

# Humanismo intercultural biocentrado: una propuesta desde lo común

## *Intercultural biocentrated humanism: a proposal from the common*

Por DAVID SÁNCHEZ RUBIO  
Universidad de Sevilla

### RESUMEN

*Se propone una posición humanista antro-po-descentrada y no antro-po-céntrica, en la que lo humano siempre está presente en cualquier proceso cultural, pero no solo desde la versión ofrecida por la cultura occidental, que ha sido más mercado-céntrica o estado-céntrica que antropocéntrica por fetichizar sus propias producciones y creaciones. Desde ella se combina constructiva y dialógicamente la defensa de los derechos humanos con posiciones más geo-céntricas o bio-céntricas, que dan prioridad y giran en torno a los derechos de la Naturaleza. Entre ambas hay una simbiosis, una coordinación y unión. Esta interrelación se complementa con una mirada intercultural con la que se defiende y reivindica todo proceso en el que tanto a los seres humanos como a la Naturaleza se les tratan como sujetos a partir de las sociabilidades y relaciones sociales. Lo común es la base de estas tramas sociales con perspectiva intercultural.*

Palabras clave: *humanismo; derechos humanos; derechos de la naturaleza; común; dominación; liberación.*

### ABSTRACT

*A position is proposed an antro-po-decentrated and not anthropocentric position, in which the human is always present, but not only from the version*

*given by Western culture that has been more market-centric or state-centric than anthropo-centric for fetishizing their own productions and creations. From it constructively and dialogically combines. The defense of human rights is combined constructively and dialogically with more geocentric or biocentric positions, which prioritize and revolve around the rights of Nature. There is a symbiosis, a coordination and union between the two. This interrelation is complemented by an intercultural look with which every process is defended and vindicated in which both human beings and Nature are treated as subjects based on sociabilities and social relationships.*

*Keywords: humanism; human rights; rights of nature; common; domination; liberation.*

**SUMARIO:** 1. INTRODUCCIÓN: HUMANISMO ANTROPODESCENTRADO Y ANTIFETICHISTA. – 2. CONTRA UNA HUMANIDAD EXCLUYENTE Y UNA ECONOMÍA CREMATÍSTICA. – 3. VICTIMIZACIONES ENTRE HUMANOS Y DESTRUCCIÓN DE LA NATURALEZA. – 4. LO INTERCULTURAL DESDE LAS SOCIABILIDADES Y LO COMÚN.

**SUMMARY:** 1. INTRODUCTION: ANTHROPODECENTRATED AND ANTI-FETISHIST HUMANISM. – 2. AGAINST AN EXCLUDING HUMANITY AND CHREMATISM ECONOMY. – 3. VICTIMIZATIONS AMONG HUMANS AND A DESTRUCTION OF NATURE. – 4. THE INTERCULTURAL FROM THE SOCIABILITIES AND THE COMMON.

## 1. INTRODUCCIÓN: HUMANISMO ANTROPODESCENTRADO Y ANTIFETICHISTA

En este trabajo intento exponer provisionalmente una propuesta de lo que denomino humanismo antro-po-descentrado y bio-centrado con el que pretendo elucidar y discernir la centralidad de lo humano en el corazón de la Naturaleza como base para el reconocimiento de los derechos. Solo me interesa la Naturaleza en su relación con los seres humanos, porque ella puede prescindir de nosotros y seguir su curso en el momento que dejemos de existir. Si el planeta sobrevive sin la especie humana, continuará su trayectoria reconfigurándose de forma heterogénea y sin echarnos de menos. En cambio, sí me preocupa la existencia de la humanidad y deseo que sea en armonía con la Naturaleza y desde dinámicas incluyentes y no excluyentes, en el sentido de que entre todos podamos construir un mundo en el que quepan muchos mundos, y en donde la totalidad (o la mayoría cualificada) de los terrícolas vivan y puedan vivir en condiciones dignas de existencia y armónicamente con la Naturaleza.

Parto de la premisa y la convicción de que hay un error cuando se habla críticamente de antropocentrismo en la cultura occidental en su trayectoria histórica con la culminación del tránsito a la modernidad y su confluencia con el capitalismo, en el sentido de que se considera al ser humano el centro del mundo natural. Sí creo que es cierto, pero en parte, pues lo humano se caracteriza por su pluralidad y hay muchas versiones y concretizaciones de cómo se puede ser *homo sapiens*. No obstante, solo ha sido una de sus versiones la que ha tratado de hacerse hegemónica y ha intentado mostrarse como la única expresión de lo humano y como centro de todo. Pero no solo eso, la versión de la modernidad propia de la cultura burguesa (con su idiosincrasia competitiva, de autonomía egoísta, colonizadora del planeta, ganadora y mercantilizadora de todas las parcelas de la vida humana, animal y vegetal, heterosexual y desde el modelo del hombre blanco, propietario codicioso, creyente religioso o creyente exclusivo de la racionalidad científica) ha intentado convertirse, pese a ser una parte de los muchos componentes o expresiones que conforman nuestra especie, en el todo de lo que debe entenderse por humanidad, discriminando y marginando a otros colectivos y a otras culturas que también han pertenecido y pertenecen a la rica Babel o babelizada de los *homo sapiens*. Incluso diría algo más, pues en la línea de Franz Hinkelammert, la cultura occidental nunca fue antropocéntrica, porque el ser humano particular y concreto, con nombre y apellidos, en ningún momento fue el centro, ni su referente. Fueron otras cosas u otros entes, en concreto, las producciones y las creaciones culturales creadas por los *sapiens* modernos y occidentales, a las que fue fetichizando e idolatrando por encima de la misma condición humana particular y concreta de la mayoría de su especie con la que se ha ido encontrando, depredando, robando, expropiando y hasta eliminando. Por esta razón, según la época, más que antropocéntrica, fue y es más mercado-céntrica, estado-céntrica, científico-céntrica, tecno-céntrica, fe-céntrica, egocéntrica, capital-céntrica, varón-céntrica...

El antropocentrismo mal dirigido se convierte en un fetichismo hacia una de las creaciones o producciones humanas (institución: el mercado, la propiedad privada, el capital o el Estado; forma de saber o conocimiento: la fe, la razón, la ciencia o una teoría filosófica; o cualquier producto cultural como la tecnología o la idea de patria), que terminan idolatradas por encima de nuestra condición de sujetos relacionales, procesuales, históricos y en permanente cambio, al ser considerados esos objetos producidos y esas objetivaciones culturales como entes superiores. Como contrapartida, lo que propongo no se trata de este antropocentrismo de apariencias, de falsas promesas y de abstracciones, sino de una combinación de las propuestas bio-céntricas y geocéntricas que ponen el punto de mira en la Naturaleza y nos bajan del pedestal, con otras posiciones más *antropodescentradas*, opuestas a narcisismos humanistas abstractizantes propios del

occidente moderno. Creo que una de las claves, como después desarrollaré, se sitúa en el ámbito de las sociabilidades de respeto y de reconocimiento entre nosotros y no en el problema del endiosamiento de aquello que construimos, para que las producciones y creaciones humanas estén en función de nuestras condiciones de vida. Si los seres humanos nos aceptamos y nos respetamos unos a otros, también habrá, como consecuencia, consideración y protección de la Naturaleza y de los animales. Si no nos respetamos entre nosotros, es lógico que tampoco respetemos ni a animales, ni a vegetales ni a la Naturaleza<sup>1</sup>. De todas maneras, considero que no hay oposición entre lo que llamo un humanismo homo-descentrado y las posiciones geocéntricas o bio-centradas que defienden el pilar y el fundamento de la Naturaleza, siendo el ser humano uno más entre todos los miembros de la comunidad de los organismos, seres vivos y los entornos biodiversos en los que moran, adjudicándole el papel de guardián y protector del universo animal y vegetal. De ahí el rótulo que defiendo: humanismo antropro-descentrado en clave intercultural y basado también en el referente de lo ecológico y la armonía con el medioambiente y la Naturaleza. Derechos humanos y derechos de la Naturaleza tienen que ir siempre juntos, en simbiosis y unidos en su defensa y en su práctica<sup>2</sup>. En los próximos apartados lo intentaré explicar y justificar.

## 2. CONTRA UNA HUMANIDAD EXCLUYENTE Y UNA ECONOMÍA CREMATÍSTICA

A continuación, voy a recurrir a dos relatos que me servirán de pretexto para mi propósito de por qué la defensa de los derechos humanos debe ir de la mano de la defensa de los derechos de la Naturaleza: *a)* uno es de Isaac Asimov que aparece en *El sol desnudo*; *b)* el otro es de Ivan Illich, en su descripción de las sensaciones que le provocó su visita a la casa de Gandhi.

