

# **“La sabiduría está en las arrugas de nuestros mayores”. La racionalidad del derecho moderno en crisis. El derecho propio indígena, el Sumak Kawsay y los Derechos de la Naturaleza**

Angélica Porras Velasco<sup>1</sup>

---

## Sumario

1.- Introducción; 2.- Delimitaciones conceptuales; 2.1.- El Derecho Propio; 2.2.- Sumak Kawsay; 2.3.- La Naturaleza como sujeto de derechos; 3.- El cuestionamiento a la racionalidad en el Derecho; 3.1.- La racionalidad andina; 4.- Elementos para una filosofía del derecho andina; A manera de conclusión.

---

### **1.- Introducción:**

Por siglos, en ciertos países latinoamericanos han subsistido junto con el Derecho “estatal-oficial”, Derecho(s) propio(s) de los pueblos indígenas con mayores o menores tensiones entre sí. De una total negación e incluso persecución de las prácticas jurídicas indígenas ocurridas durante la Colonia, hasta la convivencia intercultural de esos sistemas, pretendida por la actual Constitución ecuatoriana o boliviana, han transcurrido largo tiempo y múltiples vicisitudes.

Recién, muy avanzado el siglo XX, se reconoce por parte del Estado la convivencia de estos Derechos, un hito importante lo marca el Convenio 169 de la OIT, *sobre pueblos indígenas y tribales*, de 1989 y luego una serie de reformas legales y constitucionales que consagran además de los derechos culturales, ciertos derechos colectivos a grupos diferenciados culturalmente. Así Ecuador y Bolivia han llevado adelante transformaciones constitucionales e institucionales que permitieron integrar en sus cartas fundamentales instituciones jurídicas nacidas de las culturas indígenas como el Derecho propio indígena<sup>2</sup>; la noción de Sumak Kawsay o Suma Qamaña; y la naturaleza como sujeto de derechos.

Es decir, del debate del mayor valor de un derecho u otro se ha pasado a la discusión de la interculturalidad del Derecho, poniendo en el centro de los cuestionamientos la forma en que el Derecho estatal echa mano de unas nociones cultural y espacialmente

---

<sup>1</sup> Nacida en Quito. Doctora en Ciencias Políticas por la Universidad de Salamanca-España; Doctora en Derecho por la Universidad Católica del Ecuador; Estudiante de los cursos válidos para el Doctorado en Derecho en la Universidad de Buenos Aires, catedrática Universitaria en la Universidad Iberoamericana México-Puebla y en la Universidad del Azuay, Cuenca.

<sup>2</sup> Utilizamos la categoría conceptual “indígena” más como un término ilustrativo que como una realidad común existente, pues hay multiplicidad de formas de ser indígena

definidas como racionales y las impone a culturas diferentes aduciendo su universalidad.

El objetivo central de este trabajo es argumentar en torno a cómo estos tres elementos: reconocimiento del Derecho propio indígena; la noción de Sumak Kawsay o Suma Qamaña; y la consideración de la naturaleza como sujeto de derechos, cuestionan de manera profunda el concepto tradicional del Derecho y suponen un cambio de paradigma en el derecho moderno, empezando un tránsito hacia uno postmoderno. Para explicar ese camino nuestro planteamiento es que la integración de una *episteme*<sup>3</sup> indígena en el derecho, exige la construcción de una nueva noción de racionalidad con la que el mismo trabaja. Aunque el análisis se realiza, básicamente, a un nivel teórico-abstracto, acudiremos constantemente a la Constitución ecuatoriana.

Esta comunicación está dividida en tres partes: la primera se hará cargo de delimitar las nociones de Derecho propio, Sumak Kawsay y derechos de la naturaleza; la segunda abordará las transformaciones que cada una de ellas ha supuesto en las nociones de racionalidad del derecho y; la tercera hará un esbozo de algunos elementos que podrían integrar una filosofía del derecho que permitan comprender este fenómeno. Desde luego que nuestros planteamientos pretenden ser un punto de partida para la discusión y no uno de llegada.

## **2.- Delimitaciones conceptuales**

### **2.1.- El Derecho Propio**

Para Fernando García, investigador sobre justicia indígena en Ecuador, el sistema social indígena Kichwa<sup>4</sup>, que estudia, no solo sirve para mantener el control social y el orden, sino que funciona como un “sistema de poder que resuelve o exacerba (...) intereses, derechos y conflictos”<sup>5</sup> a través de un conjunto de normas sobre todo orales, que no son iguales en todas las comunidades y pueblos indígenas, ni se han manifestado a lo largo del tiempo de manera homogénea; por el contrario, se han ido transformando conforme a las condiciones. A esto se ha denominado Derecho Propio aunque el término más adecuado sería Derechos Propios.

García encuentra que en la Colonia los derechos propios eran más bien, residuales, quedaban reservados para los conflictos que no les interesaba a los

---

<sup>3</sup> Entendido este término como construcción racional de la cosmogonía multicultural del Abya Yala, como ubicarse en el mundo

<sup>4</sup> Una de las nacionalidades indígenas, ubicada a lo largo en la sierra ecuatoriana, está conformada por varios pueblos, durante la colonia principalmente estuvo vinculada a la hacienda y agricultura. Se diferencia de otras nacionalidades sobre todo de la Amazonía ecuatoriana cuyos idiomas y formas de vida son diferentes.

<sup>5</sup> García, Fernando. “No se aloquen, no vayan a carrera de caballos, vayan a carrera de burros: Comunidades de Chimborazo y Chibuleo”, en Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva (Edits). *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad*, Abya Yala-Fundación Rosa Luxemburgo, 2012, Quito, p. 509

conquistadores o bien se permitían cuando eran funcionales a sus fines. Después de la independencia, para este autor el hito se encuentra marcado por la aparición de la Ley de Comunas (1937) que permite la formalización de la existencia de las comunidades y les reconoce sus autoridades: Asamblea, Cabildo, Directorio u otras. Esto logra que las comunidades indígenas puedan organizarse en un marco legal y sus autoridades sean reconocidas en la estructura del Estado. Ya en la década de los ochenta, las organizaciones indígenas aparecen como nacionales y cobran relevancia política empezando un largo camino de reivindicación de sus derechos desde sus propias reflexiones y entornos<sup>6</sup>.

Boaventura de Sousa Santos por su parte, encuentra que las diversas etapas por las que ha transitado el reconocimiento de los derechos propios son: la negación en la Colonia, la coexistencia a distancia en los inicios de la República, la reconciliación en las últimas décadas del siglo XX y la “conviabilidad” como horizonte o ideal<sup>7</sup>.

Estos debates de por sí complejos aumentan la dificultad cuando se asientan en casos reales, pues la heterogeneidad de los pueblos y comunidades en su organización, origen, idioma y forma de vida, implican una amplia gama de forma de ejercicio del derecho propio en cada uno. Pero podríamos decir que en el caso de los grupos kichwas ecuatorianos existen algunos rasgos comunes: en primer lugar, la noción de conflicto es la representación de la pérdida de armonía que necesariamente produce tristeza (*llaki*), por eso los conflictos suelen denominarse *llakikuna*; en segundo lugar son de diverso tipo, pueden involucrar a la persona, la familia y la comuna, todos ellos pueden tener el mismo grado de gravedad y todos son resueltos de manera colectiva ya sea en el entorno de la familia, o por las autoridades en asambleas comunitarias de primer, segundo o tercer nivel (según se trate de una organización comunitaria, regional o nacional) previa una larga discusión. Las soluciones son muy variadas, van desde la “limpieza” interna, la reparación económica, hasta la expulsión de la comunidad pasando por el castigo físico como los latigazos<sup>8</sup>.

Ahora bien, esta pequeña descripción ya deja ver que una de las tensiones jurídicas más fuertes está en la confrontación entre la concepción estatal-mestiza-occidental de los derechos humanos y la indígena, esto se evidencia sobre todo en la denominada justicia indígena, reconocida en el artículo 171 de la Constitución del Ecuador vigente, que permite a las autoridades indígenas ejercer funciones jurisdiccionales con base en su derecho propio. La práctica de la justicia indígena ha generado varias posiciones: quienes consideran que ciertas aplicaciones del derecho propio indígena es atentatorio contra los derechos humanos; otros, para quienes el derecho indígena no debe existir y todo debe estar regulado por el Estado y la ley; y,

---

<sup>6</sup> García, Fernando, op. cit., pp. 510-516

<sup>7</sup> De Sousa Santos, Boaventura. “Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”, en Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva (Edits). *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad*, Abya Yala-Fundación Rosa Luxemburgo, 2012, Quito, p. 36.

<sup>8</sup> García, Fernando, “No se aloquen...” op. cit. p. 535

también quienes consideran que cualquier evaluación sobre la pertinencia o no de la justicia indígena debe partir de una interpretación intercultural de la Constitución y los derechos humanos, tomando en cuenta que ambas son construcciones occidentales, más o menos impuestas a nuestros países.

Desde siempre, toda la racionalidad del derecho se asienta en su justicia, y, desde hace al menos 50 años que hay consenso en que ella está alimentada de los principios que protegen la dignidad de las personas: los derechos humanos, sin embargo, lo que aquí queremos argumentar es que no existe una sola manera de entender esa dignidad, que en la justicia estatal subyace una noción de dignidad y derechos condicionada culturalmente.

Bobbio, en su texto *El tiempo de los derechos* llama la atención sobre el dogma en el que se asienta un fundamento absoluto de los derechos humanos: la “potencia y primacía de la razón”, este dogma -dice- supone que una vez demostrada la racionalidad de algo se da su realización<sup>9</sup>. Dogma, porque se presume como principio último, irrefutable, sin embargo, desde hace varias décadas la noción de racionalidad misma ha entrado en crisis, como se comentará más adelante.

Como todos sabemos, para el italiano “el problema de fondo relativo a los derechos humanos no es hoy tanto el de justificarlos como el de protegerlos. No es un problema filosófico, sino político”<sup>10</sup>.

Si bien coincidimos con Bobbio, en cuanto a que el mayor problema de los derechos humanos es político antes que filosófico, no podemos abandonar éste último aspecto, particularmente cuando se trata de contextos pluriculturales y plurinacionales<sup>11</sup>, como es el caso ecuatoriano, donde conviven grupos indígenas, con más o menos contacto con lo que podríamos llamar la cultura mestiza<sup>12</sup>, que reclaman el derecho a sus propios modos de vida, a la búsqueda de su destino e incluso a la aplicación de su justicia, diferenciados de los modelos mestizos occidentalizados, en el marco de un solo Estado.

---

<sup>9</sup> Bobbio, Norberto. *El tiempo de los derechos*, Madrid, Editorial Sistema, 1991, p. 60

<sup>10</sup> Bobbio Norberto. Op. cit., p. 61

<sup>11</sup> En Ecuador, los diferentes grupos étnicos indígenas se reclaman como nacionalidades distintas de la nación “blanco-mestiza” sobre cuya base se construyó la República.

