cognición y de la actividad finalista [...]» y, a mi juicio, no serían tampoco cosmovisiones autodefinidas por una suerte de autoexperiencia que presume autoabsolverse de cualquier finalidad utilitarista o que remiten a tiempos lejanos y arcaicos «las fuerzas espontáneas de la imaginación»⁵¹⁸ accesibles solo «mediante evocación» y que desde 'aquel' entonces regularían inmutablemente su brújula de orientación en un entorno, por contrario, en continuo devenir.

Como se intentó explicitar, no habría ninguna evocación a la base de las ontologías relacionales, más bien es una racionalidad que asoma a una dimensión tanto normativa cuanto teleológica, basada en un «diálogo polifónico y situacional»⁵¹⁹, que se expresa tanto de manera semiótica como de forma factual y que pone en marcha un mundo concreto. Me atrevería casi a decir que Habermas parece olvidar que el ser humano es esencialmente un animal simbólico, que se ha diferenciado de todas las otras especies animales gracias a una revolución cognitiva que le permitió imaginar cosas que no se hallaban en la realidad concreta y mediada sensiblemente y que ha ido organizando y modulando su brújula de acción a través de estructuras y premisas capaces de rebasar el inmediato horizonte físico, temporal y de significado. Con lo cual el ser humano es de por sí capaz de proyectarse tanto en lo desconocido y en el porvenir cuanto en lo "construido socialmente" en base a un entendimiento comunicativo recíproco que permite al ser humano organizarse con los demás pares suyos en grandísimos números y de maneras flexibles (a diferencia de todos los demás vivientes) en base a ideas, procesos, proyectos y acuerdos⁵²⁰. Este proceso de abstracción y significación simbólica, a mi parecer, no es muy distinto de lo que surge, por ejemplo, de la bandera (o del anatema) nacional de un cualquier estado nación moderno a los ojos de sus (patrióticos) ciudadanos: si un ciudadano, mirando a una bandera, puede reconocer en ello su comunidad, su familia, su casa, su cultura, sus antepasados y puede llegar incluso a sacrificar su vida para ello, no veo porque pueda sorprender que un indio de la

⁵¹⁸ Artículo a la nota 512. Pág. 21.

⁵¹⁹ De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión andina...*, op. cit. Pág. 140.

⁵²⁰ A tal propósito es muy interesante la reconstrucción de la evolución de homo sapiens del historiador Yuval Harari https://www.ted.com/talks/yuval_noah_harari_what_explains_the_rise_of_humans?language=es#t-31198; cfr. también el libro Harari, Yuval, N. *Sapiens. Da animali a dèi, breve storia dell'umanità*. Ed. Giunti/Bompiani. 2017. Firenze/Milano.

sierra andina atribuya los mismos significados al monte dónde todas las generaciones anteriores a la suyas han vivido, y en tal sentido tampoco debería de sorprender una "ontología amerindia" que considere a tal monte, o a un río o a una laguna o incluso a un animal, como un pariente que hace parte de una comunidad expandida y se relacione con él de forma consecuente y responsable. Es precisamente la conciencia de esta "genealógica comunidad alargada" dónde todas las especies tienen algo en común, y dónde todo está interrelacionado e interdependiente al nivel del conjunto, que daría cuenta, como ya afirmó Rozzi, de esa "red de la vida" y de ese "árbol de la vida" que Charles Darwin describió a propósito de la teoría de la evolución de las formas de vida en el planeta.

Tampoco me parece, siempre siguiendo a las inquietudes expresadas por Habermas en su argumentación citando a Bell, que los casos citados se originen de un «resurgimiento religioso, o en todo caso, la adhesión a las tradiciones genuinas, que son inmunes a toda crítica»⁵²¹. Como se ha intentado explicitar, a la base de estas argumentaciones hay evidencia de una razón crítica que autoreflexivamente se interroga sobre las condiciones normativas tanto de la posibilidad de argumentar razonablemente (y, como se ha intentado demostrar, se hace a partir de una racionalidad relacional) como de su puesta en práctica (a partir de otro sentido y de otra significación del "cuidado hacia" todos los varios *alter(s)* del conjunto). Claro está, eso no quita que todavía existan reivindicaciones tradicionalistas en el seno de movimientos premodernos o que rechazan radicalmente la modernidad en nombre de un indigenismo puro y que no necesitaría de justificación moral y jurídica. Pero, y es lo que he querido hacer, no es éste el ejemplo de los casos de estudio argumentados en las páginas anteriores. Más bien, a mi juicio, creo no sería disparatado afirmar que las ontologías y racionalidades relacionales amerindias hayan sido a lo largo de la historia también víctimas de una «modernización unilateral, que obedece sólo a los criterios de racionalidad económica y administrativa, [que]⁵²² penetra los ámbitos de la vida centrados en la reproducción y transmisión de valores y normas [a su vez]⁵²³ regidos por criterios de racionalidad comunicativa»⁵²⁴. Y no obstante, a través de sus ontologías y gracias a una, a mi parecer, ilustrada ética de la insatisfacción y de voluntad de salir de una "edad de

⁵²¹ Artículo a la nota 512. Pág. 7.

