



Hacia una ética del vivir bien-buen vivir*

Edwin Cruz Rodríguez**

Towards a Good Living-Well Living

Para uma ética do viver bem-bom viver

RESUMEN

Se propone una lectura del Vivir Bien-Buen Vivir para inferir aquellos principios que podrían constituir una ética distinta que sea una alternativa de vida frente a la crisis ambiental. El argumento central es que esta ética tiene como finalidad construir relaciones de convivencia y complementariedad entre los seres humanos y entre estos y la naturaleza. Ello se expresa en una renuncia al “vivir mejor” propio del paradigma desarrollista, en un tránsito del criterio de eficiencia hacia la suficiencia como principio guía de la acción, y en la ruptura con el antropocentrismo y su remplazo por el enfoque biocéntrico.

Palabras clave: vivir bien, buen vivir, ética, convivencia, complementariedad, medio ambiente.

ABSTRACT

A Good Living-Well Living reading is proposed in order to infer the principles that could constitute a different way of ethics that could be an alternative way to live in terms of the environmental crisis. The main argument is the fact that this ethical focus aims to build coexistence and complementarity relationships between human beings and between those human beings and the nature. This is expressed in giving up the “living better” view proclaimed by the developing

* Artículo de reflexión producto del proyecto de investigación, en curso y sin financiación institucional, “Alteridad, diversidad, identidad y otredad en el pensamiento político latinoamericano”, que el autor desarrolla en el Grupo de Investigación en Teoría Política Contemporánea de la Universidad Nacional de Colombia. ** Politólogo, candidato a doctor en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia. Correspondencia, e-mail: ecruzr@unal.edu.co.

paradigm, in a journey of the efficiency criterion towards sufficiency as a guiding principle for the action and in the act of quitting anthropocentrism and replacing it with a bio centric focus.

Key words: good living, living well, ethics, coexistence, complementarity, environment.

RESUMO

Se propõe uma leitura do Viver Bem-Bom Viver para inferir aqueles princípios que poderiam constituir uma ética diferente que seja uma alternativa de vida frente à crise ambiental. O argumento central é que esta ética tem como finalidade construir relações de convivência e complementaridade entre os seres humanos e entre estes e a natureza. Isso se expressa numa renúncia ao “viver melhor” próprio do paradigma desenvolvimentista, num trânsito do critério de eficiência para a suficiência como princípio guia da ação, e na ruptura com o antropocentrismo e sua substituição pelo enfoque biocêntrico.

Palavras chaves: viver bem, bom viver, ética, convivência, complementaridade, médio ambiente.

INTRODUCCIÓN

El vivir bien-buen vivir (en adelante VBBV) es una cosmología propia de los pueblos indígenas americanos, sobre todo andinos y amazónicos, que se reconoció como un deber ser, como modo de vida o futuro deseable, en los textos constitucionales de Bolivia (2009) y Ecuador (2008). En estos países tal filosofía se ha enriquecido en los últimos años con participación de intelectuales indígenas y mestizos, y constituye un proyecto aún en construcción (Bonilla, 2012, 58). Sin embargo, en ambos casos despliega una serie de características comunes a partir de las cuales se plantea como un modo de vida alternativo a aquel fundado en el desarrollo, que ha caracterizado las sociedades occidentales pero que, en el contexto de la actual crisis ambiental, resulta insostenible (Acosta, 2012, 68; Acosta, Martínez y Sacher, 2013, 309).

En efecto, el desarrollo se ha sustentado en una perspectiva antropocéntrica e instrumental de la naturaleza, y en una concepción de la vida buena basada en la acumulación y el aprovechamiento de bienes materiales, que se traduce en el crecimiento económico, la producción y el consumo ilimitados (Brand y Wissen, 2013, 446-447). Como es bien sabido, todo ello ha sido posible por el aprovechamiento de la energía producto de la explotación de minerales fósiles, lo que, como contrapartida, ha redundado en una afectación sin precedentes de los ciclos naturales de la biósfera, generando problemas como el cambio climático debido a las crecientes emisiones de dióxido de carbono (Lovelock, 2011), la ampliación de la huella ecológica de la humanidad hasta el punto de no retorno (Sempere, 2009), la pérdida de la biodiversidad y la modificación del ciclo del nitrógeno (Dietz, 2013, 473), entre otros, que en relativamente poco tiempo amenazan las posibilidades de la vida.