*a)* Isaac Asimov explica muy bien en su libro *El sol desnudo*<sup>3</sup>, un posible escenario futurista producido por el avance de las nuevas tecnologías. Describe a Solaria, un planeta poblado por un grupo

---

<sup>1</sup> Ver HINKELAMMERT, F.; *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, San José, Editorial Arlekin, 2007.

<sup>2</sup> Una propuesta intermedia eurocentrada y menos inspirada en el pensamiento de liberación y el pensamiento decolonial, pero con ciertas afinidades a la que yo defiendo, la hace Nuria Belloso en *El debate sobre la tutela institucional: generaciones futuras y derechos de la Naturaleza*, Universidad de Alcalá-Defensor del Pueblo, Madrid, 2018, pp. 149 ss.

<sup>3</sup> ASIMOV, I.; *El sol desnudo*, (Biblioteca de ciencia ficción, n.º 7). Barcelona, Ediciones Orbis, 1985.

minoritario de humanos rodeados de robots, *cyborg* y replicantes que se encargan del mantenimiento de las extensas haciendas y las kilométricas propiedades. La paradoja que muestra la obra se refleja en el hecho de que los pocos seres humanos que habitan en Solaria, pese al avance de las innovaciones científicas, viven aislados unos de otros, debido a que cada uno mora solo en extensiones territoriales de millones de hectáreas gestionadas por las máquinas. La mayoría de las haciendas son de 20 mil kilómetros cuadrados y la más grande es de 500 mil. Un solariano se enorgullece de no encontrarse con su vecino.

Además, la estructura de esa sociedad es parecida, como los propios solarianos afirman, a la de Esparta, pero la elite que gobierna y vive sola ha logrado impedir la migración, estando el planeta casi despoblado. No tienen esclavos, porque sus ilotas son las máquinas. De esta manera, como aristócratas que se sitúan en la cumbre de la pirámide de poder, evitan las revoluciones sociales a las que consideran las desdichas de la historia humana, ya que los robots no sufren como humanos desposeídos y explotados. Tampoco existe el contacto corporal entre ellos, sienten asco por el aliento y les resulta hasta repulsivo. La comunicación es toda virtual. La convivencia solo se da con los robots que la ciencia avanzada y modernizadora les proporciona.

Dos interpretaciones deduzco de la lectura sobre los solarianos. Por un lado, la frialdad y la insolidaridad normalizada que tienen hacia el extranjero y por el no solariano. Si lo proyectamos sobre nuestro mundo actual, nos encontramos con que cada vez más, estamos embargados y alucinados por los beneficios de las nuevas tecnologías y las TIC, pero ignoramos sus consecuencias perversas y negativas sobre nuestra existencia. Como en Solaria, la realidad virtual y digital nos aísla y nos vuelve egoístas bajo una aparente sensación de comunicación total a través de las redes sociales. Y las jerarquías y las exclusiones se incrementan, siendo cada vez mayor la brecha entre privilegiados y excluidos. Perdemos la capacidad de movilizarnos en la calle porque todo puede hacerse desde el salón, la habitación o el cuarto de baño de nuestras casas. A los que quedan fuera del mundo digital y tecnológico se les excluye, ignora, discrimina y margina. Incluso pasan a ser potenciales amenazas sobre las que incrementar nuestras fobias por ser fuente de peligro, sospecha y recelo. Asimismo, nuestra intimidad queda desprotegida por la continua amenaza de invasión de nuestros datos personales y el control conductual de nuestro destino<sup>4</sup>. Cada vez más nos vamos exponiendo virtualmente al capitalismo de la vigilancia con sus repercusiones en el mundo real.

La segunda lectura guarda más relación con el medio ambiente y la Naturaleza. Releyendo este pasaje de *El sol desnudo*, me preguntaba qué sucedería si en esa sociedad excluyente que impide la entrada de

---

<sup>4</sup> Ver ZUBOFF, S.; *La era del capitalismo de la vigilancia*, Barcelona, Paidós, 2020.

gente de fuera, viviera en unas condiciones de total respeto por la biodiversidad del planeta y en plena armonía con su Naturaleza ¿sería legítimo crear una sociedad futura en esas condiciones de inclusión para unos pocos privilegiados y de exclusión del resto de humanos? Mi respuesta es que se puede construir una sociedad racista, xenófoba, machista y antropofóbica partidaria de que la mitad o dos tercios de la Humanidad deba desaparecer, para que la otra mitad o unos pocos puedan vivir en condiciones seguras y con plenas garantías sometiendo a otros o a otras a su voluntad. Pero ¿sería eso ético y defendible desde el punto de vista sensible por los derechos humanos y por la defensa de todo lo humano en su pluralidad y diferencia? Aquí anticipo el conflicto entre una postura antro-po-elitista y otra antropocentrada no abstracta, sesgada, cerrada y discriminatoria, sino abierta, equitativamente distribuida, ubicada, personalizada e incluyente.

b) En el siguiente relato, Ivan Illich narra sus experiencias cuando visitó la casa de Gandhi, y esta historia tiene mucho que ver con la capacidad que posee el ser humano de significar el espacio en el que habita; también con el mantenimiento de las condiciones de existencia desde la sencillez, la hospitalidad, la corporalidad humana; y con su pérdida de referente en tanto protagonista y destinatario, a través de las mediaciones humanas que crea, como es el caso particular de la cultura de producción acumulativa, competitiva y consumista del capitalismo, que se convierte en algo superior y más importante que las personas y que acaba empapando por su conversión fetichista e idolátrica arriba mencionada, a toda la realidad<sup>5</sup>. Narra Illich que cuando estuvo en la choza donde vivió Mahatma Gandhi, tratando de absorber el espíritu de sus conceptos y empaparse de su mensaje, dos cosas le impresionaron: 1) una sobre el aspecto espiritual del lugar; y 2) otra sobre los enseres y objetos encontrados. Curiosamente y análogamente podríamos referirnos a la casa o cabaña del expresidente de Uruguay José Múgica.

En el primer caso, espiritualmente, la sencillez de la casa de Gandhi, su belleza y orden proclamaban un mensaje de amor e igualdad de todos los seres humanos. Hecha a mano y no a través de máquinas (tecno-científicamente construidas), de madera y adobe, la choza estaba construida para satisfacer las necesidades de sus habitantes, por eso, más que una casa, era un hogar, habiendo una diferencia entre ambas. Uno se sentía en ella cómodo, arropado y feliz, como un sujeto y no como un objeto.

En el segundo caso, con esta distinción entre casa y hogar, hay un matiz importante que le llamó la atención a Ivan Illich en la colocación de los objetos y los enseres. Por lo general, una casa es un lugar en el que guardamos equipajes y mobiliarios. Suele servir más para la seguridad y la conveniencia de los muebles que para las de los

---

<sup>5</sup> Ver ILLICH, I.; «El mensaje de la choza de Gandhi», en *Ixtus*, n.º 28, año VII, 2000, pp. 9-12.

seres humanos. Los muebles de una casa no nos dan fortaleza interior, al contrario, su acumulación y nuestra excesiva obsesión por adornar bajo un ideal de belleza las habitaciones, nos hace llegar a un punto en el que nos convertimos en esclavos de la casa y de sus enseres, haciendo que nuestras vidas sean más restringidas. Curiosamente, en la medida en que perdemos la capacidad de vivir, vamos dependiendo más de los bienes que adquirimos (causados por un mercado consumista).

La casa de Gandhi no depende del mobiliario, sino que están al servicio del ser humano. Illich explica que en la choza sintió tristeza al pensar que quienes tienen más artículos y objetos domésticos son considerados criaturas superiores al resto (regulan dominando). Para gozar de la vida, no es necesario tener más. El ser humano acaba rindiéndose a la estructura inanimada de las máquinas, los adornos y los objetos. En ese proceso acumulativo y consumista, terminan por perder la elasticidad de su cuerpo y su vitalidad. Asimismo, las relaciones con la Naturaleza y con sus semejantes se quiebran, desaparecen y mueren. Es más, incluso la toma y la significación del espacio y nuestras relaciones con el entorno, no se construyen para que vivamos en función de nuestras necesidades vitales, fundamentales y necesarias, sino en función de las mediaciones y las producciones humanas que, al ser ensalzadas en los altares como dioses, nos superan y van marcando el ritmo de nuestra acción en el tiempo y en el espacio. De ello ha sacado provecho una minoría a costa de una mayoría.