⁵²² Nota mía.

⁵²³ *Ibidem*.

⁵²⁴ Artículo a la nota 512. Pág. 9.

minoría", demuestran poder también hacer parte del proyecto de una modernidad inconclusa.

Según el antropólogo Viveiros de Castro, los indígenas de la Amazonía ya se han globalizado en el sentido de que no tienen ninguna dificultad en aceptar a la "modernidad occidental" en sus cosmologías, más bien, afirma que el problema simplemente radica en que en sus cosmovisiones somos "nosotros", los modernos, que consideramos que no tenemos el lugar que mereceríamos⁵²⁵. El mismo sentir que, a mi juicio, mostraban esos sacerdotes cristianos del siglo XVII al quejarse del hecho que los indios no solamente no habían renunciado a sus "creencias idolátricas" sino que habían englobado entre sus deidades al mismo Jesús Cristo asignándole (*¡malum, nefas!*) un avatar andino, y que incluso recomendaban su culto dependiendo de las circunstancias.

Desde luego, como horizonte a explorar, sería necesario también ahondar en cómo entretejer las racionalidad relacional con la comunicativa, y es un tema que queda pendiente de profundizar; a propósito de ello, sin embargo, se podría considerar un punto de contacto entre la ontología política y la Teoría Crítica de la Democracia la propuesta cosmopolítica de Isabelle Stengers⁵²⁶ que hace hincapié en la necesidad de dar voz a aquellos que quieren participar en la toma de decisiones ya que podría ser víctimas de ellas⁵²⁷. Sin embargo, como ha sido subrayado también por el antropólogo Patricio Guerrero Arías, «el ser humano es un ser eminentemente dialógico» con lo cual —en sus observaciones a propósito del recorrido a emprender hacia la idea regulativa de sociedad intercultural— la relación dialógica («encuentro dialogal») con un "otro/alter" (y con toda la carga de diferencia traída en dote) es la forma en donde la persona «construye plenamente su humanidad»⁵²⁸, y es a su vez el momento del «conocimiento y del reconocimiento del otro»⁵²⁹; la interculturalidad, continua el antropólogo ecuatoriano, se basa sobre el principio universalista e unitario de la «igualdad de lo humano, pero sostenido en la equidad de la diferencia» y en su valoración⁵³⁰.

Desde luego, considero, no se debería hacer caso omiso de las contribuciones de autores que desde fuera del contexto euro/anglo-céntrico piden a gritos de poder contribuir a la

⁵²⁵ Cit en. Latour, B. "Whose cosmos, which cosmopolitics...", op. cit. Pág. 457.

⁵²⁶ Stengers, I. "The cosmopolitical proposal" en Latour, B. y Weibel, P. (eds.). *Making Things Public*. MIT Press. 2005. Págs. 994-1003.

⁵²⁷ *Ibidem*.

⁵²⁸ Guerrero Arías, P. *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida*. Fondo Nacional de la Cultura y las Artes. 2007. Asunción. Págs. 267

⁵²⁹ Guerrero Arías, P. *Corazonar...*, op. cit. Pág. 268.

⁵³⁰ *Ibidem*.

modernidad en nombre de esos mismos principios universales como la dignidad, el reconocimiento, la libertad, la autonomía y la consideración que la persona tiene valor y no precio. Tampoco, y esto también debería de ser profundizado por quien escribe, se debería desperdiciar a priori los intentos de algunos de estos autores de hacer propuestas encaminadas a la realización de una sociedad realmente intercultural basada en la resolución pacífica de los conflictos, a través de programas "cosmopolíticos" a emprender a través de la «activación de prácticas políticas ontológicas» que tengan como idea regulativa el «pluriverso»⁵³¹. Como el diálogo entre dos otredades sólo es tal sólo si es un proceso dialéctico, igualmente dialéctico debería de ser el proceso de construcción de una sociedad intercultural, y dialéctica debería de ser también, tomando prestados los términos de Habermas, la conexión entre la cultura moderna y la vitalidad de las tradiciones amerindias, aunque sin caer, como se ha advertido, en el bruto tradicionalismo⁵³². No creo equivocarme a la hora de definir que es el mismo proyecto dialéctico por el que se puede dar ese encuentro dialógico entre lo racional y lo afectivo con el que Cortina —retomando a Pascal, «conocemos la verdad no sólo a través de la razón sino también por el corazón»⁵³³, — ha mostrado los orígenes sustanciales al concepto de «razón cordial»; y que a mi juicio se puede relacionar con los conceptos análogos de «corazonar» del antropólogo Guerrero Arías⁵³⁴, o de «sentipensar» de Arturo Escobar⁵³⁵, de «razón vincular» de Rita Segato⁵³⁶, y creo incluso, me atrevería a decir, se pone en la senda del concepto de «ciencia con conciencia» de Theodor Adorno⁵³⁷.

Para ir concluyendo, me parece muy acertada la consideración de Latour al hacer notar que la pretensión de que exista un mundo único compartido por todos⁵³⁸ es poner el

⁵³¹ A partir, por ejemplo, de los siguientes textos ya a disposición de quién escribe: Escobar, A. *Designs for the Pluriverse. Radical Interdependence, Autonomy and the making of worlds*. Duke University Press, 2017. Durham/London; también Blaser, M. y De la Cadena, M. (recopiladores). *A world of many worlds*. Duke University Press. 2018. Durham/London.