Como consecuencia, en los últimos años se ha planteado una necesaria transformación en el ámbito de la ética, esto es, el conjunto de principios y normas que tienen como fin la regulación de la conducta (Boladeras, 1993, 13). La situación ambiental plantea la necesidad de que la ética, de referirse a las relaciones entre los seres humanos, pase a comprender, además, las relaciones entre los seres humanos y el medio ambiente natural y los deberes morales con respecto a este (Stutzin, 1985, 100-101; López y Ferro, 2006, 6-7). De acuerdo con Puente (2011, 358), para que los países “en vías de desarrollo” consigan niveles de vida similares a los de los países desarrollados serían necesarios al menos otros seis planetas como el nuestro; por tanto, tal ideal es tanto imposible como indeseable. De ahí que el VBBV cuestione la idea de vida buena y los instrumentos para alcanzarla en que se funda

el paradigma del desarrollo. Como han notado distintos autores (Stefanoni, 2011, 2012; Sanchez-Parga, 2011; Mansilla, 2012), esta proyección flaquea, puesto que el VBBV aún presenta muchos problemas para concretarse en políticas públicas e instituciones alternativas. No obstante, ello no implica desecharlo por completo el aspecto prescriptivo, del deber ser, contenido en su filosofía.

En este sentido, este trabajo hace una lectura del VBBV para inferir aquellos principios que podrían constituir la base de una ética distinta de la que predomina actualmente, que pueda fundar una alternativa de vida frente a la crisis ambiental. El argumento central es que la ética del VBBV tiene como finalidad construir relaciones de convivencia y complementariedad entre los seres humanos y entre estos y la naturaleza. Ello se expresa en una renuncia al “vivir mejor” propio del paradigma desarrollista, en un tránsito del criterio de eficiencia hacia la suficiencia como principio guía de la acción y en la ruptura con el antropocentrismo y su remplazo por el enfoque biocéntrico.

Para desarrollar este argumento, en primer lugar, se examinan las diferencias entre el “vivir mejor” y el VBBV; seguidamente, se analiza el criterio de suficiencia como fundamento de la ética del VBBV y, finalmente, se desarrollan las consecuencias que la perspectiva biocéntrica tiene en esta materia.

Vivir Bien-Buen Vivir frente a vivir mejor

El VBBV parte de una traducción aproximada de conceptos de los idiomas indígenas que designan ideales ancestrales de buena vida. Es resultado del intento, durante los años noventa, de traducir a las lenguas autóctonas conceptos como los de progreso y desarrollo, que no consiguieron ajustarse por completo a su significado (Prada, 2011, 227). Así, no existe un significado unívoco del VBBV sino que este es tan diverso como el propio mundo indígena (Gudynas, 2011b, 13-14; Medina, 2011, 39); de ahí que ciertos autores prefieran hablar de “buenos vivires” o “buenos convivires” (Acosta, 2012, 80; Albó, 2011, 138). Así, por ejemplo, en la lengua *kichwa* de Ecuador, comúnmente se acepta que buen vivir es la traducción de *Sumak Kawsay* (Gudynas y Acosta, 2011, 71). De igual manera, en Bolivia el vivir bien es una aproximación al significado de la expresión aymara *Suma Qamaña*, aunque no expresa todo su contenido (Yampara, 2012, 65). En el idioma guaraní, el término ñandereko también ha sido traducido como una forma buena de vida, caracterizada por la reciprocidad entre los seres humanos, y entre ellos y la naturaleza (Albó, 2011, 138).