<sup>12</sup> Según el Consejo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, CODENPE, existen, al momento, 14 nacionalidades indígenas: Awa, Chachi, Épera, Tsáchila, Kichwa (quichua), Andoa, Cofán, Siona, Sekoya, Shiwiar, Shuar, Achuar, Waorani (Huaorani), Sápara. Dentro de las nacionalidades, sobre todo de la Kichwa, la más grande, se reconocen varios pueblos: Chibuleo, Kañari, Karanqui, Kayambi, Kisapincha, Kitucara, Natabuela, Otavalo, Panzaleo, Puruwá, Salasaka, Saraguro, Tomabela, Waranka, Pasto, Palta, Huancavilca y Manta. La CONAIE y otras organizaciones indígenas reconocen más de 20 nacionalidades.

Varias de las nacionalidades mencionadas viven en la Amazonía ecuatoriana, son nómadas, tienen una economía primaria de sobrevivencia y están pobremente conectados a los circuitos del mercado. La nacionalidad Kichwa está dispersa sobre el callejón interandino y se formó de la concurrencia de los pueblos pre-incaicos, la invasión inca y la conquista española, estos grupos, en su mayoría campesinos – algunos artesanos como los otavalos- están bastante incorporados al mercado nacional, se asientan en comunidades indígenas o conviven en su comunidad con mestizos. A todo esto hay que agregar grupos no contactados o en aislamiento voluntario, como los Tagaeri o Taromenani, escisión de los Huaorani que se internaron en la selva, después de un conflicto dentro de su comunidad.

## 2.2.- Sumak Kawsay

La Constitución de 2008 en Ecuador y la Constitución de Bolivia en 2009, integran en sus textos las nociones de Sumak Kawsay y Suma Qamaña respectivamente, términos que pueden ser traducidos como vida plena, buena vida o buen vivir, concepción extraída directamente de las categorías conceptuales indígenas. Para desarrollar este tema nos centraremos en el caso ecuatoriano.

Ahora bien, definir o más modestamente, delimitar que se entenderá por la “Sumak Kawsay” o por “el buen vivir” como lo ha traducido –no tan felizmente dicen- requiere un esfuerzo proyectivo y de largo aliento, se trata de un concepto en construcción que exige la concurrencia de distintos saberes y conocimientos, pueden aportar en él la racionalidad occidental como la de los pueblos originarios, la de las mayorías como las de las minorías, pero sobre todo es primordial la voz de los grupos que por largo tiempo fueron olvidados; el Sumak Kawsay, no es solo un concepto innovador extraído de la cultura indígena, es el resultado de luchas sociales, de la valoración de formas distintas de pensar y sentir el mundo.

El Sumak Kawsay se introduce en la Constitución ecuatoriana de 2008 como valor, como principio y como reglas<sup>13</sup> constitucionales, aunque lo encontramos estas tres

---

<sup>13</sup> La distinción entre principios y reglas ha ocupado numerosas obras en los últimos años, intentando hacer una síntesis de las principales propuestas encontramos al menos tres: Zagrebelsky, utiliza dos criterios, ambos de carácter funcional, sostiene que la diferencia se puede encontrar por un lado en la forma de interpretación de las normas, y por otro en lo que “hacen las normas”; en el primer caso, sostiene que los principios no deben ser “interpretados” a través del análisis del lenguaje, sino “entendidos” en su *ethos*, es decir, al pertenecer al mundo de los valores, se remiten a “tradiciones históricas” o “contextos de significado” en los que las palabras son sólo una “alusión”. En cambio, las reglas pueden y deben ser interpretadas con los variados métodos del derecho, es posible determinar lo que quieren decir mediante la interpretación del lenguaje. Con respecto al segundo punto plantea que la diferencia sustancial estriba en que las reglas establecen criterios de actuación; en cambio los principios criterios para tomar posición ante situaciones concretas que permanecían de antemano indeterminadas, en esa medida su significado será siempre operativo, es decir solo frente a un caso específico. De otro lado están quienes realizan el análisis a partir precisamente del lenguaje, entre ellos, Ricardo Guastini quien ha echado mano del criterio de generalidad, él sostiene que en el lenguaje jurídico existen diferentes niveles de generalidad a través de los cuales se expresan las norma en las disposiciones jurídicas, según este grado se distinguen varios tipos de normas: reglas, principios y valores. La regla es una disposición específica, con una estructura que contiene “un enunciado condicional que conecta una consecuencia jurídica cualquiera con una clase de supuestos concretos”. En esa línea, funcionan como premisa mayor de un silogismo, la consecuencia jurídica puede ser el nacimiento de derecho o una obligación, una sanción, la adquisición de un estatus, etc. Constituyen mandatos imperativos por lo que admiten un juicio absoluto de cumplimiento o no cumplimiento. Los principios son una prescripción más genérica, no hacen referencia a comportamientos concretos sino que establecen estándares de comportamiento, para Guastini los principios son normas fundamentales en la medida en que caracterizan el sistema jurídico de que se trata, le da fundamento axiológico, no exigen ninguna fundamentación ética, porque se concibe como una norma naturalmente justa o correcta; son normas estructuralmente indeterminadas. Por último, nos parece importante recurrir a los aportes de Alexy, quien encuentra que hay otra distinción entre normas y principios que radica en que los principios son mandatos de optimización y las reglas mandatos definitivos, para los principios opera la orden de que algo sea realizado en la mayor medida posible de acuerdo a las posibilidades fácticas y jurídicas, estas últimas tienen que ver con las reglas y también los principios que operan en sentido contrario. En cambio las reglas o son obedecidas o no lo son. Al respecto se pueden ver: Gustavo Zagrebelsky: *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*, Madrid, Editorial Trotta, 1995, p.110; Ricardo Guastini: *Teoría e Ideología de la Interpretación constitucional*, Madrid, III-

manifestaciones su principal función en la Constitución es como valor y como principio; como valor en cuanto justifica una serie de normas e instituciones constitucionales y como principio en la medida que de él derivan una serie de derechos fundamentales y garantías institucionales. Sin entrar en el largo debate de la diferencia entre valor-principio y regla, es importante mencionar que en este trabajo se tomaran algunos de los aportes de Robert Alexy respecto de este punto.

Los valores dan el sentido básico y orientan la interpretación y aplicación de todo el derecho, representan las aspiraciones y el deber ser que busca una sociedad determinada, es decir constituyen el entramado de criterios que indican lo que es “bueno”, en ese sentido, están ubicados en la axiología. Por otro lado, encontramos los principios con un nivel menor de generalidad que teniendo algo más de concreción que los valores, especifican situaciones y consecuencias jurídicas que orientan su aplicación, estos corresponden al ámbito deontológico es decir indican “lo debido”. Los principios son una norma que contiene un imperativo de justicia<sup>14</sup>.

A esto habría que agregar que en sí el “sistema axiológico-deontológico” del Sumak Kawsay es desconocido y en algunas ocasiones inclusive menospreciado, pues viene de una cultura diferente a la que ha sido nombrada oficial en el país, y, cuestiona la racionalidad occidental, que dicho sea de paso es el fundamento de la forma y la fuerza del derecho. En definitiva, sobre lo que queremos llamar la atención es que si en algún espacio resulta claro que los principios y valores no son tan autoevidentes o axiomas es precisamente en éste, ya que el Sumak Kawsay debe ser al menos conocida mediante una decisión voluntaria o construida interculturalmente y no se puede suponer incluida ya en las conciencias de los ecuatorianos y sus jueces.

Hidalgo Capitán y Cubillo Guevara encuentran que existen básicamente tres acercamientos a lo que se entendería por Sumak Kawsay: desde el socialismo, el ecologismo o el indigenismo.

En el primer caso se ha entendido el Sumak Kawsay como equidad social y un mecanismo para superar la desigualdad a través de una fuerte intervención del Estado que construiría un nuevo sistema socioeconómico post capitalista, en esta corriente se sitúan los neomarxistas. En el segundo, el Sumak Kawsay más bien responde a la necesidad de dar relevancia a la naturaleza y a la construcción de una forma alternativa al desarrollo, como modelo económico aplicable a los países periféricos, que se alimentaría tanto de los aportes socialistas, feministas, ecologistas, decolonialistas e indígenas, estamos frente a lo que Hidalgo Capitán y Cubillo denominan un “collage postmoderno”. Esta corriente es muy crítica del extractivismo. La tercera corriente arranca de una concepción más específicamente indigenista que en cambio pone énfasis

---

UNAM/Mínima Trotta, 2008, p. 74; Robert Alexy: *El concepto y la validez del Derecho*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2004, p. 162

<sup>14</sup> Alexy, Robert: *Teoría de los Derechos Fundamentales*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008, pp. 63 y ss.

en la necesidad de rescatar la cosmovisión andina incluyendo los mitos, los ritos recreando condiciones armónicas de las mismas<sup>15</sup>.

Ciertos estudiosos del tema han pretendido que estas tres perspectivas son excluyentes y se han centrado en intentar identificar cuál de ellas es la más adecuada, sin embargo, creemos que el debate entre la identificación de la pretendida pre-modernidad, modernidad y post-modernidad no es tan relevante como se pretende, pues precisamente el cuestionamiento más profundo del Sumak Kawsay es a la pretensión de universalidad de una sola concepción del mundo.

### **2.3.- La Naturaleza como sujeto de derechos**

Como acertadamente sostiene Raúl Zaffaroni en sus varios ensayos sobre derechos de la naturaleza, el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derecho, explícitamente en la Constitución del Ecuador y tácitamente en la Constitución de Bolivia, no solo constituyen una innovación jurídica, sino que suponen un profundo cuestionamiento al concepto tradicional de derecho<sup>16</sup>. Esta declaración del constitucionalismo andino tendría consecuencias teóricas y prácticas en el campo jurídico, según el autor argentino, se habilitaría la tesis del *tercero agredido* cuando se ataque ilegítimamente la naturaleza; de la misma manera, el derecho de propiedad sobre los animales y otros seres vivos sufriría restricciones; la propiedad intelectual debería replantearse y el uso de los recursos naturales tendría límites legales. Todo esto, “abre un nuevo capítulo en la historia del derecho”<sup>17</sup>.

Este debate no es nuevo, aunque siempre ha sido marginal, sobre todo en el derecho. Así, podemos encontrar que en los prolegómenos de la modernidad, e incluso antes, se discutía ya sobre los derechos de los animales, en cuanto seres sensibles al dolor, las respuestas a la cuestión de si los animales tienen derechos se agruparon o bien en torno a la protección de los animales por ser útiles para el ser humano o, bien porque se aducía tenían valor en sí mismo. Como es de suponerse esta última corriente era minoritaria y terminó por aceptarse casi de manera generalizada que los animales no tenían derechos como tales, sino que eran los seres humanos que veían vulnerados sus derechos, sobre todo el de la moralidad pública o buenas costumbres, cuando se maltrataba a un animal. Hoy sin embargo, en muchos países, se considera al animal a medio camino entre las cosas y el ser humano<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Hidalgo Capitán, Antonio y Cubillo Ana Patricia, “Seis debates abiertos sobre el Sumak Kawsay”, en Revista *Iconos*, No. 48, Quito, Enero de 2014, pp. 26-30.