⁵³² Artículo a la nota 507. Pág. 20

⁵³³ Cit. en Cortina Adela, *Ética de la razón cordial...*, op. cit.

⁵³⁴ *Corazonar...*, op. cit.

⁵³⁵ *Sentipensar con la tierra...*, op. cit.

⁵³⁶ *Contrapedagogías de la crueldad...*, op. cit.

⁵³⁷ Adorno, T. *Introducción a la Sociología*. Ed. Gedisa. 2009. Barcelona.

⁵³⁸ Es difícil sostener esta tesis ya que hay que asumir: (a) que hay términos y conceptos intraducibles entre un idioma y otro; que ha quedado evidente la falacia universalista de una naturaleza única, manifiesta y conocible únicamente a través de la ciencia (como demostrado por los antropólogos «*the assumptions of naturalism*» no son compartidos por una gran cantidad de seres humanos); (b) que entre grupos humanos hay incluso una diversa significación de los conceptos de espacio y tiempo (hablando tan solo de la cosmovisión andina éstos conceptos se consideran respectivamente formados, el primero, por tres dimensiones espaciales en relación dialéctica: *Uku Pacha* —o mundo de abajo—, *Kay Pacha* —o

carro por delante de los bueyes. El autor francés afirma que el argumento es correcto pero acaba dónde debería de empezar, en otras palabras: el "mundo único compartido" debería ser el objetivo final y no la base de partida⁵³⁹. Y, según Latour, la tarea es posiblemente titánica: «*what is at stake is precisely what is common in the common world to be built*»⁵⁴⁰. Aún así, citando a Cortina, nos podemos apoyar en el principio de universalización que amplía la consideración moral a todos los seres humanos y obliga a argumentar saliéndose de unos intereses y decisiones exclusivamente autodirectos, llegando así a ser el «verdadero motor del progreso»⁵⁴¹.

Por todo lo dicho me parece que no se puede desperdiciar o deslegitimar a priori estos saberes que *en-actúan* prácticas y que a su vez fundamentan demandas, por contrario, se podría incluso intentar ver qué habría de bueno e inspirador para nuestro presente. En esta época de crisis ambiental, cada vez más investigadores y científicos se están percatando de la fecundidad de los conocimientos y de las prácticas de los pueblos indígenas por lo que concierne al cuidado y la vida "sustentable" con el entorno natural⁵⁴². Es cierto que no se puede generalizar diciendo "todos los indígenas son ecologistas", es evidente; se repite, tampoco se quiere aquí caer en las trampas de un "indigenismo" y de un "pachamamismo" exaltando supuestas esencialidades proto-ambientalistas del "ser indígena". Pero, a mi parecer, son evidentes las criticidades de los planteamientos ético-ecológicos de marcos exclusivamente antropocentrista como biocentrista ya que por sí solos llevan a callejones sin salida. Sin embargo, a mi juicio, es precisamente desde una postura que entiende al ser humano como "parte y condición de posibilidad del todo", que se podría justificar una ética ecológica que, a falta de mejores etiquetas, llamaría provisionalmente "biógena" (*bío-génos*, o sea, "originadora de vida").

mundo de aquí—, *Hanan Pacha* —mundo de arriba—; y el segundo, por un discurrir cíclico dónde hay fases de equilibrio dinámico pero también de ruptura radical y "vuelta a empezar"); (c) que incluso la percepción del pasado y del futuro puede tener otra connotación: por ejemplo, para el poblador andino, —al ser el pasado lo 'ya conocido'— se considera que se presente de frente a la persona, mientras que el futuro —que está 'por conocer'— queda por lo contrario a las espaldas. Cfr. Latour, B. "Whose cosmos, which cosmopolitics...", op. cit. Pág. 458. Cfr. García Hurtado, F. y Roca Palacio, P. *Pachakuteq. Una aproximación a la cosmovisión andina*. Fondo Editorial Pedagógico San Marcos. 2004. Lima. También cfr. De Paz Toledo, Z. *Cosmogonía andina y vida potencial* enlace multimedial https://www.youtube.com/watch?v=FK4rl_HIPyE (consultado al 26/09/2020).

⁵³⁹ Latour, B. "Whose cosmos, which cosmopolitics...", op. cit. Pág. 458.

⁵⁴⁰ Latour, B. "Whose cosmos, which cosmopolitics?... op. cit. Pág. 455.

⁵⁴¹ Cortina, A. cit. en Ferrete Sarria, C. *Ética Ecológica como ética aplicada...*, op. cit. Pág. 106.