Precisamente, pese a la heterogeneidad de significados, existe un acuerdo mínimo en la concepción del VBBV como una utopía que pretende forjar relaciones de convivencia y complementariedad entre los seres humanos, y entre ellos y la naturaleza. Para el intelectual aymara David Choquehuanca (2012, 10), es el “camino del equilibrio, camino que nos permita la armonía entre las personas, pero fundamentalmente la armonía entre el hombre y la naturaleza”. De acuerdo con el dirigente indígena ecuatoriano, Luis Macas (2010, 14), “*Sumak Kawsay* sería la vida en plenitud, la vida en excelencia material y espiritual. La magnificencia y lo sublime se expresan en la armonía, en el equilibrio interno y externo de una comunidad”. También autores mestizos conciben el VBBV de esta forma; por ejemplo, el economista ecuatoriano Alberto Acosta (2012, 15) lo define como una alternativa al paradigma del desarrollo cuya apuesta básica es construir la “armonía entre sí y con la naturaleza”, una “oportunidad” para construir colectivamente una nueva forma de vida que responda a la crisis civilizatoria y ambiental contemporánea.

Construir armonía, relaciones de convivencia y complementariedad entre seres humanos y entre ellos y la naturaleza implica modificar radicalmente las relaciones hoy imperantes. La convivencia y complementariedad suponen relaciones mutuamente beneficiosas basadas en el respeto por el otro, se trate del ser humano o de la naturaleza (Pacha Mama), no relaciones de suma cero, en las que lo que gana uno lo pierde el otro. En otras palabras, que una relación esté fundada en la convivencia y

la complementariedad significa algo distinto de las relaciones utilitarias, donde solo una de las partes relacionadas gana; también es distinta de las relaciones de subordinación, donde no solo hay una parte siempre perdedora, sino que la relación no está fundada en el respeto mutuo. Por estas razones, el VBBV es radicalmente distinto del “vivir mejor”, implícito en el ideal de vida buena basado en el desarrollo.

El VBBV no apuesta por una forma de vida buena que privilegie la acumulación y disfrute de bienes materiales, y por ello, rechaza la idea de desarrollo sustentada en el crecimiento económico, la producción y el consumo ilimitados, así como su concepción lineal y progresiva de la historia. El VBBV no aspira a un “vivir mejor” en relación con el pasado, puesto que en las cosmologías indígenas no existe la idea de un tiempo lineal; pero tampoco aspira a un “vivir mejor” que necesariamente implicará un “vivir peor” para otros (Gudynas, 2011c, 233), lo que el subdesarrollo es al paradigma del desarrollo. Esta lógica atentaría contra el ideal de convivencia y complementariedad, y se traduciría en prácticas y conductas como el individualismo, el egoísmo, la competencia, la explotación y la opresión, entre otras (Puente, 2011, 362; Acosta, 2012, 82).

En fin, el VBBV apuesta por desarticular el ideal de vida buena de la noción de riqueza fundada en la acumulación y disfrute de bienes materiales, que se traduce en crecimiento económico, producción y consumo ilimitados (Macas, 2010, 15). En el ideal de vida buena del VBBV se erradicarían la pobreza y la desigualdad; pero su concepción de pobreza y riqueza, así como de desigualdad, van más allá de la acumulación o carencia de bienes materiales, puesto que involucra también la relación de convivencia y complementariedad con los seres humanos, y entre ellos y la naturaleza. Por lo tanto, la idea de bienestar, e incluso de “calidad de vida”, no puede reducirse al disfrute de bienes materiales (Gudynas, 2011b, 2). Estas concepciones son subordinadas “a criterios ecológicos, a la dignidad humana y a la justicia social” (Escobar, 2012, 46). Además, el VBBV no implica una concepción lineal y progresiva del tiempo histórico y, por tanto, supone obtener una vida buena en el presente, no solo en el futuro, aprovechando con respeto y bajo un criterio de suficiencia —que determina aquello que es necesario para satisfacer necesidades, como se verá más adelante— los recursos naturales. En este sentido, pueden considerarse las siguientes afirmaciones de dirigentes e intelectuales indígenas. El actual presidente de Bolivia, el aymara Evo Morales, afirma:

Decimos Vivir Bien porque no aspiramos a vivir mejor que los otros. No creemos en la concepción lineal y acumulativa del progreso y el desarrollo ilimitado a costa del otro y de la naturaleza. Tenemos que complementarnos y no competir. Debemos compartir y no aprovecharnos del vecino. Vivir Bien es pensar no solo en términos de ingreso per-cápita, sino de identidad cultural, de comunidad, de armonía entre nosotros y con nuestra Madre Tierra (Morales, 2011, 10).