<sup>16</sup> Zaffaroni, Raúl. “La naturaleza como persona. Pachamama y Gaia.” *Política, justicia y constitución*. Luis Ávila (Edit). Quito, Corte Constitucional del Ecuador para el período de transición, 2011, pp. 332. Se puede ver además del mismo autor: “La pachamama y el humano.” *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*. Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comps). Quito, Abya Yala, 2011, pp. 25-137

<sup>17</sup> Zaffaroni, Raúl. “La naturaleza como persona. Pachamama y Gaia”. Op. cit., pp. 332-333

<sup>18</sup> Zaffaroni, Raúl. “La pachamama y el humano”, op. cit., pp. 45-57

Posteriormente, y de la mano de las luchas ecologistas aparecieron otras demandas cómo aquellas relacionadas con la protección del agua, de la selva, etcétera, que fueron recogidas en múltiples instrumentos internacionales de derecho así como en las legislaciones nacionales a través de lo que se denominó el derecho ambiental.

En los últimos años, el calentamiento global, las crisis climáticas y la contaminación, pusieron en el tapete la discusión en torno a la viabilidad del modelo económico actual para sostener la vida humana y la vida del planeta. La llamada ecología profunda planteó la necesidad tanto de transformar el modelo económico que pone en peligro la sustentabilidad de la especie, así como la sustitución del antropocentrismo por el *biocentrismo*, donde el centro del derecho y la economía no sea el ser humano únicamente, sino la vida en general. Valga aquí un paréntesis, los contornos de esta transformación todavía no aparecen de manera clara y lo que sí se vislumbra es que no va a ser pacífica.

En definitiva se hace necesario construir un marco teórico y jurídico suficiente que explique esta transformación fundamental. Pues, en la actualidad las nociones sobre la naturaleza vienen de la consideración de la misma como objeto no como sujeto. Desde esa perspectiva, la explotación y hasta la eliminación de la naturaleza está justificado jurídicamente. Pero si reconocemos a la misma como sujeto habría que establecer el equilibrio entre sus derechos y los del ser humano.

### **3.- El cuestionamiento a la racionalidad en el Derecho**

La primera cuestión a abordarse en este punto es la crisis del derecho moderno, para ello nos centraremos en el trabajo de Boaventura de Sousa Santos<sup>19</sup>. El portugués considera que el paradigma de la modernidad se encuentra en transición, lo cual afecta también a sus principales instituciones: entre otras, la ciencia y el derecho. Para ilustrar esa mutación, el sociólogo parte del análisis de la tensión que caracteriza a la relación entre los que él considera los dos pilares fundamentales de la modernidad: el de regulación y el de emancipación. En el primero estarían los principios de estado, mercado y comunidad; y, en el segundo los principios de racionalidad: estético-expresiva (arte y literatura), cognitivo-instrumental (ciencia y tecnología) y moral-práctica (ética y ley).

Los principios de la regulación estabilizan expectativas en torno a lo dado, y los de la emancipación desestabilizan el horizonte de las expectativas en torno a lo deseado. Cada uno de ellos y sus componentes por separado tienden a maximizarse, con lo que fue posible que regulación o emancipación triunfen y a su vez que alguno de los principios internos de cada paradigma lo haga en detrimento de los otros<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> De Sousa Santos, Boaventura. *Derecho y emancipación*. Quito, Corte Constitucional del Ecuador para el período de transición, 2011, pp. 33-60

<sup>20</sup> De Sousa Santos, Boaventura, op. cit., pp. 36 y 37

Lo que sucedió, según Boaventura de Sousa y lo que explica la crisis actual del paradigma de la modernidad, fue que el pilar de la emancipación colapsó en el de la regulación. En el espacio de la emancipación, fue la racionalidad cognitivo-instrumental la que predominó, se puso en hombros de la ciencia y la tecnología la superación de todos los excesos y deficiencias de la modernidad. No obstante, hemos constatado que lejos de lo que se esperaba, la ciencia no siempre es una respuesta adecuada y de hecho no ha podido solucionar los problemas más acuciantes de la humanidad: el hambre, la guerra, la desigualdad y muchas veces ha contribuido a agravar las deficiencias o excesos<sup>21</sup>. Por otra parte, en el pilar de la regulación también se puede identificar con claridad que el principio del mercado subordinó a los demás, con lo que emancipación en lugar de ser el “otro” de la regulación se convirtió en su “doble”<sup>22</sup>.

En este marco, la naturaleza y los propios seres humanos son susceptibles de explotación en cuanto son considerados medios para el logro de ciertos fines. Esta racionalidad se ha evidenciado de manera contundente en lo que Vandana Shiva denomina las tres grandes oleadas globalizadoras, la primera llevada a cabo por la colonización de América, África y Asia por las potencias europeas, la segunda por la imposición de la idea de desarrollo durante la época poscolonial en las últimas cinco décadas y, por la era del libre comercio de los últimos años. Desde esta postura, tanto pueblos no europeos como naturaleza compartirían el espacio de lo salvaje, lo irracional, lo peligroso que debía ser dominado y homogeneizado<sup>23</sup>.

Ahora bien, esto en el campo del derecho ha tenido su propio correlato. Tres parecen ser los elementos más importantes que se constituyen los principios centrales de este derecho. En primer lugar una contraposición inicial, el derecho moderno se configuró por la concurrencia de una ideología racionalista que lo considera como ordenado, sistemático y cierto, en el que la lógica es la forma principal de relación de las normas; y una ideología voluntarista que piensa el derecho como el resultado de una voluntad soberana (rey, pueblo, parlamento) y desde ese punto de vista, temporal y espacialmente situado<sup>24</sup>.

En segundo lugar, la lucha contra el antiguo régimen, en los albores de la modernidad, hizo que la burguesía y la ideología que pretendía imponerse, recurriera al derecho natural racional para fundamentar su arribo al poder, en la noción de derechos innatos al ser humano, sobre todo la vida, la libertad y la propiedad. Ahora bien, una vez en el poder, no tardaron en abandonar el naturalismo racional y abrazar el

---

<sup>21</sup> De Sousa Santos, Boaventura, *Derecho y emancipación*, op. cit., p. 43

<sup>22</sup> De Sousa Santos, Boaventura, op. cit., p. 46

<sup>23</sup> Shiva, Vandana. *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y el conocimiento*. Barcelona, 2001, Icaria editorial, p. 127 y 128

<sup>24</sup> Tarello, Giovanni. *Cultura jurídica y política del derecho*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 41-43

voluntarismo sustentado en los códigos que a su tiempo convirtieron en leyes los derechos de la libertad<sup>25</sup>.

Por último, la influencia del positivismo como epistemología. En un contexto en el que existían importantes dudas sobre la cientificidad del derecho, el positivismo, a través de la racionalización formal, logra –en teoría- separar al derecho del poder y la moral. Esta búsqueda de fundamentos científicos para el derecho, supuso sin embargo una reducción del mismo exclusivamente a normas y sanciones, desvinculándole de la sociedad<sup>26</sup>.

Desde una perspectiva filosófica Horkheimer explica que dos concepciones de la razón como objetiva y subjetiva pervivieron desde la antigüedad y solo con la llegada de la modernidad y sobre todo de la industrialización termina imponiéndose esta última en una versión pragmática. Es necesario distinguir entre estas dos formas de razón para intentar posteriormente explicar su transformación. Para él, la noción de razón objetiva se “afirmaba (en) la existencia de la razón como fuerza contenida no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo: en las relaciones entre los hombres y entre las clases sociales, en instituciones sociales, en la naturaleza y sus manifestaciones” hombre y sus fines estaban contenidos en este sistema, pero además, servía de estándar para pensamientos y acciones humanas. Este concepto no excluía a la razón subjetiva, la consideraba una parte de la estructura, pero siempre imperfecta, incapaz de captarla en su totalidad. La segunda forma de entender la razón es desde una concepción subjetiva, “como una capacidad subjetiva del intelecto”, en este punto la racionalidad humana se convierte en la “capacidad de calcular probabilidades y de adecuar así los medios correctos a un fin dado” es decir, esta forma de entender la razón instrumentaliza los objetos y conceptos, pues, éstos son relevantes solo en cuanto a su relación con el fin y no por sí mismos, el pensamiento entonces sirve o está instrumentalizado hacia algo.

Horkheimer afirma que con la llegada de la industrialización y del individualismo se imponen la concepción subjetiva de la razón<sup>27</sup>, es decir, la versión que la considera como una característica del intelecto humano, entendida como la posibilidad de calcular medios hacia un fin o fines dados y la idea del interés particular como máxima reguladora del actuar humano y social. Así las cosas, la racionalidad se convertirá en un instrumento para maximizar el interés individual mediante el cálculo de medios y fines<sup>28</sup>, llevando a la “mercantilización de todas las cosas”. Esta forma de concebir la

---

<sup>25</sup> Fioravanti, Mauricio. *Derechos Fundamentales. Apuntes de historia de las Constituciones*. Madrid, Editorial Trotta, 1996, pp. 35-40

<sup>26</sup> Grossi, Paolo. *Mitología Jurídica de la Modernidad*. Madrid, editorial Trotta, 2003, pp. 48-49

<sup>27</sup> En contraposición a una concepción objetiva de la razón “afirmaba (en) la existencia de la razón como fuerza contenida no sólo en la conciencia individual, sino también en el mundo objetivo: en las relaciones entre los hombres y entre las clases sociales, en instituciones sociales, en la naturaleza y sus manifestaciones” hombre y sus fines estaban contenidos en este sistema, pero además, servía de estándar para pensamientos y acciones humanas. Max Horkheimer. *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969.

<sup>28</sup> Horkheimer, Max, op. cit., pp. 16-68

razón –en palabras de Marcuse- altera la base de la dominación transformando la dependencia personal (al dueño de la tierra, al esclavista, etc.) en dependencia al “orden de las cosas” (leyes del mercado, mercado, etc.)<sup>29</sup>.

El problema frente a esta situación es que todo se relativiza y ningún fin, así como ningún medio, es válido en sí mismo, se han vaciado de su contenido y no dejan de ser más que en palabras de Horkheimer “meros envoltorios formales”, la razón así concebida habría renunciado inclusive –y en tanto relativa- a regular las decisiones y actos de los seres humanos.

En esa medida, podríamos sostener que la racionalidad occidental se sustenta en tres pilares: la subjetividad individual lo que desaparece del horizonte la relación con los otros sujetos y con la naturaleza; la reducción a medios de todo lo que esté fuera del sujeto, incluidos por supuesto los otros seres humanos y la naturaleza; y, por último el relativismo, vaciando de sustancia la noción y contenido de razón y disminuyendo su potencialidad a mera forma.

En este contexto, nos preguntamos cómo el derecho propio, el Sumak Kawsay y la consideración de la naturaleza como sujeto de derechos cuestionan la forma clásica de entender la racionalidad.

- Respecto del asunto del derecho propio habíamos dicho que el problema central se da en una supuesta tensión con la concepción occidental de derechos humanos.

La fundamentación de los derechos humanos es su pretensión de universalidad, lo que topa con una realidad en la que la diversidad cultural es la norma, más aún cuando las declaraciones y normas de derechos humanos se insertan en contextos específicos en los que deben aplicarse.