⁵⁴² Es muy aclarador el video de la UNED que introduce el estado de la cuestión sobre la evolución histórica de la conceptualización antropológica de las relaciones naturaleza/cultura fuera y a dentro de Europa. Enlace multimedial disponible y consultado al 26/09/2020 <https://www.youtube.com/watch?v=nMYdJ5JX0CY>

Esta propuesta ética seguramente tiene que englobar también los principios de la ética bio-cultural o eco-social de Ricardo Rozzi, cuyo trabajo sobre "filosofía ambiental de campo" ha dado prueba de lo fructífero que puede ser el encuentro entre el conocimiento y las prácticas de manejo de "recursos naturales" de los pueblos amerindios y las ciencias evolutivas y ecológicas, injertados en un marco de "ética de la justicia" y de "ética del cuidado"⁵⁴³. Este encuentro ha inspirado también los conceptos, desarrollados en sus investigaciones y aplicaciones, de «*earth stewardship*»⁵⁴⁴ y de «*field environmental philosophy*»: son estos conceptos teóricos y prácticos para una guía cognoscitivo-experencial a proponer en campo educativo e investigativo⁵⁴⁵. Por lo que concierne tal "filosofía ambiental de campo", en concreto: es de "campo" porque en el medio natural estudiantes junto con investigadores pueden cerciorarse de esos procesos bioculturales que quedan fuera de las antologías de la formación formal; integrando sus racionalidad con sus sentimientos y sentidos, y directamente en contacto con los co-habitantes, los estudiantes comprenden *in situ* las diferencias bioculturales de sus hábitats regionales y, más importante, lejos de quedarse meramente como un concepto, se hace experiencia mediante la toma de conciencia de la cohabitación con diversas «historias de vida» y de otros seres vivos⁵⁴⁶. Es ambiental, escribe Rozzi, porque la dimensión eco-social es inseparable y por referirse a un concepto de *ethos* pre-aristotélico (o sea cuando *ethos* no era separado del *hábitat*), y es filosófica por comprender una dimensión ética (aprender a vivir respetuosamente y sosteniblemente con la diversidad biocultural) y una epistemológica dónde los estudiantes aprenden una forma de hacer investigación integrando un enfoque multidisciplinar, multivalorativo, multilingüístico y abierto a los saberes, conocimientos y prácticas tradicionales, en el caso latinoamericano, de los pueblos indígenas⁵⁴⁷.

Con estos mismos intentos integradores y participativos se ha plasmado el proyecto de Parque Etno-botánico Omora en la región austral de Chile, dónde la colaboración con la comunidad indígena *Yagan* ha permitido no sólo respetar e incluir sus demandas en el proyecto de eco-turismo que se empezaba a implantar, sino que su único conocimiento del ecosistema local ha incluso servido para dibujar las propuestas educativas, de

⁵⁴³ Rozzi, R. "Biocultural ethics, recovering the vital...", op. cit. Pág. 43.

⁵⁴⁴ Rozzi, R. et al. "Integrating ecology and environmental ethics: Earth Stewardship in the Southern End of Americas" en *Bioscience*. Vol. 62. No.3. Marzo 2012.

⁵⁴⁵ Rozzi, R. "Biocultural ethics, recovering the vital...", op. cit. Pág. 47.

⁵⁴⁶ *Ibidem*.

⁵⁴⁷ Rozzi, R. "Biocultural ethics, recovering the vital...", op. cit. Págs. 47, 48.

investigación y conservación llevadas a cabo en el proyecto de parque etnobotánico⁵⁴⁸; los mismos *Yaganes* son parte activa en el parque en el que trabajan como guías del parque y facilitadores (así se entiende el concepto de "*earth stewardship*") de los conocimientos tradicionales acerca de especies y ecosistemas locales. Esta integración de conocimiento amerindio con las ciencias ecológicas y evolutivas en el proyecto Omora, no sólo ha sido esencial para confirmar y reforzar cada uno de estas formas de conocimiento, sino que incluso ha permitido favorecer políticas «*that could integrate the positions and interests of contrasting, and frequently conflicting stakeholders*»⁵⁴⁹.

Tomando inspiración de las *ontologías relacionales* compartidas por muchos pueblos indígenas de América (pero no solo), tras el estudio realizado se puede intentar proponer una ética ecológica que sea capaz de crear las condiciones de posibilidad (tanto conceptuales como pragmáticas) para el florecimiento de todas las múltiples manifestaciones vitales del entramado biótico (no entrarían aquí los componentes patógenos de la biota, como virus o enfermedades). Seguramente, tomando siempre como ejemplos estas cosmovisiones otras, propondría (también en una suerte de proceso dialéctico) una ética ecológica "generadora de vida" en cuyo 'centro' debería estar tanto la componente antrópica como la biótica; según la perspectiva «ethoecológica»⁵⁵⁰ de Isabelle Stengers es tajantemente inseparable la manera de comportarse (*ethos*) peculiar de un ser en el hábitat correspondiente que satisface o se opone a las necesidades y demandas de ese ser, con las palabras de la misma autora: «*The environment proposes but the beings disposes*»⁵⁵¹. Es en este 'centro' de dónde el ser humano, desde su posición excepcional en cuanto (usando un concepto de la filosofía andina) *chawpi* vinculador y a su vez como generador de posibilidades, debería ejercer una ética de responsabilidad y, finalmente, de cuidado hacia una naturaleza cuyas potencialidades permiten la vida del ser humano y de todo el entramado biodiverso que forma el "sistema vida".