El intelectual indígena Fernando Huanacuni (2012a, 32), por su parte, formula la diferencia entre el “vivir mejor” y el VBBV de la siguiente forma:

[...] bajo la lógica de Occidente, la humanidad está sumida en el vivir mejor... El vivir mejor significa el progreso ilimitado, el consumo inconsciente; incita a la acumulación material e induce a la competencia... En la visión del Vivir Bien, la preocupación principal no es acumular. El estar en permanente armonía con todo nos invita a no consumir más de lo que el ecosistema puede soportar... el vivir bien no puede concebirse sin la comunidad. Irrumpe para contradecir la lógica capitalista, su individualismo inherente, la monetarización de la vida en todas sus esferas, la desnaturalización del ser humano y la visión de la naturaleza como un recurso que puede ser explotado, una cosa sin vida, un objeto a ser utilizado.

Ahora bien, aunque el VBBV está inspirado en las cosmovisiones indígenas, ello no implica que se pretenda un retorno al mítico pasado. Más bien se trata de actualizar sus ideales y, como se ha visto, en ese proceso también participan intelectuales mestizos. Adicionalmente, el VBBV no supone que las relaciones sociales de las comunidades indígenas sean necesariamente más respetuosas del medio

ambiente que la civilización occidental, pues históricamente hubo experiencias de abuso de los recursos naturales (Gudynas, 2010, 282-283). Finalmente, de acuerdo con Acosta (2012, 80), el VBBV no implica un rechazo a los avances tecnológicos del mundo moderno, pues apuesta por la construcción de un concepto intercultural de vida buena.

Una ética de la suficiencia

El ideal de vida buena basado en la acumulación y disfrute de bienes materiales está fundado en una ética de la eficiencia, de acuerdo con la cual se debe racionalizar al máximo todo proceso a fin de maximizar los beneficios y las utilidades, al tiempo que se minimizan los costos. Dado que esa ética de la eficiencia está ligada con frecuencia a la competencia y la desigualdad, más que a la complementariedad y la convivencia; Acosta (2012, 22) ha planteado la necesidad de formular una ética de la suficiencia sustentada en la solidaridad como base del VBBV.

La ética de la eficiencia tiene claros efectos indeseables, tanto sobre las relaciones sociales como sobre el medio ambiente natural. Se supone que los individuos, inmersos en un mercado, buscan realizar sus “preferencias” aumentando las utilidades y disminuyendo los costos. Sin embargo, al pensar solo en sí mismos, sus decisiones económicas incurren en aquello que Bauman (2004, 27), denomina *adiaforización*, esto es, “el efecto de distanciamiento entre la moral y los hechos”. En otras palabras, el cálculo de costo y beneficio desde la perspectiva individual omite considerar las externalidades de las decisiones económicas.

Reflexionando sobre este fenómeno, Franz Hinkelammert (2002, 11-43), afirma que se trata de una “irracionalidad de lo racionalizado”, puesto que la ética de la eficiencia mercantil olvida “los efectos indirectos de la acción directa”. Por ejemplo, se supone que si todos los agentes económicos son eficientes, ello redundará en un beneficio para el sistema, que se expresará en términos del crecimiento económico y de la demanda agregada. Pero dicha ética olvida las consecuencias que tiene el hecho de que los individuos actúen de esa forma cuando no se contemplan desde el punto de vista individual, puesto que de esa manera no solo se afectan las relaciones entre seres humanos, sino fundamentalmente el medio ambiente natural, hasta el punto de que hoy se ha llegado a poner en peligro la persistencia de la vida en el Planeta.