El mensaje de Illich al analizar el hogar de Gandhi es que el modo de producción del capitalismo y el modo de vida que transmite al no tener límites y al aumentar sin cortapisas, está provocando un proceso de cosificación y sacrificialidad humanas al establecerse una dependencia con respecto a las máquinas y de la racionalidad científica-instrumental. El ser humano es para el mercado y el capital y no el mercado y el capital para el ser humano. A través del consumismo y la producción capitalista, se hace perder el referente humano basado en la sencillez, la solidaridad y la preocupación por la satisfacción suficiente de aquellas necesidades que nos son necesarias para tener condiciones de existencia dignas de ser vividas.

Ya nos avisó y estableció Aristóteles en su *Ética a Nicómaco* y en la introducción a la *Política*, la diferencia esencial entre dos conceptos relacionados, pero de naturaleza muy diferente: economía y crematística. La primera es una actividad natural dirigida a producir los bienes con los que satisfacer las necesidades materiales de los miembros de una comunidad o sociedad. Vandana Shiva señala el vínculo del término economía con el *oikos*, la casa o el hogar, que es administrado para que quienes vivan en ella, lo hagan desde la satisfacción de sus necesidades, los valores de uso y la vida buena. La ecología alude a la

ciencia del planeta y su gestión<sup>6</sup>. En el mismo sentido se posiciona Franz Hinkelammert, quien se refiere como contrapartida, al concepto de crematística, entendido como aquella forma de producción destinada a adquirir mediante el comercio los bienes y servicios no producidos por la familia o por la ciudad (nación). Si bien es una actividad complementaria a la economía, acaba degenerando y pasando a tener un sentido moralmente inferior y antinatural, pues se transforma en el arte de ganar dinero y acumular riquezas ilimitadamente, en una búsqueda por obtener un beneficio pecuniario<sup>7</sup>. Es este modo de entender la economía el que termina por imponerse y convertirse en su contenido único y absoluto. El valor de uso se subordina al valor de cambio y al beneficio infinito. El mismo Aristóteles condenaba, por ser *contra natura*, toda actividad cuyo único propósito fuese exclusivamente la ganancia<sup>8</sup>.

Tanto del relato de Asimov, como del relato de Illich, quiero subrayar la necesidad de defender y reivindicar una ética comprometida por lo humano y con el circuito integrado y holístico de respeto con la Naturaleza que posibilita la existencia armónica y equilibrada de ambos. Evidentemente, no se excluyen el apoyo de la ciencia y las nuevas tecnologías, junto con el reconocimiento de otras formas de saber y conocimientos tradicionales, pero aplicados en función de y como complemento de una Humanidad incluyente, no entendida como en la Solaria egoísta e insolidaria, una especie compuesta de la totalidad de los terrícolas no excluyente, en la que todos y todas quepamos desde el respeto del medio natural y todos sus organismos y seres animales y vegetales, haciendo de nuestro planeta una casa para todos y no entendida como el privilegio de unos pocos con el malvivir de la mayoría. Tierra, Humanidad y Naturaleza no están desvinculadas, todo lo contrario, son conjuntos interdependientes, recursivos, interrelacionados, conjuntivos e integrados en entornos abiertos complementarios y dependientes que nunca se controlan, pero que precisan constantemente de modos de producción y de economías no crematísticas, ni suntuarias direccionadas con dinámicas sustentables, sostenidas y basadas en lo suficiente y lo necesario para una especie humana conformada por todos sus diversos y plurales miembros particulares, concretos, individuales, comunitarios y colectivos<sup>9</sup>.

Evidentemente, con lo que estoy diciendo, defiendo una posición no transhumanista en sus versiones tanto tecno-humanistas o tecno-

<sup>6</sup> Ver SHIVA, V.; «Democracia de la Tierra y los derechos de la Naturaleza», en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (compiladores), *La Naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, Quito, Abya Yala, 2011.

<sup>7</sup> Ver HINKELAMMERT, F. y Mora, H.; *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*, San José, DEI, 2002.

<sup>8</sup> En VILLASUS, J. M.; *Economía y crematística*, en <https://www.larepublica.net/noticia/economia-y-crematistica>, 2009, consulta: 1 de diciembre de 2020.

<sup>9</sup> Ver KOTHARI, A. SALLEH, A. DEMARIA, F., ESCOBAR, A. y ACOSTA, A. (coordinadores); *Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo*, Barcelona, Icaria, 2019.



posthumanista como dataístas<sup>10</sup>, ya que en todo momento reivindico la importancia del ser humano como referente axiológico. Las ciencias que concibo incluso con el nuevo paradigma de la complejidad, son ciencias con conciencias y sensibilidades por lo humano y la Naturaleza<sup>11</sup>. No se trata de fetichizar e idolatrar a la ciencia y sus tecnologías NBIC (nano-bio-info-cogno), como hacen la casi totalidad de expresiones del post-humanismo<sup>12</sup>. La ciencia y la tecnología emergente deben ser un apoyo esencial en ese clima de reconocimientos y protección de los terrestres junto con la Naturaleza.

### 3. VICTIMIZACIONES ENTRE HUMANOS Y DESTRUCCIÓN DE LA NATURALEZA

Desde hace unos años, me vengo posicionando como una voz en la que confluyen muchas voces, principalmente procedentes del pensamiento de liberación latinoamericano, en favor de un concepto y una práctica de los derechos humanos basados y percibidos como procesos de acción y de lucha individuales y colectivos diarios, constantes, a todos los niveles, que se implementan en todo momento y en todo lugar y que se hacen y construyen (y se deshacen y se destruyen) a partir de los modos de acción y los comportamientos que la gente, día a día, desenvuelve en cada espacio social en el que se mueve. Me inclino por un multigarantismo de los derechos que se hagan efectivos en su ámbito pre-violatorio y post-violatorio a tiempo completo y en todo lugar, porque no los considero solo como instancias formales reconocidas normativa y judicialmente que se efectivizan por la acción de las instituciones estatales. Son tramas de relaciones y acciones de acompañamiento, de respeto, de apoyo, de reconocimientos mutuos, de solidaridades, de comportamientos con las que todo ser humano es reconocido como sujeto plural y diferenciado. La mayoría de ellas operan en lugares, espacios y tiempos que son anteriores a la violación de los derechos, son pre-violatorios, ya que contribuyen a que los derechos sean realidad, generando condiciones dignas de trabajo, impidiendo justificaciones mercantiles de rentabilidad especulativa en el mercado y contrarios al medio ambiente. No funcionan los derechos humanos solo y exclusivamente después de que han sido viola-

---

<sup>10</sup> Ver HARARI, Y. N.; *Homo Deus*, Madrid, Debate, 2017.

<sup>11</sup> Sobre el paradigma de la complejidad y de las nuevas ciencias, ver GONZÁLEZ CASANOVA, P.; *Las nuevas ciencias y las humanidades, De la academia a la política*, Anthropos, Barcelona, 2004.

<sup>12</sup> Ver LLANO, F. H.; *Homo excelsior: Los límites ético-jurídicos del transhumanismo*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2018; FERRY, L.; *La revolución transhumanista. Cómo la tecnomedicina y la uberización del mundo van a transformar nuestras vidas*, Madrid, Alianza Editorial, 2017; y también ver SANLÉS OLIVARES, M.; *El transhumanismo en 100 preguntas*, Madrid, Nowtilus, 2019.

dos, aunque también haya que implementar relaciones emancipadoras en estadios post-violatorios de derechos humanos<sup>13</sup>.

En esta defensa multigarantista me mueven e inspiran varios criterios axiológicos. Por un lado, un fuerte compromiso ético por lo humano y por sus condiciones dignas de existencia junto con la naturaleza, en la línea trabajada por Franz Hinkelammert y Enrique Dussel, a través del criterio y del principio de producción, reproducción y desarrollo de la vida humana<sup>14</sup>. Uno de los logros positivos de la modernidad es la toma de conciencia y la reivindicación para que se generen las condiciones con las que se luche por crear las condiciones que permitan a todo ser humano dotar de carácter y sentido (libidinal, sexual, cultural, social, política, económica, étnicamente) a sus propias producciones en entornos que no controla en su totalidad<sup>15</sup>. En otras palabras, que se garantice la posibilidad para que toda persona pueda reaccionar frente al entorno de relaciones en que se encuentra, a partir del propio criterio de dignidad humana que se significa y se desarrolla en cada contexto cultural, ético, social y político<sup>16</sup>. A partir de esta apuesta por lo humano, el Derecho, el Estado, las constituciones y sus poderes, los derechos humanos y su forma de conocimiento deben tornarse más afectivos y solidarios en su ejercicio, atentos a las necesidades y a las corporalidades humanas, sin excepciones y al menor grado posible de abstracciones. Todo ser humano, con nombres y apellidos, debe tener la posibilidad de construir y reconstruir mundos en todos los órdenes de la vida, a partir de su diferencia y condición plural, desde lo racial, lo socio-material, lo étnico-cultural, lo etario, lo sexual y genérico, etc.; y en todas las esferas sociales.