El colonialismo ha aducido siempre una pretendida universalidad de los valores que defiende lo que justifica su expansión a otros lugares, al mismo tiempo y como respuesta a tal concepción las culturas dominadas, en cambio han argumentado que los valores deben ser contextualizados culturalmente y que lo que pretendía ser universal no es más que propio de una determinada cultura que pretende a través de la ideología expandir sus valores<sup>30</sup>.

Por otro lado, el relativismo cultural radical incurre en una contradicción pues le resulta imposible argumentar a favor de la tolerancia siendo que, si los valores son propios de cada cultura, bien podría cualquiera de ellas incluir entre sus criterios morales, la universalización de valores discriminatorios<sup>31</sup>. Algo similar ocurre con el

---

<sup>29</sup> Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*. Barcelona, Planeta Agostini, 1993, p. 171

<sup>30</sup> Villoro, Luis. “Sobre relativismo cultural y universalismo ético. En torno a ideas de Ernesto Garzón Valdez” en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/sobre-relativismo-cultural-y-universalismo-tico-en-torno-a-ideas-de-ernesto-garzn->, (visitado 5/05/2013), p. 171

<sup>31</sup> Villoro, Luis, op. cit., p. 172

universalismo, la hipótesis de la existencia de valores universales con independencia de la cultura, parte del supuesto de que es posible conocer algo sin tener acceso o conocimiento de las condiciones (cultura) que hicieron posible ese conocimiento. Es decir, presupone que es posible el conocimiento de algo producido en una cultura determinada sin compartir la “comunidad epistémica”<sup>32</sup> “para la cual ese conocimiento está justificado en razones incontrovertibles”<sup>33</sup>.

Cada cultura construye su “figura del mundo” y es de esperarse que cuando entra en contacto con otra, lo primero que haga es intentar reducir la otra cultura a sus propias categorías que conforman su mundo. Parece inevitable. Este proceso reduce al otro a un objeto juzgado bajo nuestras creencias, conceptos y valores, pero es posible ir más allá, dar el segundo paso, al intentar comprender la “figura del mundo” del otro, desde sus propias creencias, conceptos y valores, considerándolo no un objeto sino un sujeto. Sin embargo, esto no significa que se debe compartir necesariamente su cultura, se puede no hacerlo<sup>34</sup>. Nuestras obligaciones frente a las otras culturas nacen de nuestra propia cultura, por lo que no podemos obligar a los demás a compartirlas.

Ahora bien, Luis Villoro propone la superación de este problema considerando los siguientes puntos: 1) los valores solo son “reconocidos y realizados” en una cultura particular; 2) una cultura incluye tanto los valores consensuados (vigentes) como la proyección de valores disruptivos de la moral vigente; 3) la comunicación entre culturas supone unas condiciones de “racionalidad universal” de carácter formal que permita precisamente la comunicación entre ellas; 4) la comunicación hace posible el reconocimiento de valores transculturales<sup>35</sup>.

Sin embargo, para comprender otra cultura y que ésta a su vez entienda la nuestra, exige que entre ambas existan algunos elementos comunes que permitan ponerse de acuerdo, al menos en el método a ser utilizado para llegar a un consenso. Este es precisamente el problema, si hablamos de culturas diferentes ¿Es eso posible?<sup>36</sup>.

Tratándose de culturas distintas esa base debe ser transcultural, toda cultura tiene lo que podrían llamarse razones que justifican sus creencias, para Luis Villoro esa racionalidad es de tres tipos: teórica-instrumental que explica la realidad; práctica-normativa que regula nuestra conducta conforme al bien común; y, racionalidad valorativa que orienta y da sentido a la vida<sup>37</sup>. Pero, estas racionalidades son propias de cada cultura, por lo que la comunicación entre ellas no depende del contenido de los valores, creencias, conceptos, sino de su existencia en cada cultura, cada una valorará su importancia conforme al cumplimiento de sus funciones propias.

---

<sup>32</sup> Por comunidad epistémica entendemos las condiciones compartidas por una comunidad, que le permiten consensuar las razones para juzgar ciertos actos como incontrovertibles o no.

<sup>33</sup> Villoro, Luis. “Sobre relativismo...” op. cit., p. 173

<sup>34</sup> Villoro, Luis. “Sobre relativismo...” Op. cit., p. 174

<sup>35</sup> Villoro, Luis. op. cit., p. 173

<sup>36</sup> Villoro, Luis. op. cit., pp. 174-175

<sup>37</sup> Villoro, Luis. op. cit., p. 176

Como bien hace notar Luis Villoro la posibilidad de éxito para el consenso dependerá de la racionalidad de la que se trate, no es lo mismo discutir el valor de las creencias sobre el mundo (realidad) o sobre la eficacia de nuestras acciones para conseguir un fin (racionalidad instrumental), que sobre las cuestiones normativas (bien común) o axiológicas, el consenso en este segundo y tercer punto suele ser más complejo. Sin embargo las condiciones formales del diálogo pueden permitir su intercambio y tal vez un consenso, claro está para eso los intervinientes deben actuar sin coacciones<sup>38</sup>.

La primera cuestión a tomar en cuenta es precisamente que una cultura no es homogénea y que en ella siempre conviven tanto la moral positiva (la de la mayoría) como la moral crítica (aquella de las minorías que contradicen el poder) por tanto, en una cultura siempre existe tensión entre valores mayoritarios y minoritarios, en el marco de los principios básicos de esa misma cultura. La moral de una cultura está en constante crisis, así como en constante transformación. Cuando entra en contacto con otra cultura además de cuestionamientos internos se unirán factores externos que pueden significar bien un repensar la cultura propia o su desaparición. El camino elegido dependerá de que se deje en manos de los propios integrantes de la cultura la construcción de su destino sin coacción<sup>39</sup>.

El problema se hace aún más grave cuando se trata de comunidades minoritarias viviendo en países democráticos, en este punto, vale tener en cuenta que el pacto por el cual ese Estado tiene las instituciones que tiene, se hizo, por lo general, de espaldas a los grupos minoritarios, es decir, el mismo origen estuvo viciado por falta de consenso, lo adecuado sería ir reformulando ese acuerdo para que participen en la decisión sobre su destino los otros grupos.

Entonces, la cultura desde la filosofía intercultural, debe definirse en el diálogo o polígono entre todas las culturas involucradas, en este punto tiene mucho en común con la ética discursiva de Apel o de Habermas, sin embargo, como ya se dijo en algún momento, para ésta última el diálogo se supone sin coacción en igualdad de condiciones, supuesto ideal que no ocurre en la realidad, por esto mismo desde la filosofía intercultural se propone que la filosofía se haga tomando en cuenta los desniveles fácticos entre culturas. Este punto todavía está sin resolver pues requeriría algún *tertium* imparcial o algún procedimiento que impida la influencia de la diferencia de poderes.

En los hechos, toda cultura se ha construido de esta manera, no existen culturas puras, sino que se han formado ya sea con la imposición-resistencia de valores ajenos y propios, o con el diálogo más horizontal. Así la llamada cultura andina incluye no solo lo pre incaico, lo incaico, sino también la colonia, occidente, etc., cada una de ellas sobrepuesta con más o menos violencia.

---

<sup>38</sup> Villoro, Luis. op. cit., pp. 176-177

<sup>39</sup> Villoro, Luis. "Sobre el relativismo..." op. cit., pp. 178-180

- Respecto del Sumak Kawsay habíamos dicho que cuestiona tanto la racionalidad económica como la política, criticando el sistema económico capitalista y el colonialismo.

El Sumak Kawsay se entendería entonces como fundamento y fin de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales en cuanto a través de ellos se busca la igualdad y equidad y, como superación de la colonialidad en la búsqueda de una sociedad más relacional, responsable y respetuosa de las diferencias.

Partimos entonces de algunas elaboraciones de la crítica postmarxista de Immanuel Wallerstein y Oswaldo Sunkel, estos autores consideran al capitalismo en crisis, en una tan profunda que necesariamente estamos –dicen- en un momento de configuración de un nuevo sistema. Para entender la situación es necesario remitirnos a las ideas principales de los autores.

Empezaremos por la noción del capitalismo como sistema-mundo. El sistema mundo capitalista es un sistema histórico de intercambio desigual, caracterizado por una sola división del trabajo y múltiples sistemas culturales. Este sistema se configuraría desde el siglo XVI y actualmente es el que predomina alrededor del mundo. La característica principal de éste es la transferencia de recursos desde la periferia y semiperiferia (países pobres) al centro (países desarrollados) con lo cual el bienestar de los segundos se basa en la explotación de los primeros<sup>40</sup>. La estrategia principal utilizada para lograr este fin es las reubicaciones masivas de ciertos procesos de producción, por ejemplo la producción de materia prima, la maquila, etc.

Para Wallerstein varios elementos configuraron el sistema mundo capitalista, en primer lugar se fortalecieron los estados nacionales con el fin de que puedan actuar a nivel internacional imponiendo a los estados periféricos especializaciones en aquellas actividades menos remuneradas con lo que debían mantener unidades de producción domésticas que permitieron a las empresas (extranjeras) pagar salarios menores por las actividades que debían situar en los espacios periféricos, esto se acompañó de la epistemología universalista que eliminó del conocimiento válido aquéllos elementos surgidos desde la periferia, por último, se sustentó en el racismo y el sexismo institucionalizado que jerarquizó los papeles ocupacionales facilitando un código de distribución de la renta justificada en la tradición<sup>41</sup>.

Pero a esta crisis que podríamos llamar económica se aumenta la ecológica, parece ser según advierten los científicos que hemos llegado al umbral de capacidad de la tierra, el calentamiento global es una muestra de ello, el problema además, de que una buena parte del estado de cosas se deba al modelo económico aplicado, está en que quedando pocos espacios naturales los capitalistas no podrán hacer lo que hasta ahora, externalizar los costos ecológicos del proceso productivo, bien traspasándolos al Estado

---

<sup>40</sup> Wallerstein, Immanuel. *El capitalismo histórico*, (Trad. Pilar López) (1era edición 1983). México, Siglo XXI, 1989, p. 22

<sup>41</sup> Wallerstein, Immanuel, op. cit., pp. 46-77

o simplemente no haciéndose cargo de ellos. Deben asumirlos, esto significa una disminución sustancial de sus utilidades<sup>42</sup>.

El Sumak Kawsay en cuanto a lo económico plantea un cambio de paradigma que lleva aparejada al menos cuatro transformaciones sustanciales: el cuestionamiento al contenido clásico de la noción de desarrollo y su matriz productiva basada en el libre mercado, extractivismo y la empresa como única unidad productiva reconocida; en segundo lugar, la consideración del trabajo por sobre el capital y de esta forma la centralidad del ser humano en la actividad económica; en tercer lugar la conversión de la naturaleza en sujeto de derechos y no solamente en un recurso a ser explotado por el capital; y, en cuarto lugar, el fortalecimiento de las garantías de los derechos económicos y sociales.