Con otras palabras: se ha querido justificar una ética donde finalmente se vuelva a dar ese encuentro entre el componente cultural y el natural donde tanto el "bio" cuanto el "antro" estén vinculados en un marco epistemológico y de acción que favorezca a la

⁵⁴⁸ Rozzi, R et al. "Ten Principles for biocultural conservation at the southern tip of the Americas: the approach of the Omora Ethnobotanical Park". Disponible al enlace <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/120006> (consultado al 12/09/2020).

⁵⁴⁹ Rozzi, R. "Biocultural ethics, recovering the vital... op. cit. Pág. 43.

⁵⁵⁰ Stengers, I. "The cosmopolitical proposal"..., op. cit. Pág. 999.

⁵⁵¹ Stengers, I. "The cosmopolitical proposal"..., op. cit. Pág. 1000.

vida en sus múltiples manifestaciones e interrelaciones, y donde el ser humano ejerce un rol de responsabilidad y cuidado hacia los "no humanos". Más aún, el mismo humano es un potencial creador de sinergias vitales que en un ecosistema brindan tanto diversidad como "aprovechabilidad" alimenticia⁵⁵². Valga como anécdota argumentativa la respuesta que me fue dada, a propósito de este tema, por el curador del catálogo de la grande casa editorial ecuatoriana (Abya Yala) que se ocupa de múltiples temas relacionados con lo "indígena": "hablar de cosmovisiones indígenas latinoamericanas en perspectiva de ética ecológica, es una redundancia". Como vimos, en su percepción ecocéntrica, los humanos son una de las tantas comunidades que florecen en el "sistema mundo". Una ética biógena y ecosocial para Rozzi, como ya se citó, es la fase siguiente a la ecocéntrica, por integrar conocimientos tradicionales indígenas, en un marco de ética de la justicia y del cuidado, con las modernas ciencias evolutivas. Y esto no puede que llevarnos a la profundización del concepto de "cuidado de la naturaleza". Como ya argumentado, poner tal apostilla para otorgar legitimidad a una propuesta de ética ecológica responsable no es suficiente ya que, se repite, la práctica misma del cuidado hacia la naturaleza puede tener premisas, significados, significaciones y prácticas radicalmente diferentes⁵⁵³. Esta idea se puede expresar con palabras de Rozzi: «*our current environmental crisis is, to a mayor extent, a "cognitive crisis", because as a*

⁵⁵² A propósito de esta rama investigativa ya se dispone de bastante material para profundizar esta "hipótesis de trabajo" en el contexto de las Américas como por ejemplo, entre otros: De la Cadena, M. *Earth Beings. Ecologies of practice across andean worlds*. Duke University Press, 2015. Durham/London; Descola, P. *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Coedición Abya Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA). 1988. Quito/Lima/París; Escobar, A. *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Mayor de San Marcos. 2010. Lima; Blaser, M. *Un relato de la globalización desde el Chaco*. Editorial Universidad del Cauca. 2013. Popayan; Delgado Burgoa, F. *Estrategias de autodesarrollo y gestión sostenible del territorio en ecosistemas de montaña. Complementariedad ecosimbiótica en el ayllu Majasaya Mujilli, departamento de Cochabamba, Bolivia*. Coedición Plural y Centro de Investigación Agroecología de la Universidad de Cochabamba (AGRUCO). 2005. La Paz; Betancourt, O. y Mertens, F. y Parra, M. (recopiladores). *Enfoques Ecosistémicos en Salud y Ambiente. Aportes teórico metodológicos de una comunidad de práctica*. Coedición Abya Yala y Comunidad de Práctica sobre el Enfoque Ecosistémico en Salud Humana en América Latina y el Caribe (COPEH-LAC) y Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo de Canadá. 2016. Quito/Ottawa; Giunta, I. *La vía campesina para la soberanía alimentaria*; Instituto de Altos Estudios Nacionales. 2018. Quito; Hidalgo, F. y Houtart, F. Lizárraga, P. (recopiladores). *Agriculturas campesinas en Latinoamérica. Propuestas y desafíos*. Coedición Instituto de Altos Estudios Nacionales y Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). 2017 (2a reimpresión). Quito; Valdez, F. (recopilador). *Agricultura ancestral. Camellones y albarradas. Contexto social, usos y retos del pasado y del presente*. Coedición Abya Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) con Centre National de Recherches Scientifiques (CNRS). 2006. Quito/París. 2006; Hernández, T. y Lalama, A. "Aspectos de Tecnología Agrícola Andina" en Serrano Vladimir (recopilador). *Ciencia Andina*. Abya Yala/CEDECO. 1997 (2ª edición). Quito.

⁵⁵³ A partir del "cuidado de la naturaleza" de las políticas racionales que, como dicho, se entiende como la separación tajante entre ser humano y naturaleza.