Por otro lado y en segundo lugar, junto con ese compromiso con lo humano plural, concreto y diferenciado, hay otro criterio-convicción complementario, que da un paso adelante e implica una mayor profundidad en el análisis práctico de la realidad, y que se abre a la capacidad de saber compartir y sensibilizarse por el sufrimiento del *homo sapiens-demens*, en las líneas trazadas por el verso libre de la Escuela de Frankfurt, Walter Benjamin. Este compromiso puede traducirse a través del denominado imperativo categórico contra las victimizacio-

---

<sup>13</sup> Ver SÁNCHEZ RUBIO, D.; *Encantos y desencantos de los derechos humanos*, Barcelona, Icaria, 2011; y SÁNCHEZ RUBIO, D.; *Derechos humanos instituyentes, pensamiento crítico y praxis de liberación*, Ciudad de México, Akal, 2018.

<sup>14</sup> Ver DUSSEL, E.; *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998; y HINKELAMMERT, F.; *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI, 1995; HINKELAMMERT, F.; *El mapa del emperador*, San José, DEI, 1996; HINKELAMMERT, F.; *Sacrificios humanos y sociedad occidental: Lucifer y la bestia*, San José, DEI, 1998; HINKELAMMERT, F.; *El grito del sujeto*, San José, DEI, 1998.

<sup>15</sup> Ver GALLARDO, H.; *Siglo XXI, producir un mundo*, San José, Arlekin, 2006.

<sup>16</sup> Ver HERRERA FLORES, J.; *Los derechos humanos como productos culturales*, Madrid, Catarata, 2005.

nes, propio del pensamiento crítico y de liberación, retomado por Franz Hinkelammert a partir de los planteamientos marxianos<sup>17</sup>. El hecho de echar por tierra y denunciar cualquier situación en la que cualquier ser humano sea denigrado, humillado, vejado y vilipendiado, implica una opción por quienes son producidos como víctimas (victimizados) por medio de lógicas y dinámicas de dominación, discriminación, opresión, exclusión y marginación, dando cuenta tanto analíticamente de las causas y condicionantes que las producen como contribuyendo, colaborando y participando en la generación de dinámicas, prácticas y procesos que las enfrenten. El ámbito de la reflexión acompañará las propias luchas liberadoras con sus sujetos populares que intentan des-victimizarse, ganar autoestima y empoderarse. No hay que olvidar que el origen histórico de los derechos humanos se cimenta en procesos de lucha y reivindicación frente a distintos excesos de poder.

Con el transcurso del tiempo, además de ir clarificando mis referentes axiológicos, durante mis diversos contactos con algunos de los miembros de la Red para el Constitucionalismo Democrático en Latinoamérica (RCDLA), en particular y especialmente con mi querido amigo Fernando Antonio de Carvalho Dantas y la estimada Germana de Oliveira Moraes y gracias a mi participación y colaboración en alguno de los eventos organizados por la RCDLA, fui conociendo con más detalle los logros y las conquistas recogidas en las Constituciones de Ecuador (2008) y de Bolivia (2009), en las que, aparte de avanzar en un modo de entender la democracia más popular y participativa y declarar la plurinacionalidad de los estados, se reconocen los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas junto los derechos de la Naturaleza<sup>18</sup>. Asimismo, tuve noticias de las distintas decisiones de los Tribunales y Cortes Supremas en Ecuador, la India, Nueva Zelanda y Colombia cuyas sentencias consideran a los ríos Vilcabamba, Yamuna, Ganges,

---

<sup>17</sup> El imperativo contra las victimizaciones es una traducción que hacemos de la idea expuesta por Franz Hinkelammert a partir de Marx, que consiste, por medio de un imperativo categórico crítico, en echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciado a partir de la autoconciencia que adquirimos cuando el ser humano se convierte en el ser supremo para el ser humano. Ver HINKELAMMERT, F.; *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, San José, Editorial Arlequín, 2007.

<sup>18</sup> Ver MEDICI, A.; *Otros nomos. Teoría del nuevo constitucionalismo latinoamericano*, Aguascalientes-San Luis Potosí, Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat y Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2016; VV AA; *El nuevo constitucionalismo en América Latina*, Quito, Corte Constitucional, 2010; ÁVILA, R.; *El neoconstitucionalismo transformador. El estado y el derecho en la Constitución de 2008*, Quito, Abya Yala, 2011; y ACOSTA, A. Y MARTÍNEZ, E. (compiladores); *La Naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, Quito, Abya Yala, 2011.

Whanganui y Atrato como sujeto de derechos<sup>19</sup> y también conocí el Programa de Naciones Unidas sobre Armonía con la Naturaleza tras la Declaración del Día Internacional de la Madre Tierra (RES/63/278) en el año 2009, con sus sucesivas reuniones y diálogos interactivos<sup>20</sup> y el refuerzo producido por la doctrina de la *Earth Jurisprudence* o Jurisprudencia de la Tierra inspirada en los planteamientos de Thomas Barry<sup>21</sup> y volcada a la defensa holística de la sabiduría y las prácticas de los pueblos indígenas protectoras de la Tierra bajo los valores de equidad, cooperación, diálogo, inclusión, comprensión, acuerdo, respeto y co-inspiración en el marco de la interdependencia entre los seres humanos y la Naturaleza<sup>22</sup>.

En este proceso de aprendizaje, fui percibiendo la necesidad de incorporar otro imperativo, el imperativo ecológico que Godofredo Stutzin reclamó en los años ochenta del siglo xx<sup>23</sup>. De manera análoga al multigarantismo de los derechos humanos a tiempo completo y en todo lugar, me he dado cuenta que simultáneamente hay que defender un multigarantismo de los derechos de la Naturaleza, asumiendo un imperativo también categórico que denuncie todo proceso en el que la Naturaleza sea destruida, cualquier situación en la que Ella con sus ríos, el agua, el aire, las montañas, los bosques, los mares, la capa de ozono sean denigrados, humillados, vejados y vilipendiados por medio de acciones eco-cidas y globalifágicas. De ahí la doble dimensión bio-sófica y eco-práctica de este humanismo antropodescentrado que apuesta por compenetración permanente entre lo humano y la Naturaleza y en un contexto global en el que la Tierra está en peligro de extinción.

En esa dirección apunta Alberto Acosta y Eduardo Gudynas cuando subrayan la simbiosis constante entre lo humano y la Naturaleza. Acosta nos pone en guardia cuando dice que destruir la Naturaleza niega las condiciones de existencia de la especie humana, atenta contra todos los terrícolas y sus derechos. E inversamente, si la Naturaleza incluye a los seres humanos, sus derechos no pueden ser vistos como aislados de ellos. Aunque distingue entre derechos ambientales, pertenecientes a la llamada tercera generación de derechos humanos, que se refieren a aquellos que proporcionan una vida sana y de calidad a los humanos, y derechos ecoló-

---

<sup>19</sup> Ver DANTAS, F. A. de C., ESTUPIÑÁN, L., MARTÍNEZ DALMAU, R. y STORINI, C.; *Derechos de la Naturaleza: teoría, política y práctica*, Valencia, Pireo Editorial, 2019; y Moraes, G. de O.; *Harmonia com a Natureza e Direitos de Pachamama*, Fortaleza, Edições UFC, 2018, pp. 87 ss.

<sup>20</sup> MORAES, G. de O.; *Op. cit.*, pp. 13-19 y 26 ss.

<sup>21</sup> BARRY, T.; «Rights of the Earth: recognising the rights of all linvings tihigs, en *Resurgence*, n. 214, september/october, 2002.

<sup>22</sup> MORAES, G. de O.; *Op. cit.*, pp. 74 y 75.

<sup>23</sup> MARTÍNEZ DALMAU, R.; «Fundamentos para el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos», en *Derechos de la Naturaleza: teoría, política y práctica*, Valencia, Pireo Editorial, 2019.

gicos que son los que pertenecen a la Naturaleza, afirma la existencia, entre ambos, de una red de relaciones de vida estructural y estratégicamente vinculadas<sup>24</sup>. Asimismo, tanto Gudynas como Acosta consideran que hay que aunar la lucha por la justicia social y ambiental con la justicia ecológica, sumando y complementando, el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza y su biodiversidad, con los movimientos de resistencia contra el racismo que obliga a vivir a minorías étnicas en sitios de peor calidad o de mayor impacto ambiental (indígenas, afrodescendientes, p. e.) y con las resistencias de otros grupos empobrecidos y marginados por razones socio-materiales, independientemente de la raza (comunidades de inmigrantes, latinos, p. e.)<sup>25</sup>. Incluso Gudynas, comentando la Constitución ecuatoriana de 2008 y teniendo en cuenta la condición plurinacional y multicultural del Estado ecuatoriano, habla de una ciudadanía ambiental articulada y dialogada con una meta-ciudadanía ecológica que es plural, expresándose en sus distintas dimensiones culturales, éticas y ambientales que desarrollan multitud de comunidades con sus respectivos ecosistemas.