El modelo de desarrollo fue pensado durante décadas como antropocentrista cuyo único sujeto relevante ha sido el ser humano en detrimento de la naturaleza y economicista atado a las “leyes” de la economía por encima de otras expresiones de la humanidad. El crecimiento económico ha sido la forma de entender el bienestar y esta forma de “entender la realidad” se ha extendido con más o menos fuerza a otras latitudes de aquéllas en donde nació, valiéndose sobre todo de la tecnología presentada como única verdad científica y la ideología del positivismo, esta expansión llevó a homogeneizar en una sola forma la diversidad de la vida atándola a un supuesto “orden objetivo de las cosas”: las leyes del mercado<sup>43</sup>, generando espacios en los que las personas se dividen en productores y consumidores siempre en competencia, reduciendo la ciudadanía a la única dimensión de consumidor. Este objetivo se convirtió en la razón de ser del proceso civilizatorio trasladado hasta los últimos rincones del mundo<sup>44</sup>.

Sin embargo, a pesar de los agresivos y constantes intentos de Europa y Estados Unidos junto con elites nacionales por “desarrollar” las sociedades que desde su perspectiva no lo estaban, el proceso ha demostrado fisuras y deficiencias, principalmente en razón de la pervivencia de formas de organización social y económica diferentes, que no se corresponden con el individuo productor/consumidor, sino que se han constituido en actividades que han permitido la sobrevivencia como el trabajo de autosustento, cuidado humano y el trabajo en el hogar.

Frente a esto se presenta la disyuntiva siguiente, la estructura cultural, montada alrededor de la idea del libre mercado y el consumo, no puede ser reemplazada simplemente por el Estado, convirtiendo al capitalismo de mercado en capitalismo de Estado. Se trata de inaugurar una economía del trabajo, es decir, de apoyar aquellas iniciativas de la población encaminadas al trabajo entendido en sentido amplio y no

---

<sup>42</sup> Wallerstein, Inmanuel, op. cit.

<sup>43</sup> Marcuse, Herbert. *El hombre unidimensional*, op. cit., p.171

<sup>44</sup> Carpio Benalcázar, Patricio. “El Buen Vivir, más allá del desarrollo. La nueva perspectiva Constitucional en Ecuador” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez: *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2009, pp. 115 y ss

solamente al empleo como relación de dependencia<sup>45</sup>; esto es una cuestión de reconocimiento de los denominados casi en sentido peyorativo trabajos “reproductivos”, “informales”, “autosustento” y de rescatar aquéllas prácticas de supervivencia de las comunidades indígenas basadas en la solidaridad como el *randi randi*, la minga, el trueque. Se trata entonces de una economía social que busca desarticular las estructuras de producción del capital tan generalizadas y devoradoras de otras y construir un sector que provea las necesidades con otros valores que desfundamentalicen la propiedad individual a favor de la solidaridad. Hay que priorizar el valor de uso (dado por el uso que de él pueda hacer el ser humano) por sobre el valor de cambio (el que le da el mercado); poner en el centro de la relación a las personas y no al capital.

Sin embargo todos estos elementos podrían no ser más que ilusiones, pues en un contexto en el que con más o menos violencia se ha individualizado al ser humano hasta hacerlo unidimensional, como lo denunciara Marcuse hace ya tiempo, la existencia del ser humano se mide por su capacidad de consumir y aquéllos que no pueden hacerlo son excluidos de la relación social. Hay que reconstruir nuevas relaciones, redimensionar al ser humano, aquí es precisamente donde cobra total relevancia el Sumak Kawsay con los principios de solidaridad, relacionalidad y respeto de la naturaleza.

En este mismo orden de ideas se plantea no solo buscar formas alternativas de desarrollo sino alternativas al mismo, que respeten los pueblos, las culturas y las formas de ser diversas, así como instaure una distinta relación con la naturaleza respetuosa de sus derechos. Esto sería la dimensión colectiva del buen vivir, valores como la comunidad, la solidaridad deben ser rescatados y asumidos.

La organización de la cuestión social inicialmente concebida como el conjunto de problemas surgidos a raíz de la organización industrial del trabajo pronto incluyó otras manifestaciones más allá de la relación trabajo-capital convirtiendo el asunto en uno de participación en el poder o dicho de manera más correcta de relaciones jerarquizadas que excluyeron y desigualaron a grandes grupos de la población. Así se constituye la dimensión de colonialidad de occidente. Boaventura de Sousa sostiene que con la consolidación del capitalismo operada a mediados del siglo XIX, se manifiesta una renovada manera de los sistemas jerarquizados de pertenencia: el sistema de desigualdad y el de exclusión.

En el primer caso estamos frente a un fenómeno básicamente socio-económico en el que “la pertenencia se da por una integración subordinada” es decir su presencia es indispensable para el sistema mismo aunque en un nivel inferior de la escala, en este campo ubica Boaventura a la relación de trabajo; por otro lado tenemos el sistema de exclusión de carácter principalmente cultural y social, que en cambio plantea que quienes están abajo están fuera del sistema<sup>46</sup>, es decir la presencia del excluido no es

---

<sup>45</sup> Harnecker, Martha. “El nuevo modelo económico del socialismo del siglo XXI. Algunos elementos para la discusión” en Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo SENPLADES: *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay*, Quito, SENPLADES, 2010, pp. 77 y ss.

<sup>46</sup> De Sousa Santos, Boaventura. “Desigualdad, exclusión y globalización: hacia la construcción multicultural de la igualdad y la diferencia” en Danilo Caicedo Tapia y Angélica Porras Velasco (Comp):

necesaria para la supervivencia del sistema. Además reconoce una categoría intermedia en la que están el sexismo y el racismo que comparten elementos de ambos sistemas.

Estos problemas, pero también las innovaciones sociales poco se han reflejado en el Derecho, como sostiene Boaventura de Sousa, las razones que explican esta situación tienen que ver con nuevas formas de colonialismo que se manifiestan sobre todo en que los aparatos teórico-ideológicos que estudian la realidad pero también la transformación social, son elaborados en el Norte desconociendo o subestimando las aportaciones del sur<sup>47</sup>.

- Respecto del reconocimiento de los derechos de la naturaleza consideramos plantea un cuestionamiento a la racionalidad instrumental occidental.

El tema de los derechos de la naturaleza, a diferencia de lo que podría pensarse, ha recibido una amplia atención desde hace mucho tiempo, aunque los enfoques en cada caso han sido diferentes se cuenta con una profusa bibliografía sobre el tema, precisamente uno de los retos es sistematizarla.

Un primer esfuerzo en ese ámbito es el trabajo desarrollado por Raúl Zaffaroni en el texto ya referido. De lo presentado por Zaffaroni podríamos distinguir tres grandes corrientes a lo largo de la historia del pensamiento occidental: la de los animalistas, el ecologismo jurídico a través del derecho ambiental y la ecología profunda.

Los derechos de los animales tienen ya tiempo en el derecho, los animales pasaron de ser considerados “máquinas sin alma” a seres sensibles al dolor y luego en posibles participantes de un nuevo contrato natural<sup>48</sup>.

El surgimiento del derecho ambiental intentó equilibrar la acción humana con la naturaleza, no porque se reconociera derechos intrínsecos en ella sino porque su extinción y destrucción repercutía también en la existencia de los seres humanos. En ese sentido lo que se protege es un derecho del ser humano a un medio ambiente sano. En esta perspectiva resulta bastante difícil argumentar a favor de los derechos de los no humanos<sup>49</sup>.

Por último, en la relación de Zaffaroni, aparece la ecología profunda, esta corriente más bien construida desde los científicos naturales, plantea que la naturaleza tiene derechos al margen del ser humano e independientemente del valor que este le atribuya<sup>50</sup>.

---

*Igualdad y no discriminación. El reto de la diversidad*, Quito, Ministerio de Derechos Humanos y Justicia, 2010, pp. 4-5

<sup>47</sup> De Sousa Santos, Boaventura: *Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad*, documento entregado en los debates de la Asamblea Constituyente de Montecristi, Manta, marzo de 2008

<sup>48</sup> Zaffaroni, Raúl. “La naturaleza como persona. Pachamama y Gaia”, op. cit., p. 30-56

<sup>49</sup> Zaffaroni, Raúl, op. cit., pp. 63-65

<sup>50</sup> Zaffaroni, Raúl, op. cit., pp. 67-74

A estos aportes del maestro argentino tienen que sumarse algunos otros desarrollados por la misma ecología profunda como la de Arturo Escobar que analiza las interrelaciones entre naturaleza, economía y cultura.

Así mismo es importante mencionar una línea que va cobrando fuerza que deriva de la economía, ahí tenemos principalmente a Eduardo Gudynas, Alberto Acosta, Edgardo Lander, entre otros, que se han preocupado por denunciar el peligro que para la naturaleza y para sus derechos significa mantener un modelo de desarrollo como el actual basado en el consumismo y el extractivismo, su principal propuesta plantea un cambio de matriz productiva y un abandono de la noción de desarrollo o la construcción de una diferente que integre tanto los derechos de las personas como los de la naturaleza<sup>51</sup>.

Hasta ahora la naturaleza ha sido vista como objeto de propiedad, un factor más de la producción sobre el cual, según el régimen legal vigente, estaba autorizado la destrucción, la depredación<sup>52</sup> y en el mejor de los casos la reparación en torno al daño producido en contra de las personas que vivían o estaban relacionadas con el espacio que fue dañado. Es decir, la naturaleza no se percibe más que un lugar para el ser humano y a su servicio, un recurso que como tal debe ser cuidado pero solo en la medida en que es funcional, se lo puede utilizar. El modelo económico imperante no solo que ha degradado el ambiente sino también las formas culturales que han cultivado o mantenido una forma diferente de integrarse y asociarse con la naturaleza, subvalora la diversidad cultural y desconoce al otro, mientras “privilegia el modo de producción y un estilo de vida insustentables que se han vuelto hegemónicos en el proceso de civilización”<sup>53</sup>.

El modelo industrial fundamentado en la dominación de la naturaleza, en la identificación de la riqueza con la acumulación y el consumo de bienes materiales y las expectativas de crecimiento ilimitado se ha demostrado imposible, al menos para todos. La sociedad del consumo y la acumulación capitalista ha sobrepasado ya el límite de explotación de la tierra, llegando necesariamente a la reducción de los recursos de los pobres<sup>54</sup>.

Parece como sustancial acudir al Sumak Kawsay, que piensa al ser humano de manera relacional, no solo con otros seres humanos sino también con su entorno. Desde esta cosmovisión, la vida y la energía son atributos de todas las cosas y no

---

<sup>51</sup> Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (Comp). *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*. Quito, Abya Yala, 2009; Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp). *El buen vivir. Una vía para el desarrollo ahora*. Quito, Abya Yala, 2009

<sup>52</sup> Acosta, Alberto.: “Los grandes cambios requieren de esfuerzos audaces. A manera de prólogo” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez: *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2009, pp. 18-19

<sup>53</sup> Elizalde Hevia, Antonio. “Derechos de la Naturaleza. ¿problema jurídico o problema de supervivencia colectiva?”, en Alberto Acosta y Esperanza Martínez: *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2009, pp. 66-67

<sup>54</sup> Lander, Edgardo. “Hacia otra noción de riqueza” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez: *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2009, pp 31-32

exclusivamente de las personas, precisamente por eso, el equilibrio y la armonía entre ellas, los animales, las plantas y las cosas son la base del mundo<sup>55</sup>. Cualquier desequilibrio en la esfera de la naturaleza o el entorno afecta a todo incluyendo a los seres humanos.