*society we constantly fail to perceive the richness of the biocultural diversity with which we coexist»*⁵⁵⁴

Finalmente, con los casos de estudio citados y desde estas ontologías relacionales amerindias (definidas pre-modernas a ojos occidentales) se quiere subrayar unos bienes/recursos morales⁵⁵⁵ que ofrecen unos mecanismos de coordinación de la acción inclusivo hacia la "otredad" con la que hay una relación dialógica en continuo devenir, que no ofrece juicios de valor acerca de únicamente un concepto utilitarista de lo bueno, que integra la dimensión de la solidaridad y un sistema de valores, y que incluso asoma ya no solo a una visión "ético-reflexiva" de un percepción particular de bien (que también es estratégico funcional, pero nunca y exclusivamente tal), sino que pretende incluso hacerse generalizable apuntando a unos deberes y responsabilidades "cósmicas". En vistas de un ideal regulativo de sociedad intercultural, con estos "casos de estudio" he querido intentar argumentar el hecho que no sólo sería una cuestión de justicia y de reconocimiento incorporar en el análisis de las sociedades humanas las categorías y los horizontes de sentido de estos "mundos-de-la-vida" otros, sino que incluso sería, a mi juicio, muy fructífero para una Teoría Social Crítica intentar establecer un puente dialógico con éstas "ontologías otras" para seguir buscando las respuestas a las grandes preguntas acerca de ¿qué es la vida? ¿qué es el ser humano? y ¿qué tipo de instituciones sociales se pueden desprender de éste en un marco de generalizabilidad y compatibilidad social y medioambiental? Por ende considero que estas ontologías otras deberían por lo menos hacer parte del proceso de construcción de una modernidad. Y no simplemente ser atropelladas por ésta.

⁵⁵⁴ Rozzi, R et al. "Ten Principles for biocultural...", op. cit. Pág.19 (del enlace citado).

⁵⁵⁵ Entendidos aquí como «todas aquellas disposiciones y capacidades que nos conducen al entendimiento mutuo, al diálogo y al acuerdo como mecanismos básicos para la satisfacción de intereses y para la resolución consensual de los conflictos de acción» en García Marzá, D. "Sociedad civil: una concepción radical" en *Revista de Pensament i Anàlisi*. No. 8. 2008. Pág. 43.

BIBLIOGRAFÍA

- Anónimo. *Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)*. Traducción de José María Arguedas con estudio bio-bibliográfico de Pierre Duviols. Instituto de Estudios Peruanos. 2017 (2a edición, 3a reimpresión). Lima.
- Acosta, A. *Buen vivir Sumak kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Ed. Abya Yala. 2012. Quito.
- Bacacela Gualán, S. *Resistencia Indígena y Popular. Hacia la Liberación y Autodeterminación, una perspectiva histórica*. Editorial Don Bosco. 2018. Cuenca.
- Bauce, G. "Africa fragile. Gli ultimi rifugi per gli animali selvaggi minacciati dall'uomo" en *Africa*. Año 98. No.6 (nov./dic. 2019). Págs. 56-61.
- Blaser, M. "La ontología política de un programa de caza sustentable" en *American Anthropologist*. Vol. 111. No.1. 2009. Págs. 81-107.
- Blaser, M. "Ontological Conflicts and Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology" en *Current Anthropology*. Vol. 54. No. 5. October 2013. Págs. 547-568.
- Blaser, M. ¿Es otra cosmopolítica posible? en *Anthropologica*. Año XXXVI. No.41. 2016. Págs. 117-141.
- Blaser, M. "Reflexiones sobre la Ontología Política de los conflictos ambientales" en *América Crítica*. No. 3(2). 2019. Págs. 63-79.
- Bourguignon, C. y L. *Il suolo. Un patrimonio da salvare*. Slow Food Editore. 2004. Cuneo.
- Brosseder, C. *El Poder de las Huacas. Cambios y resistencia en los Andes del Perú Colonial*. Ed. El Lector. 2018. Arequipa.
- C.A.O.I. (Coordinación Andina de Organizaciones Indígenas, investigación de Fernando Huanacuni Mamani). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. 2010. Lima.
- Canessa, A. *Minas, mote y muñecas. Identidades e indigeneidades en Larecaja*. Ed. Mama Huaco. 2006. La Paz.
- Calvo, P. "Economía con sentido moral. Un sistema de monitorización y gestión de la ética para empresas y organizaciones" en *Tópicos, Revista de Filosofía*. No. 50. 2016. Págs. 211-248.
- Capra, F. Luisi, P. L. *Vita e Natura. Una visione sistémica*. Ed. Aboca. 2014. Arezzo. (versión original: *The Systems View of Life. A unifying vision*. Ed. Cambridge University Press. 2016. Cambridge).
- Choquehuanca Céspedes, D. "Hacia la reconstrucción del Vivir Bien" en *Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de la vida en América Latina en Movimiento*. Alai 452. Febrero 2010. Págs. 8-14.
- Conill Sancho, J. *Horizontes de Economía Ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*. Ed. Tecnos. 2006 (2ª edición). Madrid. 2006. Págs. 17-75.