Por otra parte, Germana de Oliveira de Morais<sup>26</sup> haciendo uso del concepto de *hólon* de Kel Wilber, con el que expresa una coordinación, integralidad, unidad e interrelacionalidad entre el todo (Cosmos-Naturaleza) y las partes (seres humanos, organismos vivos, fuerzas y energías), apuesta por un principio «holonístico» que refleja el respeto del ser humano con sus diferencias culturales y espirituales en sus plurales relaciones con la Naturaleza. Germana de Oliveira resalta la afinidad existente entre las filosofías orientales (en las que incluye a las culturas indígenas latinoamericanas) con el paradigma de las nuevas ciencias y del pensamiento complejo<sup>27</sup>.

Todo esto me sirve para pasar al siguiente apartado para explicar la dimensión intercultural del humanismo antropodescentrado y biocentrado que defiende.

---

<sup>24</sup> ACOSTA, A.; «Los derechos de la Naturaleza. Una lectura sobre el derecho a la existencia», en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (compiladores), *La Naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, Quito, Abya Yala, 2011.

Nuria Belloso habla de un derecho humano de naturaleza ambiental, *Op. cit.*, p. 167 ss.

<sup>25</sup> Ver GUDYNAS, E.; *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Quito, Abya Yala, 2009, pp. 145 ss., 165-167; también ver Acosta, Alberto, *op. cit.*

<sup>26</sup> MORAES, G. de O.; *op. cit.*

<sup>27</sup> MORIN, E.; *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa, 2001.

#### 4. LO INTERCULTURAL DESDE LAS SOCIABILIDADES Y LO COMÚN

Para ello me voy a mover en dos niveles, uno enfocado en las relaciones y sociabilidades humanas y otro más circunscrito en lo común. Entre ambos intentaré expresar mi idea de lo intercultural a partir de las prácticas relacionales e instituyentes de los seres humanos, que expresan el pluriversalismo de confluencia de las distintas maneras de hacer, crear y significar mundos múltiples y heterogéneos<sup>28</sup>. También es un intento de crear puentes que se atraviesen (interversalidad), caminos y vínculos con los proyectos de vida de los pueblos indígenas, de muchas comunidades campesinas y múltiples colectivos de carácter local, como reacción a ese dilema que me produce cuando defiendo las muchas lecciones espirituales y ambientales que nos proporcionan las culturas indígenas y las comunidades de campesinos, pero sin saber cómo responder a la forma como ellos pueden influir y sensibilizarnos a la gente que vivimos en ciudades y entornos urbanos excesivamente mediatizados por el capitalismo crematístico, consumista y de crecimiento sin fin.

##### 4.1 Relaciones de liberación, matriciales y desde el fráter vs relaciones de dominación, patriarcales y desde el *dominus*

La cultura es un proceso continuo de reacción frente a y dentro de entornos relacionales. Lo hacemos con nosotros mismos, con nuestros semejantes y con la naturaleza animal y vegetal en contextos y espacios sociales diversos<sup>29</sup>.

Asimismo, las relaciones humanas pueden desarrollarse por medio de dos dinámicas o lógicas, aunque existan otras tipologías: *a)* de emancipación y liberación; y *b)* de dominación e imperio<sup>30</sup>. Su estructuración determina nuestras sociabilidades y el modo como convivimos y nos relacionamos. Por medio de ellas construimos, producimos, significamos, resignificamos, nuestros saberes, nuestras identidades, nuestras subjetividades y nuestras racionalidades<sup>31</sup>:

*a)* Las dinámicas de emancipación se establecen a través de relaciones en las que los seres humanos se tratan unos a otros como sujetos, recíprocamente y en un clima horizontal, solidario, de acompañamiento, colaborativo y de respeto. Estas lógicas permiten al ser

---

<sup>28</sup> Ver SÁNCHEZ RUBIO, D.; *Encantos y desencantos de los derechos humanos*, cit.

<sup>29</sup> Ver HERRERA, J.; *op. cit.*

<sup>30</sup> Ver GALLARDO, H.; *Teoría crítica: matriz y posibilidad de derechos humanos*, Murcia, Imprenta Francisco Gómez, 2007.

<sup>31</sup> *Idem.*

humano vivir y le posibilitan la capacidad de dotar de sentido a la realidad y de hacer y deshacer mundos, en condiciones de igualdad, no violencia y de dependencias gratificantes, no entendidas como subordinación, sino como fuente de crecimientos y enriquecimientos mental, espiritual y corporal mutuos.

b) En cambio, las dinámicas o lógicas de dominación e imperio son aquellas que estructuran relaciones en las que los seres humanos son discriminados, inferiorizados, explotados, humillados, marginados y/o eliminados, siendo ninguneados o considerados objetos. En ellas, se pierde la solidaridad, el acompañamiento y la horizontalidad, y se establecen procesos hegemónicos y jerárquicos colonizadores, en los que todo es manipulable y prescindible a partir de la superioridad de unos sobre otros y sobre la naturaleza. Se potencia la desigualdad y la violencia. Los motivos pueden ser debidos a distintos modos o tipos de sujeción basados en la raza, el género, la clase social, la edad, la espiritualidad religiosa.

En otro plano, pero muy relacionado con lo anterior, el científico chileno Humberto Maturana interpreta la biología que denomina del amor y, en concreto, a la segunda de las dos dimensiones de la existencia que poseen los seres vivos: 1) la primera es su fisiología, su anatomía y estructura; 2) la segunda es su relación con los otros, su existencia como totalidad, que en los seres humanos se particulariza en el conversar, en el entrelazamiento del lenguaje y la emoción, como un vivir juntos en coordinación<sup>32</sup>. En esa red de comunicaciones y relaciones con nosotros mismos, con nuestros semejantes (o con los otros o los demás) y con la naturaleza, las culturas humanas a lo largo de la historia han desarrollado dos modelos distintos: a) uno patriarcal (que no se asocia exclusivamente a lo masculino), nacido de los grupos humanos que vivían del pastoreo, basado en la apropiación, la violencia, la guerra, el dominio y el control junto con relaciones de jerarquía; y b) otro matricial, propio de culturas recolectoras y agrícolas, más marcados por sus sentido de la cooperación, la participación, la ayuda mutua, la no violencia y por relaciones más horizontales<sup>33</sup>. Tanto la cultura patriarcal como la matricial llegan a nuestros días manifestándose de manera distinta en cada contexto. Pero resulta que es la primera la que se ha hecho predominante y hegemónica con el sistema económico capitalista.

Asimismo, el penalista Raúl E. Zaffaroni, desde el ámbito del derecho y el saber jurídico penal, viene a coincidir con los planteamientos de los tipos de relación de dominación y emancipación de Helio Gallardo y de relaciones patriarcales y matriciales de Humberto Maturana. En su libro *La pachamama y el humano*, distingue entre un

---

<sup>32</sup> MATURANA, H.; *El sentido de lo humano*, Santiago de Chile, J. C. Sáez Editores, 1991, p. 30.

<sup>33</sup> *Idem*, pp. 56 ss., 302, 303.

saber del *dominus* y un saber del *frater*<sup>34</sup>. El primero ejemplifica el modo como Occidente entiende la apropiación narcisista y violenta de la naturaleza bajo el par sujeto/objeto y que proyecta también en el tratamiento hacia determinados seres humanos, mostrándose hipócrita y falsa. En cambio, el saber del *frater* (que se complementa con el *sóror* o hermana del pensamiento feminista y viceversa)<sup>35</sup> no es violento ni depredador, es colaborativo, respetuoso y cooperativo, con sensibilidad y conciencia ambiental y ecológica. No es tampoco competitivo y es contrario a la mercantilización de la biodiversidad y de determinados servicios y bienes esenciales para la existencia de la humanidad y la Tierra.