Esto supone varios problemas jurídicos, el primero la consideración de la naturaleza como sujeto de derechos, pues según lo sostiene Mario Melo “no es una simple cosa sujeta a propiedad. En (sic) un sujeto con existencia más real y concreta que las “personas jurídicas”, asociaciones de capitales con existencia ficticia a las que sí hemos reconocido derechos”<sup>56</sup>.

La relacionalidad con la naturaleza constituye el abandono de la idea de ella simplemente como un factor de producción y el inicio de la construcción del camino para dejar atrás el modelo extractivista, que ha marcado el modelo de países como el Ecuador desde sus inicios como República y quizás más atrás. Esto que para algunos podría ser una “novelería” demuestra su profunda relevancia si tomamos en cuenta que la destrucción de la naturaleza que trae aparejado el sistema de producción capitalista actual pone en duda la permanencia de la misma especie humana en el planeta.

Sin embargo, cualquier cambio profundo no es inmediato, y menos aún, haciendo tabla rasa del pasado, por más inadecuado que este haya sido, esto nos pone frente al dilema de los pasos a seguirse, siendo que ahora mismo la naturaleza es percibida enteramente una cosa susceptible de explotación con muy pocos límites, entonces, como sostiene Gudynas es menester: “generar un balance entre los usos económicos y la protección del ambiente. Es acompañar los usos económicos a los ritmos de la Naturaleza, igualar los ritmos de extracción a la cadencia de regeneración de la vida”<sup>57</sup>. En definitiva en la edificación del respeto a la naturaleza y de su constitución efectiva como sujeto de derechos se requiere en cada momento encontrar una armonía entre las necesidades de los seres humanos y las propias de la naturaleza.

La naturaleza, el entorno, no es exclusivamente capital natural, es el espacio donde todo se desarrolla, es el marco de la vida y como tal debe ser tratada, para eso son de vital importancia los aportes de los conocimientos y formas de vivir ancestrales, de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas y otros pueblos.

---

<sup>55</sup> Vega, Nina Pacari “Naturaleza y territorio desde una mirada de los pueblos indígenas” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2009, pp. 31 y ss.

<sup>56</sup> Melo, Mario. “Los derechos de la Naturaleza en la nueva Constitución ecuatoriana” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez: *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2009, pp. 53

<sup>57</sup> Gudynas, Eduardo. “Seis puntos clave en ambiente y desarrollo” en Alberto Acosta y Esperanza M Martínez: *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2009, p. 46

## 4.- Elementos para una Filosofía del derecho andina

### 4.1.- La racionalidad andina

La filosofía intercultural propone no la superación de la racionalidad o su obsolescencia como lo hace el postmodernismo, sino la existencia de distintas modernidades, todas ellas con su propia racionalidad. Entonces podríamos hablar de una racionalidad andina.

Lo primero que hay que justificar es por qué recurrir a este término, netamente occidental, para hablar de la cultura andina que se supone diferente, cabe aclarar, siguiendo a Estermann, que cuando nos referimos a racionalidad, entendemos por ella a una forma de entender el mundo, un paradigma en el sentido de Kuhn, por tanto, no incluye solo las cuestiones asociadas o derivadas de la razón, puede encerrar también asuntos que le son francamente extraños como la racionalidad del mito o la fe. En este trabajo utilizamos el término racionalidad como la forma de “ubicarse en el mundo”<sup>58</sup>.

Si la racionalidad es la forma de ubicarse en el mundo, para ello hay un medio elegido, ese medio en occidente es el logos, el concepto, la representación, la tecnología. En el caso andino es el símbolo, lo sacro. La realidad se hace presente en forma simbólica de allí la importancia de la religiosidad, el baile y los mitos. El ser humano, *runa*<sup>59</sup>, se relaciona con la realidad de manera ceremonial y ritual, esto se ve de manera clara cuando se utilizan las alucinaciones a partir del uso de drogas (ayahuasca, san pedro, etc.) para identificar una enfermedad o decidir las acciones de la comunidad, a través de los “curanderos” en la región andina o los “chamanes” en la región amazónica.

El *runa* andino no <representa> el mundo, lo conoce vitalmente. Es muy conocida la importancia que las comunidades indígenas les atribuyen a las fiestas, a la celebración y al baile. Resulta común por ejemplo, que en varias comunidades se prepare durante todo el año las fiestas del *Inti raymi* o del *Coya raymi*<sup>60</sup>, aunque mezcladas con las celebraciones del Corpus Cristi, San Antonio, y otras fiestas religiosas. En una entrevista realizada a un comunero indígena se expresa el profundo significado de la celebración, “si se puede, ¡hasta morir bailando!”<sup>61</sup>.

Una vez que hemos establecido el presupuesto desde el cual partir, tratemos de reconstruir en qué consiste esta racionalidad andina.

---

<sup>58</sup> Esterman, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona*, Quito, Abya Yala, 1998, p. 89

<sup>59</sup> La palabra *runa* significa en Kichwa ser humano, sin embargo también se lo utiliza como ser humano andino. Hay que aclarar que el quichua es una lengua ágrafa, cuya ortografía está siendo construida en la actualidad, por lo que, la forma habitual de su uso ha cambiado, por ejemplo antes se decía y escribía *quichua*, ahora se escribe *Kichwa*, pero las dos son válidas.

<sup>60</sup> El Inti Raymi o fiesta del sol se celebra en el solsticio de verano, inicia el 21 de junio y se puede extender hasta agosto. Es el inicio del ciclo andino de vida. El Coya Raymi (Quilla) realizado en septiembre, corresponde al tiempo de plantar y es una fiesta organizada en honor a la luna.

<sup>61</sup> Entrevista a líder indígena otavalo.

El principio fundamental de la llamada filosofía andina es la relacionalidad, antropológicamente hablando, esto significa que el *runa* se define en un conjunto de relaciones con algo, que no necesariamente es su opuesto, sino su complemento, su todo complemento. Ser un individuo, un ente aislado, es nada (un no ser) es una sentencia de muerte<sup>62</sup>. Por ello para varias comunidades indígenas andinas el mayor castigo no es la muerte, es la expulsión de la comunidad, o el rechazo como parte de ella.

La relacionalidad se da en todos los niveles, a nivel macro y micro; además, no sólo antropológicamente, sino vitalmente. El ser humano se encuentra relacionado con otros seres humanos y con otros seres, para los andinos, todas las cosas tienen una fuerza vital, su energía y sus relaciones<sup>63</sup>. La diferencia entre el ser humano y el resto de la naturaleza está en la responsabilidad que tiene con respecto al cuidado de todo, es una especie de guardián.

La relacionalidad en la filosofía indígena no es un segundo estado de entes individuales que además de su existencia individual se relacionan con otros, igualmente individuos, para formar un todo, al contrario la relación es la base, a partir de ella se configuran los entes individuales, pero, cada ente no es aislado sino concreto en una trama de relaciones con otros seres humanos, con las cosas, y con el cosmos. Ningún elemento existe por sí mismo y en sí mismo, por tanto no es que la relacionalidad es un todo absoluto, sino que la realidad es “conjunto de seres y aconteceres interrelacionados”<sup>64</sup>, no puede haber un conocimiento absoluto de algo relacional.

En occidente la captación de la realidad se hace principalmente a través de la vista que mantiene una separación entre el objeto y el sujeto, en cambio, en el área andina el sentido privilegiado es el tacto, que sorteja la diferencia entre objeto y sujeto, pero también se utiliza de manera importante el oído y el olfato. Esto se puede evidenciar en la afectividad y las expresiones de cariño pero también en las formas de relacionarse con la tierra. En una de las entrevistas realizadas al preguntar al entrevistado, que por motivos de salud se encontraba fuera de su comunidad, expresaba que “la tierra me llama”<sup>65</sup> en ese sentido, el *runa* “siente la realidad más que la <conoce> o <piensa>”<sup>66</sup>.

La sabiduría como conjunto de experiencias adquiridas en el tiempo es la que ocupa su lugar, por ello, es común que los sabios sean los viejos de la comunidad, la “sabiduría está en las arrugas de nuestros mayores” expresaba hace unos años un líder indígena de Cayambe. Así por ejemplo, los conocimientos que tienen los indígenas sobre el clima, las cosechas, que son considerados desde la ciencia como empíricos o pre-científicos para ellos son sentidos, vividos directamente, es de tipo cualitativo antes que cuantitativo. Esta supremacía de lo cualitativo sobre lo cuantitativo se puede

---

<sup>62</sup> Estermann, Josef. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de ...*, op. cit., p. 96-97

<sup>63</sup> Vega, Nina Pacari. “Naturaleza y Territorio dese la mirada de los pueblos indígenas” en Acosta, Alberto, et. al. *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Abya Yala, 2009, p. 33

<sup>64</sup> Estermann, Josef. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de...* op. cit., p. 116

<sup>65</sup> Entrevista a lidereza indígena otavalo.

<sup>66</sup> Estermann, Josef. *Filosofía Andina. Estudio intercultural de...* op. cit., p. 102

constatar en la poca importancia que tiene la eficacia en el mundo andino, la insistencia en técnicas de cosecha que no aprovechan al máximo la capacidad productiva de la tierra, o, la posibilidad de pérdidas económicas es asumida como parte de la vida.

Del mismo modo, la puntualidad es algo que carece de sentido para el *runa*. Esto no quiere decir una falta a la palabra o al compromiso, ésta o éste se cumple pero al margen del tiempo pactado<sup>67</sup>. Por eso resulta tan difícil para las comunidades indígenas aceptar los procesos judiciales con sus tiempos fatales y consecuencias definitivas.

El mundo indígena es ante todo una *vivencia* que está conformada por el cruce – *chacanas*- de todos los seres en todos los tiempos y espacios, es decir se caracteriza por la relacionalidad entre el mundo, los otros y el ser. Su explicación por tanto se hunde en la creencia y la racionalización, confluyen los mitos, los sueños, los deseos pero también la verdad, la ética y la acción. Este entramado es el origen de los principios éticos del *runa*<sup>68</sup> que le permiten sentirse parte del micro-macro-cosmos y lo arrojan no solamente a un actuar correctamente, sino a un actuar sacralizado, es decir, a una vivencia ritual y significativa que trasciende en el tiempo y en el espacio de su existencia, pues lo que haga o deje de hacer, repercute en todos los niveles del universo<sup>69</sup>.

Del principio de relacionalidad se derivan otros como el de correspondencia, que se refiere a la a la respuesta armoniosa entre los distintos campos o aspectos de la realidad, se trata de una relación mutua y bidireccional, el nexo entre los acontecimientos no es la causalidad, sino más bien la respuesta<sup>70</sup>.