Es por esa razón que expertos en ética ambiental como Jorge Riechmann (2002, 12) han llamado la atención sobre la necesidad de contemplar “lo que no se ve”, en cada una de las decisiones de consumo tanto hacia el pasado como hacia el futuro. Hacia el pasado, porque más allá de las características propias de un producto, como la calidad o la eficiencia, también hay un proceso de producción y circulación que no necesariamente es eficiente desde el punto de vista del daño ambiental. Hacia el futuro, porque aun cuando se tome una decisión eficiente en términos individuales, es posible que tenga consecuencias ineficientes e irracionales para el medio ambiente. En palabras de Acosta (2012, 112), se trata de que las personas, en este caso los consumidores, sean conscientes de que el agua, igual que otros bienes naturales, no proviene de los supermercados, y de que se responsabilicen por ello.

El problema con la ética de la eficiencia se complica aún más si se contemplan fenómenos como “*rebound effect*” o efecto rebote, que se origina cuando incluso la eficiencia de ciertos productos en términos ambientales puede incentivar el aumento de su consumo, lo que se traduce en mayor gasto de energía y otros bienes naturales (Sempere, 2009, 62). Por ejemplo, “producir autos que consumen cada vez menos energía es una estrategia muy eficaz para aumentar la venta de vehículos, que en su totalidad consumen más energías; por tanto, se necesitan más carreteras y se producen más emisiones” (Gabbert, 2013, 439).

El criterio rector de la ética de la suficiencia es consumir lo necesario procurando la convivencia y complementariedad entre seres humanos y entre ellos y la naturaleza. Ello se traduce en la modificación de los sistemas de satisfacción de las necesidades para consumir menos y mejor (Acosta, 2012, 164). La ética de la suficiencia del VBBV no abandona el criterio de eficiencia, pero sí lo subordina a las consecuencias indirectas que su consecución puede generar. Por consiguiente, es imperativo que el sistema económico se subordine a las leyes de funcionamiento del sistema natural, puesto que este es condición de posibilidad para aquel (Acosta, 2012, 212-213). Además, la ética de la suficiencia se aparta de aquellas concepciones que dejan abierta la posibilidad de que se conciba como correcta la instrumentalización del otro, se trate de seres humanos u otras especies, porque eso va en contra de la convivencia y complementariedad. En esta perspectiva, la vida es un fin en sí misma, por lo que las distintas especies no pueden reducirse simplemente a medios para conseguir los fines definidos por los seres humanos (Gudynas, 2011b, 15).

De lo anterior se siguen dos consecuencias. Primero, el establecimiento de relaciones de convivencia y complementariedad plantea la necesidad de eliminar o, cuando menos, reducir la competencia entre seres humanos. Como antes se mencionó, en la cosmovisión del VBBV existe una contradicción entre la lógica de la convivencia y la complementariedad, y la de la competencia, pues esta última necesariamente produce ganadores y perdedores, violencia y pobreza (Macas, 2010, 26). Además, la competencia con frecuencia conlleva un aumento en el consumo de energía y recursos naturales que se traduce en mayores emisiones de gases y contaminación en general (Gabbert, 2013, 434). En segundo lugar, es necesario que las relaciones de producción e intercambio se basen, en cuanto sea posible, en la solidaridad y la cooperación, más que en el cálculo utilitario individual. Como dice Acosta (2012, 77):

El Buen Vivir se fundamenta en una ética de lo suficiente para toda la comunidad, y no solamente para el individuo. Su preocupación central no es acumular para luego vivir mejor. De lo que se trata es de vivir bien aquí y ahora, sin poner en riesgo la vida de las próximas generaciones, lo que también implica distribuir ahora la riqueza y los ingresos para empezar a sentar las bases de una sociedad más justa y equitativa, es decir, más libre e igualitaria.

Para que estas apuestas puedan realizarse, previamente se requiere una modificación de las necesidades y los sistemas sociotécnicos que contribuyen a su satisfacción. Ello se traduce, en primer lugar, en una transición desde el paradigma económico neoclásico, que se basa en la realización de preferencias individuales y relega el problema de la producción centrándose en el consumo, hacia una economía basada en la satisfacción de las necesidades (Sempere, 2009, 66). La diferencia no es menor, puesto que las preferencias pueden ser manipuladas o inducidas por el mercado mediante sus mecanismos de publicidad y son, por consiguiente, artificiales, mientras que, si bien existen necesidades producidas social e históricamente, se trata de un fenómeno distinto.