Por otra parte, las relaciones humanas se ordenan, canalizan y reconducen por medio de una serie de mediaciones e instituciones humanas socio-históricamente generadas. En Occidente, el Estado, el derecho, la ciencia, la idea de contrato social, la iglesia, la religión, los derechos humanos, la democracia, etc. son algunas de las producciones institucionales utilizadas, entre otras cosas, para proteger, controlar, garantizar orden y certidumbre, resolver los conflictos sociales, prevenir las amenazas, satisfacer las necesidades humanas, etc. Las instituciones se encargan de regular el conjunto de procesos relacionales que se desarrollan en un grupo social, en una comunidad o en una sociedad. La regulación puede estar imbuida de dinámicas de emancipación, matriciales o fraternas, cuando mantiene y abre espacios de reconocimientos como sujetos diferenciados a quienes participan de determinadas redes de relaciones, o puede estructurarse bajo lógicas de dominación, patriarcales o de imperio cuando permite que algunos seres humanos se comporten con otros tratándolos como objetos, apareciendo en estos casos distintas formas de humillación, abandono, desprecio y so-juzgamiento. En el siguiente apartado ahondaré un poco más en las instituciones del mercado, el Estado y la comunidad o lo común.

En función de lo que entiendo por humanismo descentrado y bio-centrado, si unimos el imperativo categórico contra cualquier proceso de victimización humana con el imperativo ecológico de denuncia cuando la Naturaleza es agredida y destruida, considero que sería fundamental recuperar, reivindicar, consolidar, convocar y potenciar todos los entornos relacionales y convivenciales que en cada cultura se desarrollan y se desenvuelven sobre tramas sociales y conjuntos de relaciones cuyas dinámicas sean matriciales, de emancipación-liberación y fraternas, potenciando y promocionando la vida frente a la muerte. En todas las culturas la vida se estructura sobre una conjunción de muchos seres y muchas fuerzas. En función de todo lo que

---

<sup>34</sup> ZAFFARONI, R. E.; *La pachamama y el humano*, Buenos Aires, Ediciones Madres Plaza de Mayo, 2013.

<sup>35</sup> Ver LAGARDE, M.; *El feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías*, Ciudad de México, Instituto de las Mujeres de Ciudad de México, 2012.



vengo exponiendo, de lo que se trata es de reclamar, aglutinar y fortalecer de todas las civilizaciones, culturas y comunidades, aquellas sociabilidades, práctica de relaciones, acciones, interrelaciones, saberes, conocimientos, racionalidades, inter-subjetivaciones, conversaciones y convivencias en las que los seres humanos se tratan unos a otros como sujetos y respeten el medioambiente a partir de heterogéneos grados y niveles considerables de armonía con la Naturaleza. Cada cultura nos ofrece ejemplos de su historia donde los seres humanos junto con el hábitat natural y el medio ambiente son tratados como sujeto en su pluralidad y diferencia, siendo los seres humanos empoderados, reconocidos en su autoestima y autonomía responsable y solidaria, junto con formas económicas y de producción sostenibles, armonizadas con los entornos ecológicos y ambientales.

Del mismo modo, como contrapartida, habría que denunciar, criticar y cuestionar todos los procesos y entornos relacionales y convivenciales que en cada civilización se desarrollan y se desenvuelven sobre tramas sociales y conjuntos de interacción cuyas dinámicas sean de dominación, imperio, patriarcales y coloniales. En el pasado y en el presente, hay que enfrentar los momentos y los lugares en los que los seres humanos junto con la Naturaleza y sus organismos vivos sean considerados como objetos, dominados, humillados, excluidos, marginado, inferiorizados, subyugados y apropiados depredadoramente. Incluso hacerlo revisitando las distintas trayectorias históricas de cada cultura, acudiendo al pasado para ir aprendiendo de una memoria de reconocimientos de espacios de dignidad humana y de la Naturaleza, donde los procesos de liberación de la Humanidad y de sus entornos naturales sirvan de lecciones para nuestro presente y de cara a un futuro de esperanzas.

Partiendo de estos criterios éticos y estos objetivos de emancipación y liberación, creo que es de justicia la defensa y la protección prioritaria de los derechos humanos de todos los seres humanos, pero a partir de la centralidad de las personas victimizadas y en la línea defendida por el pensamiento de liberación, ya que, como ya dije, ellas son fuente histórica de los procesos de lucha de los derechos humanos y del valor de dignidad. Asimismo, para enfrentar la exclusión y lograr espacio de inclusión, quienes sufren injusticia y se encuentran en peores situaciones de existencia, nos interpela más a nuestro sentido de la responsabilidad. No solo eso, así se logra una mayor coherencia de lo universal que debe ser reconocido realmente, pero con el objetivo de posibilitar el empoderamiento participativo de todos y como seres autónomos, teniendo en cuenta las características de los grupos vulnerables (género, raza, etnia, clase, edad), es decir, por su condición de género (mujeres o personas *trans*),

socio-material (precariedad existencia de vida), etaria (menores) y racial (etno-cultural)<sup>36</sup>.

Esta apuesta por lo humano y por la Naturaleza se puede reflejar muy bien complementando la convicción ética de Franz Hinkelammert<sup>37</sup> y que sirve de criterio de discernimiento y expresa un compromiso y una fe antropológica muy fuerte por cada ser humano con nombre y apellidos, corporal y concreto: siempre el ser humano debe ser el ser supremo para el ser humano, evitando las idolatrías y las fetichizaciones de sus propias producciones, sin dejar de estar en guardia con los mismos conceptos que se vayan elaborando sobre qué hay que entender por humano. Ahora con la Naturaleza, se ampliaría esta convicción ética referencial, de la siguiente manera: que tanto todos los seres humanos como la misma Naturaleza, sean los seres supremos para los seres humanos.

## 4.2 Lo intercultural desde lo común

Finalmente lo intercultural puede articularse y proponerse desde aquello que se denomina lo común y que aglutina prácticas relacionales en donde predomina la participación, la colaboración, la reciprocidad, las relaciones horizontales, los reconocimientos mutuos y la cooperación.

Karl Polanyi establece tres categorías de integración que expresan las formas que históricamente han servido para vertebrar, administrar y organizar las relaciones económicas de las sociedades y con las que se ha logrado su sustento y su reproducción. No funcionan por separado, más bien se integran en cada época de modo distinto. Son las redes de reciprocidad o de ayuda, las redes de distribución o de poder y las redes de intercambio a través de modos diversos de mercado. Cada forma de integración requiere, para su funcionamiento, de unas estructuras institucionales, de unos principios de comportamiento y de su correspondiente tipo de traslación de bienes y servicios: traslaciones gratuitas en la reciprocidad, traslaciones forzadas en la distribución y traslaciones libres en el mercado<sup>38</sup>. Las principales instituciones que se han encargado de desarrollar esas maneras de gestionar y organizar, en el contexto de la cultura occidental, han sido la comunidad, el Esta-

<sup>36</sup> Ver DE LA TORRE RANGEL, J. A. (1985): *El derecho que nace del pueblo*, Aguascalientes, Centro de Investigaciones Regionales de Aguascalientes y Fideicomiso Enrique Olivares Santana, 1985; Ellacuría, Ignacio (1990) «Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares», *ECA*, 502, San Salvador, 1990; y Rosillo, Alejandro, *Fundamentación de derechos humanos desde América latina*, México D. F., Ítaca, 2014.

<sup>37</sup> Ver HINKELAMMERT, F.; *Hacia una crítica de la razón mítica*, cit.

<sup>38</sup> Ver POLANYI, K.; *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1997, pp. 83 y 122; y PRIETO, C.; «Karl Polanyi: crítica del mercado, crítica de la economía», en *Política y Sociedad*, n.º 21, 1996.

do y el mercado. Curiosamente, han sido Thomas Hobbes, John Locke y Jean Jacques Rousseau los más emblemáticos representantes teóricos e ideológicos del contractualismo moderno y quienes originariamente han defendido y justificado a cada una de esas instituciones (Hobbes al Estado; Locke al mercado; y Rousseau a la comunidad)<sup>39</sup>.

La reciprocidad implica relaciones de simetría, confianza y de aproximación mutua, no egoísta. La redistribución constituye una forma de integración social con ciertas dosis jerárquicas, piramidales y basadas en la centralidad, pero con pautas de reparto más o menos distributivos cimentadas en la costumbre y la ley. En cambio, el intercambio a través del mercado, con sus diferentes formas a lo largo de la historia, se caracteriza por cierta racionalidad utilitarista que se mueve por los precios de los productos y por mecanismos de oferta y demanda<sup>40</sup>.