- Córdoba, D. "Identidad sexual y performatividad" en *Athenea Digital*. No. 4. 2003. Págs.87-96.
- Cortina, A. *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Ed. Tecnos. 2018 (16a edición). Madrid.
- Cortina, A. *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*. Ed. Paidós. 2017. Barcelona.
- Cortina A. *Las Fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Ed. Taurus. 2009. Madrid.
- Cortina, A. *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Nobel Ediciones. 2009 (2a edición). Oviedo. 2009.
- Cortina, A. "La política deliberativa de Jürgen Habermas: virtualidades y límites" en *Revista de Estudios Políticos* (nueva época). No.144. Abril- Junio 2009. Págs. 169-193.
- Cortina, A. "El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas" en *Isegoria*. No.13. 1996. Págs. 119-134.
- Cortéz, D. "Genealogía del Buen Vivir en la Nueva Constitución Ecuatoriana" en Ponencia del 03.07.2009 presentada en el *VIII International Congress for Intercultural Philosophy: Good life as humanized life. Concepts of good life in different cultures and their meanings for politics and societies today*. EwhaWomans University. Seoul.
- De Paz Toledo, Z. *La cosmo-visión Andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Ed. Vicio Perpetuo/Vicio Perfecto. 2015. Lima.
- De Sousa Santos, B. "Hablamos de Socialismo del Buen Vivir" en "Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de la vida" en *América Latina en Movimiento*. ALAI. Año XXIV. II época. No. 452. Febrero 2010. Págs. 4-8.
- Descola, P. *Más allá de naturaleza y cultura*. Ed. Amorrortu. 2012. Buenos Aires.
- Durán López, M. "Sumak Kawsay o Buen Vivir, desde la cosmovisión andina hacia la ética de sustentabilidad" en *Pensamiento Actual*. Vol.10. No.14-15. Universidad de Costa Rica. 2010. Págs. 51-61.
- Duviols, P. "Estudio bio-bibliográfico" en Anónimo, *Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)*. Traducción de José María Arguedas, estudio bibliográfico de Pierre Duviols. Instituto de Estudios Peruanos. 2017 (2a edición, 3a reimpresión). Lima. Págs. 218-240.
- Escobar, A. *Sentipensar con la tierra, Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ed. Unaula. 2014. Medellín.
- Escobar, A. "Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio"" en *Cuadernos de Antropología Social*. No. 41. 2015. Págs. 25-38
- Estermann, J. *Filosofía andina, Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Ed. Abya Yala (2a edición). 2015 (2a edición). Quito.
- Ferrete Sarria, Carmen *Ética Ecológica como ética aplicada. Educación cívica y responsabilidad ecológica*. Ediciones Ciencias Sociales. 2010. Madrid.

- Fraser, N. "La lucha por las necesidades: Esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío" en *Debate Feminista*. Marzo 1991. Págs. 3-40.
- Galeano E. *Memoria del Fuego I, Los Nacimientos*. Ed. Siglo XXI. 2015 (decimonovena impresión). Madrid. 2015.
- Gallini, S. "Invitación a la historia ambiental" en *Tareas: Historia ambiental Latinoamericana*. No. 120. CELA, Centro de Estudios Latinoamericanos Justo Arosemena. Mayo-Agosto 2005. Panamá. Págs. 5-28.
- García Marzá, D. "Enfoques mesodeliberativos: sobre la articulación institucional en las democracias deliberativas" en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. No.54. Enero-Junio. 2016. Págs. 147-170.
- García Marzá, D. "Democracia de doble vía: el no-lugar de la empresa en la sociedad civil" en *Revista del CLAD Reforma y Democracia*. No. 57. (Oct. 2013). Caracas.
- García Marzá, D. "Sociedad civil: una concepción radical" en *Revista de Pensament i Anàlisi*. No.8. 2008. Págs. 27-46.
- García Marzá, D. ""Todos sin ser todos deciden..." Democracia y Publicidad en Kant" en Andaluz Romanillos, Ana María (ed.). *Kant. Razón y experiencia*. Universidad Pontificia de Salamanca. 2005. Salamanca. Págs. 417-428.
- García Marzá, D. *Ética de la justicia*. Ed. Tecnos. 1992. Madrid.
- De la Vega, G. *Comentarios reales de los Incas*. Fondo Editorial Cultura Peruana (Plan Lector). 2008. Lima.
- González De Molina, M. *Historia y medio ambiente*. Ed. Eudema. 1993. Madrid.
- Habermas, J. *La Modernidad Inconclusa* disponible al enlace <http://scd702218b0aa67b9.jimcontent.com/download/version/1475347575/module/9303705271/name/MODERNIDAD%20INCONCLUSA%20-%20Jurgen%20Habermas.pdf>
- Habermas, J. "Política deliberativa, un concepto procedimental de democracia" en *Facticidad y Validez*. Ed. Trotta. 1998. Madrid. Págs. 363-406.
- Habermas, J. "Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica" en *Aclaraciones a la ética del discurso*. Ed. Trotta. 2000. Madrid. Págs. 109-127.
- Harari, Yuval, N. *Sapiens. Da animali a dèi, breve storia dell'umanità*. Ed. Giunti/Bompiani. 2017. Firenze/Milano.
- Hernández, T. y Lalama, A. "Aspectos de Tecnología Agrícola Andina" en Serrano, V. (recopilador). *Ciencia Andina*. Abya Yala/CEDECO. 1997 (2ª edición). Quito. Págs. 331-350.
- Jonas, H. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Ed. Herder. 1995. Barcelona.
- Jofré, I. C. ; "¿Por qué pena el mineral? Teorías mestizas fronterizas y ontologías de lo real con relación al extractivismo minero en San Juan, Argentina" en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*. No37. 2019. Págs.75-94.
- Kowii Maldonado, A.; "El Sumak Kawsay" en Hidalgo Capitán, A. y Guillén García, A. y Deleg Guazha, N. (eds.); *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Proyecto de Cooperación Interuniversitaria para el

- Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de movilidad humana y buen vivir (FIUCUHU). 2014. Huelva-Cuenca. Págs. 161-168.
- Latour, B.: "Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on The Peace Terms of Ulrich Bech" en *Symposium: Talking Peace with Gods, Part 1* en *Common Knowledge*. No. 10:3. Duke University Press. 2004. Págs. 450-462.
- Ramírez Contreras- Plana, A. *Un relato etnográfico de la conciencia ecológica: historias y prácticas cotidianas de transformación y resistencia*. Tesis magistral del Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) del Ecuador. 2018. Quito. Consultado en su versión on line al enlace <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/14062> (consultado al 11/09/2020)
- Rozzi, R. "Biocultural ethics, recovering the vital links between the inhabitants, their habits and habitats" en *Environmental Ethics*. Vol. 34. Marzo 2012. Págs.27-50.
- Rozzi, R, et al. "Integrating ecology and environmental ethics: Earth Stewardship in the Southern End of Americas" en *Bioscience*. Vol. 62. No.3. March 2012. Págs. 226-236.
- Rozzi, R et al.; "Ten Principles for biocultural conservation at the southern tip of the Americas: the approach of the Omora Ethnobotanical Park". 2006. Consultado en su versión on-line al enlace <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/120006> (consultado al 12/09/2020).
- Rozzi, R. "Implicaciones éticas de narrativas yaganes y mapuches sobre las aves de los bosques templados de Sudamérica austral" en *Ornitología Neotropical*. No. 15 (suplemento). 2004. Págs. 435-444
- Rozzi, R. y Massardo, F. y Silander J. y Anderson, C. y Marín A. "Conservación biocultural y ética ambiental en el extremo austral de América: Oportunidades y dificultades para el bienestar ecosocial" en *Biodiversidad y Globalización*. Ed. Figueroa&Simonetti y Ed. Universitaria. 2003 Santiago del Chile. Págs. 51-85.
- Rozzi, et al. "Éticas ambientales latinoamericanas: raíces y ramas" en Primack, R. y Rozzi, R. y Feinsinger, P y Dirzo, R. y Massardo, F. *Fundamentos de conservación biológica: perspectivas latinoamericanas*. Fondo de Cultura Económica. 2001. México D.F. Págs. 281-329.
- Rozzi, R y Feinsinger, P. "Desafíos para la conservación biológica en Latinoamérica" en Primack, R. y Rozzi, R. y Feinsinger, P. y Dirzo, R. Massardo, F. *Fundamentos de conservación biológica: perspectivas latinoamericanas*. Fondo de Cultura Económica. 2001. México D.F. Págs. 643-670.
- Rozzi, R. "Hacia una superación de la dicotomía biocentrismo-antropocentrismo" en *Ambiente y desarrollo*. Sep. 1997. Págs. 2-11.
- Rozzi, R. y Berghoefer, U. y Jax, k. "Many eyes on nature: diverse perspectives in the Cape Horn Biosphere Reserve and Their Relevance for Conservation" en *Ecology and Society*. No. 15(1): 18. Págs. 1-34 según la numeración de páginas del artículo disponible al enlace <https://www.ecologyandsociety.org/vol15/iss1/art18/> (consultado al 11/09/2020)
- Runciman D. *Así termina la democracia*. Paidós. 2019. Madrid.

- Sánchez Maldonado, J. "Entramados humano-naturales como ruta posible hacia la transdisciplinariedad en el campo de la ecología humana y saberes ambientales en la Universidad de Caldas" en *Revista Luna Azul*. No. 44. 2017. Págs. 265-276.
- Saldivia, L. "Sin Etiquetas" en *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*. Año 8. No. 1. Septiembre 2007. Págs. 133-160.
- Santi, S.; *Sé de dónde vengo...no sé a dónde voy. Relatos de una Naporuna de la comuna del Edén*. Ed. Abya Yala. 2016. Quito.
- Segato, R. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Ed. Prometeo Libros. 2018. Buenos Aires. 2018
- Stengers, I. "The cosmopolitical proposal" en Bruno Latour & Peter Weibel (eds.), *Making Things Public*. MIT Press. 2005. Págs. 994-1003.
- Sotomayor Villanueva, J. *Compendio de Historia del Perú*. Ed. A.F.A. Editores Importadores. 1995. Lima.
- Toynbee, A. "La Sociedad Andina" en *Ideas y Valores: Revista Colombiana de Filosofía*. Vol. 1. No.2. 1951. Págs. 131-142.
- Ulrich, P. *Bases para una Ética Económica Crítica*. Ed. Instituto de Dirección y Organización de Empresa. No.83. Uni. Alcalá de Henares. 1993. Madrid.
- Yáñez, S. *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*. Corporación Editorial Nacional de la Universidad Andina Simón Bolívar (Sede Ecuador). 2014 (5ª edición). Quito.