A este respecto, Sempere (2009) defiende una perspectiva constructivista de las necesidades que no por ello se agota en asimilarlas a preferencias. Para ello distingue entre las necesidades fisiológicas, psicosociales e instrumentales (Sempere, 2010, 163-165). Las primeras están determinadas biológicamente, alimento, descanso, resguardo; las psicosociales comprenden las relaciones sociales que es necesario establecer para satisfacer otras necesidades como la seguridad, el reconocimiento o la pertenencia; y las instrumentales se refieren a las herramientas o medios usados para garantizar necesidades. De esta tipología se infiere que existe un componente social y cultural importante en materia de necesidades, que estas también son un producto histórico y no están totalmente determinadas por lo biológico. La consecuencia práctica de esta concepción radica en que es posible transformar los sistemas de necesidades, aunque no a partir de fórmulas universales, puesto que cada cultura y cada sociedad han creado distintas necesidades en sucurrir histórico.

Una ética biocéntrica

El ideal de vida buena basado en el desarrollo se caracteriza por un marcado antropocentrismo, en el cual el ser humano es extraído y puesto por encima de la naturaleza. Entonces, se concibe como un soberano absoluto, y la naturaleza, como una despensa perenne de recursos para satisfacer sus necesidades y deseos (Zaffaroni, 2011, 37; Acosta, 2011, 321). En claro contraste, la cosmología del VBBV apuesta por una ética biocéntrica, donde la naturaleza o Pacha Mama tiene un valor intrínseco o inmanente, independiente de las valoraciones subjetivas, y donde todo lo existente hace parte de un mismo proceso vital. Por consiguiente, mientras en el ideal de vida buena del desarrollo se trata de actuar de tal forma que se consiga el bienestar para los seres humanos, desde el punto de vista del VBBV la apuesta es por alcanzar no solo el bienestar de los seres humanos, sino sobre todo la persistencia de la vida.

El antropocentrismo se sustenta en una marcada distinción entre la naturaleza y la cultura, concebida esta como los asuntos atinentes a la vida colectiva del ser humano. El dominio de la naturaleza, desde el punto de vista antropocéntrico, es un factor de progreso, modernización y desarrollo. Aunque esta concepción de la civilización y el progreso se impuso como una norma universal pese a su origen en una cultura particular, existen otras concepciones, como el VBBV, que rompen con la visión antropocéntrica e instrumental de la naturaleza, así como con la distinción entre naturaleza y cultura. Esta diferencia fundamental es sintetizada por el intelectual indígena ecuatoriano Floresmil Simbaña (2011, 222):

El fundamento capital de la filosofía occidental es concebir al ser humano como entidad separada de la naturaleza: una sociedad es más civilizada mientras más alejada está del mundo natural; tener cualquier percepción o relación con la naturaleza como vínculo activo era prueba de su barbarismo. La naturaleza es concebida como contraposición a lo civilizado, a lo humano, a la razón, por lo tanto hay que controlarla y someterla como mero objeto de dominio y máxima fuente de riqueza. Fuera de la órbita occidental, incluso dentro de ella, otros pueblos tuvieron y tienen otras concepciones. Para ellos, alcanzar niveles altos de civilización necesariamente tiene que estar ligado a la naturaleza, porque no es posible entenderse fuera de ella: sociedad y naturaleza son una totalidad. Por lo tanto, concebirse “parte de” no es sinónimo de barbarie, al contrario. Este es el caso de los pueblos originarios de América; para estos pueblos Abya Ayala no era un continente rico en recursos naturales, sino una “tierra de abundante vida”; la naturaleza no era un recurso, sino la Pachamama, la “madre” de todo lo existente.

Como es bien sabido, el antropocentrismo se erige como el punto de vista dominante en la Modernidad. De la mano de las filosofías de R. Descartes o F. Bacon, se abandonó la perspectiva organicista predominante durante la Edad Media, que concebía a la naturaleza como un todo orgánico, y al ser humano como una parte importante de ella (Gudynas, 2010, 268-269). El posterior desarrollo del capitalismo y, principalmente, la Revolución industrial, apuntalaron esa forma de ver el mundo, así como la visión instrumental de la naturaleza, pues el proceso dependió de la extracción sistemática de materias primas, como se ha visto, con grandes costos para el medio ambiente (Gudynas, 2013, 190).