Antes del surgimiento del capitalismo y de su posterior colonización de la modernidad, durante el siglo XIX, el sistema económico resultaba ser una función de la organización social, es decir, el orden de la producción y de la distribución de bienes se hallaba integrado en el orden social, su lógica (económica) era dependiente de la lógica social. Por tanto, no había una actividad económica separada del resto de actividades que estructuraban la sociedad y que estuviera regulada con su particular significado por instituciones y leyes específicas<sup>41</sup>. En cambio, tras la transición del feudalismo al capitalismo, el modelo de la economía de mercado (capitalista) se desarrolla de una manera tan acentuada y hasta tal punto que su propia forma de intercambio, la autorregulación, que implica que la producción está destinada a la venta en el mercado y que los ingresos proceden, fundamentalmente, de dicho intercambio mercantil, pasa a constituirse en una actividad exclusivamente económica y suntuaria, con instituciones y comportamientos diferenciados y desmarcados del resto de instituciones y comportamientos sociales y políticos. Entre esas instituciones, principios y comportamientos, que se reclaman como propios y exclusivos de la racionalidad que guía la economía de mercado, tenemos: la propiedad privada; la relación entre individuos atomizados, solo vinculados a través de la compraventa, por medio de la oferta y la demanda; el sistema de precios como principio regulador; la obtención del máximo beneficio; la competitividad; la eficiencia; el crecimiento; etc.<sup>42</sup>.

El mercado capitalista pretende, entonces, convertirse en una institución separada del resto de la sociedad y del ámbito político. Pero, en la medida que su racionalidad económica tiene un claro componente o

---

<sup>39</sup> DE SOUSA SANTOS, B.; *Crítica a la razón indolente*, Bilbao, Desclee de Brouwer, 2000, pp. 144 ss.

<sup>40</sup> UNCETA, K.; *Desarrollo, postrecimiento y Buen vivir: debates e interrogantes*, Quito, Abya Yala, 2014, pp. 178-182.

<sup>41</sup> PRIETO, C.; *op. cit.*

<sup>42</sup> POLANYI, K.; *op. cit.*, pp. 83 y 122.

tendencia colonialista omniabarcadora, no provoca que la sociedad y sus otras dimensiones (política, cultural, estética, etc.) tengan, a su vez, una existencia y un desarrollo igualmente autónomos, sino que las tiende a subordinar y reducir al punto que los procesos de movilidad y de configuración, así como la dinámica ordinaria de esos otros espacios, han llegado a estar determinados por el mismo mercado, que acaba absolutizándose. Por consiguiente, la sociedad «es gestionada en tanto auxiliar del mercado. En lugar de que la economía se vea marcada por las relaciones sociales, son las relaciones sociales las que se ven encasilladas en el interior del sistema económico»<sup>43</sup>.

En este sentido, también Karl Polanyi señaló y elucidó el proceso a través del cual la economía de mercado, convertida en crematística, ha acabado ensombreciendo cualquier otra realidad, y cómo sus leyes se han convertido en el principio básico de la organización de las sociedades capitalistas. A esos efectos, el autor austro-húngaro hizo una relevante distinción entre economía sustancial y economía formal<sup>44</sup>: *a*) la primera deriva de la dependencia humana por vivir en la Naturaleza y entre sus semejantes, para subsistir (personal y colectivamente). Además, proporciona los medios para satisfacer el impulso humano de querer *cosas* (materiales e inmateriales). El contenido común de toda actividad económica es la provisión de bienes materiales para satisfacer las necesidades humanas y para la reproducción de la sociedad. Las sociedades tienen la institución del proceso económico incrustada (*embedded economy*), envuelta en una masa de instituciones no-económicas (religiosas, políticas, etc.)<sup>45</sup>; *b*) en cambio, la economía formal deriva de la relación entre medios y fines, en la que se parte de una situación de escasez en la elección para usar los diferentes medios disponibles<sup>46</sup>. En este caso, las personas llegan a pensar que la economía es el centro de su existencia. Por esta razón se cree dogmáticamente en la lucha competitiva entre individuos atomizados y egoístas, obsesionados por la obtención de la mayor cantidad de beneficios. El mercado es considerado como el único medio que proporciona la felicidad, el orden armónico entre los individuos y la sociedad. Se fetichiza y se idolatriza. Todas las relaciones sociales terminan subsumidas al sistema económico que, a su vez, se autonomiza de las mismas relaciones sociales. Llegados a este punto, la economía puede aparecer desincrustada, desvinculada (*disembedded economy*) de las relaciones sociales y se convierte en última instancia de la realidad socio-histórica.

De esta forma, las sociedades modernas capitalistas toman como certezas los principios, los comportamientos y las instituciones de la

---

<sup>43</sup> *Idem*, pp. 104 y 105.

<sup>44</sup> *Idem*, p. 92; y MÁRQUEZ MUÑOZ, J. F.; «El lugar del género vernáculo», en *Ixtus. Espiritu y cultura*, n.º 28, 2000, pp. 43 ss.

<sup>45</sup> POLANYI, K.; *op. cit.*

<sup>46</sup> El postulado de la escasez supone: *a*) que los medios son escasos; *b*) que la elección de uno u otro medio se halla determinado por la escasez. Ver, PRIETO, C.; *op. cit.*

economía formal y del mercado total. El capital empuja la economía mercantil hacia la totalización del mercado. Hasta la moral se desliga de ella y pierde su normatividad, porque la economía se la apropia. La sociedad se vuelve reductivamente mercado-céntrica<sup>47</sup>.

El propio Boaventura de Sousa Santos señala que en un contexto de privatización de lo público y de absoluta valorización del capital (principalmente en los años 70 y 80 del siglo pasado), con un proceso previo de disminución y arrinconamiento de la institución de la comunidad y las redes de relaciones gratuitas y de reciprocidades, se ha hecho hegemónico el mercado con su ideología neoliberal acaparando al Estado bajo su control y sus directrices, además de producir su debilitamiento como garante del bienestar social que la sociedad necesita. A pesar de ello, aún con el intento de dominio del mercado en todos los espacios de la existencia humana, animal y vegetal, poco a poco y como reacción se ha ido recuperando en determinados espacios la institución de la comunidad y las redes tradicionales de solidaridad. Va resurgiendo la *Gemeinschaft*, incrementándose las redes de autonomía colectiva, de autogobierno, por medio de reciprocidades y auxilios mutuos<sup>48</sup>.

En este sentido, C. Laval y P. Dardot, van más allá, al subrayar que el dominio y el control absoluto por parte del capital sobre nuestras vidas, demanda la necesidad de buscar alternativas. Frente a un neoliberalismo como expresión de la nueva fase del capitalismo que amenaza a toda la Humanidad y a la Naturaleza y que se apoya en la expansión de una nueva subjetividad contable y una racionalidad a escala mundial con la que se está generalizando la competencia como norma de conducta y de la empresa como modelos de subjetivación<sup>49</sup>, para ambos autores, lo común sería una razón política alternativa a la razón neoliberal basada en prácticas contra-hegemónicas de resistencias y subjetivaciones horizontales y solidarias, representando la posibilidad de aglutinar las alternativas al capitalismo desde un sentido de no apropiabilidad frente a la cultura propietaria del mercado y reproducida por el Estado. Lo común sería la emergencia de una nueva forma de oponerse al capitalismo y desde la cual se sentarían las bases para crear un orden mundial construido sobre principios distintos de los de la competencia, el beneficio y la explotación a ultranza de los recursos naturales<sup>50</sup>.

El propósito de ambos autores es que lo común, entendido como institución y como principio político más allá del Estado y del mercado en el contexto de las sociedades capitalistas, sea fruto de un acto consciente permanente realizado por múltiples actores sociales para

<sup>47</sup> MÁRQUEZ MUÑOZ, J. F.; cit., pp. 44 y 45.

<sup>48</sup> DE SOUSA SANTOS, B.; *Crítica a la razón indolente*, cit., p. 177.

<sup>49</sup> Ver LAVAL, C. y DARDOT, P.; *La nueva razón del mundo*, Barcelona, Gedisa, 2013, p. 15.

<sup>50</sup> Ver LAVAL, C. y DARDOT, P.; *Común*, Barcelona, Gedisa, 2015 p. 109.

dirigirlo contra la propiedad y que precede al derecho de uso por ser hechos por instancias que instituyen lo inapropiable, creando derechos de usos que imponen límites a la propiedad privada, a través del reconocimiento de una norma social de inapropiabilidad<sup>51</sup>.

Koldo Unceta asocia lo común con la reciprocidad y podría contribuir a la cohesión social y al aumento de la confianza mutua, logrando avanzar a la desmercantilización de nuestras sociedades<sup>52</sup>. Las motivaciones de reivindicar y demandar lo común como nueva razón y principio político se debe a la toma de conciencia no ingenua de la capacidad que el capitalismo tiene de controlar y dominar el mundo. La gubernamentalidad neoliberal tiene como finalidad la transformación de todas las relaciones sociales y de los seres humanos con las cosas sometiendo la reproducción social junto con sus componentes (salarial, familiar, político, cultural, generacional, subjetivo, etc.) a la reproducción ampliada del capital. El cosmocapitalismo, bajo el dogma de la competitividad y la acumulación, quiere una subordinación ampliada, absoluta y profunda de todos los elementos de la vida de la población, su consumo, el ocio, los transportes, la educación, la salud, el uso del espacio y el tiempo, la reproducción social y también de las mismas bases de la vida vegetal, animal y humana<sup>53</sup>. Es más, nunca ha sido tan directa la organización por el capital de la producción de conocimiento y de la vida, queriéndose meter no solo en nuestras neuronas y en nuestra mente, sino también en nuestros genes y los genes de la biodiversidad<sup>54</sup>.