La correspondencia se manifiesta en la medida en que los diferentes niveles de la vida guardan relación bidireccional de manera armoniosa, es decir, son relaciones de ida y de vuelta pero en diferentes campos, por ejemplo entre lo macro y lo micro, entre lo grande y lo pequeño. Sin embargo, cabe anotar que esta correspondencia no es causal o inferencial sino simbólica, o sea, constituye una presentación sui-géneris de la realidad. De ahí la importancia de los valores de equilibrio y armonía para los indígenas<sup>71</sup>.

En Ecuador esto fue ampliamente estudiado por los antropólogos indigenistas, entre los cuales destaca Andrés Guerrero, quien en sus estudios sobre las comunidades indígenas de Cayambe, confirmaba lo que denominaba la reciprocidad desigual andina, que tenía que ver con la mediación –la respuesta- a una acción determinada siempre mayor no cuantitativamente cuando sí cualitativamente, si alguien tiene más, su contribución debe ser mayor no numéricamente, pero sí en esfuerzo.

---

<sup>67</sup> Para un indígena no urbano no tiene sentido hablar de una cita un día determinado de la semana, su tiempo está establecido conforme el cumplimiento de sus ciclos y tareas, así, si debe ir a una cita en la ciudad, el tiempo se medirá por el término de las lluvias, por el inicio de la siembra, etc.

<sup>68</sup> Palabra kichwa que se puede traducir como “ser humano”

<sup>69</sup> Esterman, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de...* op. cit., pp. 139-189

<sup>70</sup> Esterman, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de...* op. cit., p. 125

<sup>71</sup> Vega, Nina Pacari. “Naturaleza y territorio...” op. cit., p. 32

El otro subprincipio es el de la complementariedad, ningún ente tiene una existencia aislada, sino que está en relación con su complemento, pero es justamente eso lo que hace plena la existencia, solamente con el complemento el ente existe, esto contradice el principio lógico occidental de no contradicción, la complementariedad supone la inclusión de los opuestos, esta integración se hace de manera celebrativa, “el ideal andino no es el <extremo>, uno de dos <opuestos>, sino la integración armoniosa de los dos”<sup>72</sup>. Para el *runa* andino los opuestos no son abstracciones sino partes parciales de la realidad. Precisamente de esta condición se ha querido derivar la supuesta violencia o modo conflictivo de vivir del mundo andino, sin embargo, como bien hace notar Estermann, más bien puede tratarse de una respuesta a la agresión cultural sufrida por la conquista y posterior coloniaje y neocoloniaje.

Con respecto al principio de complementariedad, que viene a ser una especie de concreción de los dos principios anteriores, es importante mencionar que en el mundo andino no existe un ser aislado pleno, sino que solo es tal en la medida en que coexiste con su complemento específico, así los pares dicotómicos: verdad y falsedad, vida y muerte, etc., no se excluyen entre sí sino que sólo son inteligibles como *continuum* en la medida en que coexisten integrados en un principio más amplio.

Por último tenemos el subprincipio de la reciprocidad que, en cambio, constituye el principio a nivel ético y pragmático, a cada acto le corresponde otro, pero esto no es propio solo de los humanos, sino que funciona a nivel de cualquier relación, con otros seres humanos, con los animales, con la tierra, con lo divino, etc. Es decir, se genera un deber de comportamiento y de responsabilidad con respecto al otro. En realidad se trata de un dar y recibir de un intercambio que se manifiesta incluso en lo económico a través del trueque. Hay tal reciprocidad entre las cosas y los actos que se trata de una justicia cósmica que restituye las relaciones armoniosas y equilibradas.

La reciprocidad se manifiesta en todos los niveles, corresponde en lo macro y lo micro, el cosmos se presenta en cada pequeña cosa o acontecimiento, por esto es común, que una acción equivocada de un integrante de una comunidad se considere como una desestabilización de toda la comunidad y no solo de la víctima, de tal forma que la comunidad entera debe decidir sobre la respuesta a dicha acción, pues el fin es restituir el equilibrio perdido de todo el grupo<sup>73</sup>.

Representa más que una decisión, un deber cósmico derivado de una integralidad del mundo y sus relaciones en las que participa el ser humano, por lo que no solo el principio de reciprocidad funciona frente a otros seres humanos también lo hace frente a la naturaleza y al cosmos, etc.<sup>74</sup>

Como hemos dicho, el mundo indígena está conformado por el cruce –*chacanas*– caracterizado por la relacionalidad entre el mundo, los otros y el ser. La concepción indígena andina comprende al ser no como individuo, sino como *relacional*, algo es en

---

<sup>72</sup> Esterman, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de...* op. cit., p. 129

<sup>73</sup> Entrevista a líder indígena panzaleo.

<sup>74</sup> Esterman, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de ...*, op. cit., pp. 11-135

tanto está en relación con otro algo, lo cual lo lleva a una dependencia y una responsabilidad ante todo lo que lo rodea, de allí los principios fundamentales de lo que llama Esterman: –por denominarlo de alguna manera- “racionalidad andina”, que serían la *Relacionalidad* como principio más importante y derivado de él: la *Complementariedad*, la *Correspondencia* y la *Reciprocidad*<sup>75</sup>. En resumen, el pensar andino es la unión de todos los saberes (míticos, racionales, empíricos, sensitivos, proyectivos, retrospectivos y demás) que cualquier humano occidental percibe, pero que no puede demostrar.

Parece como sustancial acudir al Sumak Kawsay, que piensa al ser humano de manera relacional, no solo con otros seres humanos sino también con su entorno. Cualquier desequilibrio en la esfera de la naturaleza o el entorno afecta a todo incluyendo a los seres humanos.

### **A manera de conclusión**

La filosofía occidental abandonó su forma inicial de Grecia de sabiduría o amor a la sabiduría que integraba tanto el *logos* como el *mythos*, por ciencia y técnica. Esta transformación que empezó en los inicios mismos de la modernidad supuso la sustitución de esa búsqueda sapiencial por la de las primeras causas y razones de las que deducir todo aquello que se puede conocer. Este cambio significó la formación de lo que se llama “verdadera filosofía” y por tanto la degradación de cualquier otra forma de pensamiento que no cumpla con los criterios establecidos. En ese sentido, sólo cierta filosofía, la moderna occidental, es tal, lo demás fue reducido a mera cosmovisión, pensamiento<sup>76</sup>.

Sin embargo, la noción filosofía es mucho más amplia, podemos entender por ella “todo esfuerzo humano para entender el mundo, a través de las grandes preguntas que la humanidad ha formulado; y esto de hecho compete a todos los pueblos, en todas las épocas”<sup>77</sup>.

La filosofía occidental, a pesar de ser deudora de una determinada época y geografía, ha tenido pretensiones de universalidad, con lo que ha incluido de manera jerarquizada todo el pensamiento producido en su periferia, así “una determinada concepción del mundo, surgida en una cultura particular, es concebida y definida como la concepción universalmente válida y verdadera”<sup>78</sup>.

---

<sup>75</sup> Esterman, Josef, op. cit., pp. 11-135

<sup>76</sup> Estermann, Josef. *Filosofía Andina. Estudio...*, op. cit., pp. 13-17

<sup>77</sup> Estermann, Josef, op. cit., p. 17

<sup>78</sup> Estermann, Josef, op. cit. p. 30

Esta filosofía ha sido cuestionada desde el propio seno de occidente así como desde fuera. En el primer caso sobre todo por el posmodernismo<sup>79</sup> y algunas versiones de la teoría crítica y, desde fuera por una filosofía intercultural, aún en construcción.

Si bien con el posmodernismo se ha dado un paso importante en la relativización de la cultura occidental, se lo hace desde las mismas bases epistemológicas, como por ejemplo el valor supremo de la individualidad, la relación con el neoliberalismo, etc. Pero además, al reclamar el mismo valor para todas las expresiones y valores culturales, tienen el mismo peso valores como la discriminación y la tolerancia; los “valores éticos se transforman en estéticos”<sup>80</sup>. Pierde también sentido la crítica frente a la dominación, el colonialismo y la desigualdad. “El mundo entonces se convierte en un espectáculo gigantesco en donde unos pocos (los espectadores postmodernos) disfrutan del estreno <lucha por la sobrevivencia> de la gran mayoría”<sup>81</sup>.

La “filosofía intercultural” comparte con el postmodernismo la crítica a la razón occidental, pero no como un período histórico, sino más bien como una manifestación cultural de una determinada cultura, es decir, la crítica se enfoca al hecho de que una cultura particular pretenda la extensión de sus valores a todo el mundo como si fuese universalmente válida y verdadera. Por otro lado, rechaza los axiomas postmodernos de esteticismo, individualismo, separación objeto/sujeto, la supremacía absoluta del mercado; la filosofía así se entiende como “fenómeno cultural”<sup>82</sup>.

Esta situación exige un replanteamiento del derecho en varios sentidos: el abandono de prácticas de simple traslación o réplica de debates, teorías y normas elaborados en otros contextos como el europeo y estadounidense; un reconocimiento de los derechos propios, especialmente aquellos de los pueblos y nacionalidades; el avance en la concreción de la plurinacionalidad más allá de solo la participación en la distribución del poder; la recuperación de la historia y, la necesidad de incluir el consenso como forma de acercamiento intercultural al derecho<sup>83</sup>.

La superación de las jerarquizaciones y las inferiorizaciones que produjo la modernidad como forma de manifestación del poder en todos los espacios implica además como metodología “aprender con el Sur” es decir, reconocer nuevas prácticas y actores, articular las luchas contra-hegemónicas, valorar la vinculación con el territorio y la tierra, las formas desmercantilizadas de trabajo como las solidarias y cooperativas, y la aceptación de otros saberes<sup>84</sup>.

---

<sup>79</sup> El posmodernismo cuestiona el paradigma de la razón ilustrada, que poco a poco se convirtió en “razón instrumental” y tecnológica, básicamente enfoca sus dardos a los metarelatos, entre los cuales se encuentra el racionalismo ya sea como positivismo, cientificismo, idealismo, historicismo y los semi-racionalismos como la teoría crítica, existencialismo, fenomenológica. “Todos ellos creen en un orden racional del mundo y de la historia que el hombre puede descifrar por medio de la razón”, Estermann, Josef, op. cit. p. 23

<sup>80</sup> Estermann, Josef, op. cit., p. 25

<sup>81</sup> Estermann, Josef, op. cit., p. 26

<sup>82</sup> Estermann, Josef, op. cit. p. 29-36

<sup>83</sup> Estermann, Josef, op. cit.

<sup>84</sup> Estermann, Josef, op. cit.

Esto implicaría una “ecología de saberes” como plantearía Boaventura de Sousa Santos, que iría construyendo sistemas de aprendizaje mutuo, interlegalidad, o híbridos jurídicos<sup>85</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

ABRAMOVICH, Víctor y COURTIS, Christian. “Apuntes sobre la exigibilidad judicial de los derechos sociales” en *La protección judicial de los derechos sociales*. Christian Courtis y Ramiro Avila Santamaría (Edits). Quito, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2009.