Lo común excedería toda forma de propiedad y nunca se presentaría bajo un modo de esquema universal preparado para su uso o como una fórmula de acción preestablecida que se aplica o se traspone a diversos dominios. Los sujetos hacen lo común en cada contexto y para evitar la petrificación o el anquilosamiento de su práctica, no separan, en ningún momento, la finalidad de su actividad de las relaciones que tejen entre ellos para conducir las conjuntamente, ni de las formas de reflexión, de intervención y organización que se dan entre ellos, junto con los valores y significaciones que orientan ese hacer conjunto<sup>55</sup>.

Mi propuesta intercultural a partir de lo común y la idea de comunidad, no solo tiene como objetivo recuperar, visibilizar y demandar, sino también potenciar, fomentar, fortalecer y consolidar los modos culturales de vida humana comunal y colectiva que desarrollan y cimentan sus sistemas de organización e integración con prácticas, interrelaciones, con tramas sociales y con actuaciones que se caracterizan por articularse desde espíritus, intenciones y espacios de

<sup>51</sup> *Idem*, pp. 459 y 460.

<sup>52</sup> UNCETA, K.; *Desarrollo, postrecimiento y Buen vivir*, cit.

<sup>53</sup> LAVAL, C. y DARDOT, P.; *op. cit.*, pp. 154 y 155.

<sup>54</sup> *Idem*, pp. 257 y 258.

<sup>55</sup> *Idem*, pp. 512 y 513.

convivencia de colaboración, cooperación, reciprocidades, solidaridades, fraternidades y reconocimientos mutuos con desarrollos no mercantilistas desde la apropiabilidad del capital. Se trataría de hacerlo con cualquier manifestación cultural y no a todo aquello que solo se ciñe en el proyecto civilizatorio de la cultura occidental, hecho que parece expresar cierto enfoque eurocéntrico en los planteamientos de Laval y Dardot, quienes parecen olvidar la colonialidad del poder y las epistemologías del sur geográfico y simbólico. Lo común sería el eje aglutinador, de todas las expresiones culturales que enfrentan las dinámicas de imperio, patriarcales y coloniales que ponen en peligro a la Humanidad y al planeta, además de trascender la lógica tanto del mercado como del Estado que lo apoya como su mano ejecutora. *Común* o *comunes* serían entendidos como maneras diversas de confrontar la mercantilización de todas las parcelas de la vida a partir de las prácticas de no apropiabilidad y no mercantilización cooperativas, solidarias, colaborativas y respetuosas con el otro, de todas las culturas y que están a favor de unas economías de lo suficiente y no crematísticas, no especulativas y tampoco suntuarias, respetuosas con el medio ambiente<sup>56</sup>.

En parecida línea, Koldo Unceta vincula la reciprocidad y la distribución con el buen vivir o buenos vivires de las culturas andinas y propone una coordinación entre todas como estrategias de desmercantilización, redimensionando el mercado por medio de una reducción de su centralidad que permita pasar de una sociedad *de* mercado a una sociedad *con* mercados de carácter local y redirigiéndolo desde relaciones basadas en la reciprocidad y una redistribución re-enmarcada y resignificada desde lo común<sup>57</sup>. En esas composiciones y articulaciones de complementación y que suman, no restan, la no mercantilización de entornos, bienes y productos culturales que son esenciales para la sobrevivencia de la Humanidad y la Naturaleza (agua, biodiversidad, aires, los polos terrestres, etc.) tienen que ir acompañadas de estrategias y programas que tengan al valor de uso y no al valor de cambio como eje, objetivo y referente, así como la aplicación de políticas económicas basadas en el decrecimiento. Todo ello desarrollado con tramas y relaciones sociales que traten a todos los humanos como sujetos y no como objetos.

Como ejemplos de estas de sociabilidades horizontales y de reciprocidades arraigadas en las comunidades y en lo común, podemos señalar: a las culturas andinas kichwas y aymara que se basan en ese saber por medio del *sumak kawsay* y *el suma qamaña*, el buen vivir o vida buena

---

<sup>56</sup> Ver, LAVAL, C. y DARDOT, P.; *op. cit.*; y HARDT, M. y NEGRI, A.; *Asamblea*, Madrid, Akal, 2019; ver también CABO, C.; *El común. Las nuevas realidades constituyentes desde la perspectiva del constitucionalismo crítico*, Madrid, Trotta, 2017; y HOUTART, F.; *Ética social de la vida. Hacia el bien común de la Humanidad (Un paradigma Postcapitalista)*, IEPALA-Ruth Casa Editorial, Madrid, 2013.

<sup>57</sup> Ver UNCETA, K.; *Op. cit.*, pp. 186-192.

(a partir del conocimiento local del *yachay* o *unancha* que busca generar y regenerar la vida en armonía y a través de la convivencia comunal desde abajo)<sup>58</sup>; también a aquellos pueblos africanos con el *ubuntu* cooperativo y sus derechos<sup>59</sup> que denomino de manera provocativa, *derechos ubuntamanos*; a la culturas *nosótricas* y comunitarias mayas<sup>60</sup>; a la espiritualidad gandhiana de la autosuficiencia y la no violencia (*swadeshi*)<sup>61</sup>; a la *sororidad* hermana de las mujeres<sup>62</sup>; el común generado en el contexto del capitalismo cognitivo que trata de reconfigurar su dominio sobre los conocimientos y las creatividades inmateriales cooperativas de la economía posfordista y basada en la oferta...<sup>63</sup>

Para finalizar, si como he afirmado todos los seres humanos junto con la Naturaleza tienen que ser los seres supremos para los seres humanos, las sociabilidades, relaciones y tramas sociales de carácter matricial, emancipadoras, liberadoras y desde saberes del *frater*, tanto a nivel interno de cada cultura como a nivel externo y en las relaciones entre culturas, sería el vehículo que marque el camino de lo intercultural, sumando y aunando todas las praxis permanentes, abiertas e inacabadas de lo común, de reciprocidades, de lo cooperativo y de lo colaborativo, desde lo plural y diferenciado de la condición humana, digna de vivir y de ser vivida en armonía con la Naturaleza. En definitiva, de lo que se trata es de potenciar la pluralidad y lo diferenciado de todo proyecto de vida cultural del pasado y del presente, desde la consideración y el tratamiento respetuoso e incluyente de todo ser humano que le permita ser sujeto instituyente, significativo y creador, individual, comunitario y colectivo, de su propia realidad en armonía con la Naturaleza. Ser sujeto y no objeto en todas las parcelas identitarias: raciales, sexuales, de género, económicas, religiosas, educativas, ambientales, ecológicas, etc. Por ello, todas las culturas, en sus trayectorias históricas poseen esas sociabilidades, imaginarios, creencias y saberes solidarios, horizontales, emancipadores, ambientales y liberadores, alejados y contrarios a otras trayectorias cuyas dinámicas son de dominación, coloniales, patriarcales, mercantilizadoras y excluyentes.

<sup>58</sup> Ver LLASAG, R.; *Constitucionalismo plurinacional desde los sumak kawsay y sus saberes. Pluralidad desde abajo y plurinacionalidad desde arriba*, Quito, Huaponi Ediciones, 2018; Ver también el concepto de poder obediencial en Abya Yala desarrollado en el marco de la teoría constitucional crítica por MEDICI, A.; *Otros nomos*, *Op. cit.*, pp. 166 ss.; y en el contexto maya y de la cultura mesoamericana ver DE LA TORRE DE LARA, Ó. A.; *Maíz, autonomía y territorio. Dimensión constituyente de derechos humanos en México*, Akal, Ciudad de México, 2019, pp. 339 ss.

<sup>59</sup> DE SOUSA SANTOS, B. y Meneses, P.; (eds.), *Conocimientos nacidos en las luchas. Construyendo las epistemologías del Sur*, Madrid, Akal, 2020.

<sup>60</sup> LENKERSDORF, C.; *Filosofar en clave tojolabal*, México D. F., Miguel Ángel Porrúa, 2002.

<sup>61</sup> DE SOUSA SANTOS, B. *El fin del imperio cognitivo*, Madrid, Trotta, 2019.

<sup>62</sup> LAGARDE, M.; *El feminismo en mi vida...*, *cit.*

<sup>63</sup> HARDT, M. y NEGRI, A.; *op. cit.*