ACOSTA, Alberto y MARTÍNEZ, Esperanza (Comp). *El buen vivir. Una vía para el desarrollo ahora*, Quito, Abya Yala, 2009.

ACOSTA, Alberto: “Los grandes cambios requieren de esfuerzos audaces. A manera de prólogo” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez: *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2009

ACOSTA, Alberto y MARTÍNEZ, Esperanza (Comp). *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Abya Yala, 2009.

ACOSTA, Alberto. “Algunos elementos para repensar el desarrollo” en *El Ecuador post petrolero*. Alberto Acosta, et., al. Quito, Acción ecológica, 2000

ALEXY, Robert, *Teoría de los Derechos Fundamentales*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2008

ALEXY, Robert. “Derechos sociales fundamentales” en *Derechos Sociales y Derechos de las minorías*, Miguel Carbonell, Juan Antonio Cruz Parceros y Rodolfo Vázquez (Comps). México, Porrúa/UNAM, 2001.

ALEXY, Robert: *El concepto y la validez del Derecho*, Barcelona, Gedisa Editorial, 2004

BARRACA, Mairal, Javier. *Emmanuel Levinas y la Dignidad Humana, a la luz del acontecimiento antropológico* en [www.redalyc.org/articul.oa?id=93412617005#](http://www.redalyc.org/articul.oa?id=93412617005#) (visitado el 10-06-2013)

BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad Líquida*, México, FCE, 2002

BAUMAN, Zygmunt. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*, Barcelona, Gedisa editorial, 1999

BAUMAN, Zygmunt: *Vida de consumo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007

BOBBIO, Norberto. *El tiempo de los derechos*, Madrid, Editorial Sistema, 1991

BONILLA, Daniel. *Teoría del Derecho y Transplantes Jurídicos*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2009

CAMPOS, Birdat. *Teoría General de los Derechos Humanos*. México, UNAM/III, 1989

CARCOVA, Carlos María. *Las Teorías Jurídicas post positivistas*, Buenos Aires, Lexis Nexis, 2007.

CARPIO, Patricio: “El Buen Vivir, más allá del desarrollo. La nueva perspectiva Constitucional en Ecuador” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez: *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2009

---

<sup>85</sup> De Sousa Santos, Boaventura. “Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”, op. cit., pp. 38 a 40

- CASTRO CID DE, Benito. “El fundamento de los derechos humanos. Reflexiones Incidentales”, en Muguerza Javier y otros. *El fundamento de los Derechos humanos*, Madrid, Editorial Debate, 1989
- CORTINA, Adela. “Pragmática formal y Derechos Humanos”, en Muguerza Javier y otros. *El fundamento de los Derechos humanos*, Madrid, Editorial Debate, 1989
- CHISAGUANO, Silverio. *La población indígena en el Ecuador*, Quito, Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2006
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Derecho y emancipación*. Quito, Corte Constitucional del Ecuador para el período de transición, 2011.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. “Desigualdad, exclusión y globalización: hacia la construcción multicultural de la igualdad y la diferencia” en Danilo Caicedo Tapia y Angélica Porras Velasco (Comp): *Igualdad y no discriminación. El reto de la diversidad*, Quito, Ministerio de Derechos Humanos y Justicia, 2010
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad*, documento entregado en los debates de la Asamblea Constituyente de Montecristi, Manta, marzo de 2008
- ECHEVERRÍA, Julio: “El Estado en la nueva Constitución” en Santiago Andrade et. al (editores): *La nueva Constitución del Ecuador. Estado, derechos e instituciones*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2009, pp. 11-20
- EGAS, Pablo: “La propiedad en la Constitución de 2008” en Santiago Andrade, et. al: *La nueva Constitución del Ecuador. Estado, derechos e instituciones*, Quito, UASB, 2009
- ELIZALDE HEVIA, Antonio: “Derechos de la Naturaleza. ¿problema jurídico o problema de supervivencia colectiva?, en Alberto Acosta y Esperanza Martínez: *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2009.
- ESTERMAN, Josef: *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona*, Quito, Abya Yala, 1998
- FERRAJOLI, Luigi. *Diritti Fondamentali. Un dibattito teorico*, Roma, Editori Laterza, 2002
- FIORAVANTI, Maurizio. *Los Derechos Fundamentales. Apuntes de Historia de las Constituciones*, Madrid, Editorial Trotta, 1996
- GARCIA, Fernando. “No se aloquen, no vayan a carrera de caballos, vayan a carrera de burros: Comunidades de Chimborazo y Chibuleo”, en Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva (Edits). *Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad*, Abya Yala-Fundación Rosa Luxemburgo, 2012, Quito
- GARGARELLA, Roberto. *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Paidós-Ibérica, Barcelona, 1999
- GIMBERNAT, José. “Consideraciones histórico-argumentativas para la fundamentación ética de los Derechos Humanos”, en Muguerza Javier y otros. *El fundamento de los Derechos humanos*, Madrid, Editorial Debate, 1989
- GROSSI, Paolo. *Mitología Jurídica de la Modernidad*, Madrid, Editorial Trotta, 2003
- GUASTINI, Ricardo: *Teoría e Ideología de la Interpretación constitucional*, Madrid, IJ-UNAM/Mínima Trotta, 2008
- GUDYNAS, Eduardo. *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Abya Yala, 2009.
- GUDYNAS, Eduardo: “Seis puntos clave en ambiente y desarrollo” en Alberto Acosta y Esperanza M Martínez: *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2009

- GUERRERO, Andrés. “Una imagen ventrílocua”. El discurso liberal de la <desgraciada raza indígena> a fines del siglo XIX” en Muratorio Blanca (Ed). *Imágenes e imagineros. Representaciones de los Indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Quito, Flasco, 1994
- GUISÁN, Esperanza. “Una justificación utilitarista de los Derechos Humanos” en Muguerza Javier y otros. *El fundamento de los Derechos humanos*, Madrid, Editorial Debate, 1989
- HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y Validez*, Madrid, Editorial Trotta, 2000
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa*, TI, México, Taurus, 2002
- HARNECKER, Martha: “El nuevo modelo económico del socialismo del siglo XXI. Algunos elementos para la discusión” en Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo SENPLADES: *Los nuevos retos de América Latina. Socialismo y Sumak Kawsay*, Quito, Senplades, 2010.
- HORKHEIMER, Max. *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969
- HOUTART, Francois: “Socialismo del siglo XXI. Superar la lógica capitalista” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Compiladores): *Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Abya Yala, 2009
- KENNEDY, Duncan: “La educación legal como preparación para la jerarquía” en Christian Courtis (Comp.): *Desde otra mirada. Textos de teoría crítica del derecho*, Buenos Aires, Eudeba, 2001.
- LANDER, Edgardo: “Hacia otra noción de riqueza” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez: *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2009
- LEÒN, Magdalena: “Cambiar la economía para cambiar la vida. Desafíos de una economía para la vida” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Compiladores): *Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Abya Yala, 2009
- LEVINAS, Emmanuel. *El tiempo y el otro*, Barcelona, Paidós-ICE-UAB, 1993
- LEVINAS, Emmanuel. *Entre nosotros. Ensayos para pensar e otros*, Valencia, Pre-textos, 2001
- LOPEZ, DIEGO. *Teoría Impura del Derecho. La transformación de la Cultura Jurídica latinoamericana*. Bogotá, Universidad de los Andes-Universidad Nacional, 2004.
- MARCUSE, Herbert: *El hombre unidimensional*, México, Editorial Don Bosco, 1993
- MELO, Mario: “Los derechos de la Naturaleza en la nueva Constitución ecuatoriana” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez: *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2009.
- NINO, Carlos. “Sobre los derechos sociales” en *Derechos Sociales y Derechos de las minorías*. Miguel Carbonell, Juan Antonio Cruz Parceró y Rodolfo Vázquez (Comps). México, Porrúa/UNAM, 2001.
- PECES BARBA, Gregorio. “Sobre el fundamento de los derechos humanos. Un problema de Moral y Derecho”, en Muguerza Javier y otros. *El fundamento de los Derechos humanos*, Madrid, Editorial Debate, 1989
- PRIETO SANCHÍS, Luis. “Los derechos sociales y el principio de igualdad sustancial” en *Derechos Sociales y Derechos de las minorías*, Miguel Carbonell, Juan Antonio Cruz Parceró y Rodolfo Vázquez (Comps). México, Porrúa/UNAM, 2001.
- SENPLADES. *Plan Nacional del Buen Vivir 2009-2013*, Quito, SENPLADES, 2009
- SHIVA, Vandana. *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y el conocimiento*, (Trad. Isabel Bermejo) (1era edición 1997, Cambridge), Barcelona, Icaria editorial, 2001.
- TARELLO, Giovanni. *Cultura jurídica y política del derecho*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

- THIEL, Reinold. “Hacia una nueva valoración de la teoría del desarrollo” en *Teoría del desarrollo. Nuevos enfoques y problemas*. Reinold Thiel (edit.). Caracas, Nueva Sociedad, 2001
- TRAVERSO YÉPEZ, Martha. *La identidad nacional en Ecuador. Un acercamiento sicosocial a la construcción nacional*, Quito, Abya Yala, 1998
- TRUJILLO, Julio César. “El Ecuador como Estado plurinacional” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.): *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Quito, Abya Yala, 2009, pp. 63-79
- TRUJILLO, Julio César. “Sociedad civil, Estado y participación” en Santiago Andrade et. al (editores): *La nueva Constitución del Ecuador. Estado, derechos e instituciones*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2009, pp. 21-44
- TRUJILLO, Julio Cesar: *Derecho del Trabajo*, Tomo I y Tomo II, Quito, Editorial Don Bosco, 1973.
- Vega, Nina Pacari. “Naturaleza y Territorio desde la mirada de los pueblos indígenas” en Acosta, Alberto, et. al. *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Abya Yala, 2009
- VEGA, Nina Pacari: “Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez: *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Abya Yala, 2009
- VILLORO, Luis. “Sobre relativismo cultural y universalismo ético. En torno a ideas de Ernesto Garzón Valdez” en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/sobre-relativismo-cultural-y-universalismo-tico-en-torno-a-ideas-de-ernesto-garzn->, (visitado 5/05/2013)
- WALSH, Catherine. “Estado plurinacional e interculturalidad” en Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comp.), *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*, Quito, Abya Yala, 2009
- WALLERSTEIN, Inmanuel. *El capitalismo histórico*, (Trad. Pilar López) (1era edición 1983), México, Siglo XXI, 1989
- ZAFARONI, Raúl. “La pachamama y el humano. ” *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*. Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Comps). Quito, Abya Yala, 2011.
- ZAFFARONI, Raúl. “La naturaleza como persona. Pachamama y Gaia”. *Política, justicia y constitución*. Luis Ávila (Edit). Quito, Corte Constitucional del Ecuador para el período de transición, 2011.
- ZAFFARONI, Raúl. “La naturaleza como persona. Pachamama y Gaia”. *Política, justicia y constitución*. Luis Ávila (Edit). Quito, Corte Constitucional del Ecuador para el período de transición, 2011.
- ZAGREBELSKY, Gustavo: *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*, Madrid, Editorial Trotta, 1995