Una relación de convivencia y complementariedad con la naturaleza, como la que reivindica el VBBV, implica ubicar nuevamente al ser humano como parte de la naturaleza o, en otros términos, transitar desde la perspectiva antropocéntrica hacia el enfoque biocéntrico. En este caso, no se privilegia el bienestar de uno de los polos de la relación —el ser humano o la naturaleza— sino la vida en su totalidad (Acosta, 2012, 88). El enfoque biocéntrico implica abandonar la dualidad entre los seres humanos y la naturaleza y, sobre todo, el lugar privilegiado que se le concede al ser humano, lo que conduce a valorar todo lo existente en función de lo que es útil, necesario o deseable, para él (Gudynas, 2011b, 3; 2011c, 244). En términos prácticos, esto significa una forma distinta de relacionarse con la naturaleza, que va más allá de la perspectiva instrumental que la subordina a las necesidades y deseos de los seres

humanos. En el caso de Ecuador, este enfoque está presente en el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos y en declaración de derechos propios (Gudynas, 2011c, 242).

En la perspectiva del VBBV la forma como se estructuran las relaciones con la naturaleza está marcada por la lógica de la complementariedad de la filosofía andina que no sigue el principio de identidad propio de la filosofía occidental. De acuerdo con Estermann (1998, 126-131), tal lógica implica que algo puede ser al mismo tiempo su contrario: “los complementos en sentido andino no son posiciones abstractas y logomórficas, sino experiencias parciales de la realidad. Y tampoco son antagónicas en un sentido de irreconciliación racional; se requieren mutuamente, no como motor dinámico para elevarse a otro nivel, sino para complementarse en el mismo nivel” (Estermann, 1998, 130). Es por ello que todo lo existente es percibido como parte de un mismo proceso vital de la Pacha Mama, incluso los entes inertes o inanimados, puesto que, al menos en la tradición andina, no existe la idea de “cosas” (Oviedo, 2012, 53). Tal idea está muy presente en el pensamiento indígena contemporáneo, tanto en Bolivia como en Ecuador. En ambos casos, el carácter de individuo solo es concebible en la medida en que las personas establecen relaciones con otros seres en el marco de una comunidad, que comprende no solo un grupo humano, sino también su entorno natural. Así, el intelectual indígena boliviano David Choquehuanca (2010, 10) afirma:

Vivir Bien es recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la cultura de la Vida y, recuperar nuestra vida en completa armonía y respeto mutuo con la madre naturaleza, con la Pachamama, donde todo es VIDA, donde todos somos *uywas*, criados de la naturaleza y del cosmos, donde todos somos parte de la naturaleza y no hay nada separado, donde el viento, las estrellas, las plantas, la piedra, el rocío, los cerros, las aves, el puma, son nuestros hermanos, donde la tierra es la vida misma y el hogar de todos los seres vivos.

Esta concepción está atravesada por la espiritualidad propia de los pueblos indígenas americanos; es por eso que incluso esa dimensión hace parte del proceso vital. De este proceso no solamente hacen parte los seres humanos, y por ello “en los Andes, la gente tiene que saber vivir y convivir con los diversos mundos: el mundo de las deidades, el mundo de la tierra, el mundo vegetal, el mundo animal, son tan importantes al igual que el mundo de la gente”. Así lo expresa el intelectual aymara Pablo Mamani (2011, 69):

[...] hay que aclarar que en el pensamiento aymara no hay muerte, como se entiende en el occidente donde el cuerpo desaparece en el infierno o en el cielo. Aquí la muerte es otro momento de vida más porque se re-vive en las montañas o en las profundidades de los lagos o ríos. En realidad, los muertos se convierten en abuelos-abuelas, *achachilas-abuichas*. Los *achachilas-abuichas* son las montañas elevadas, o las montañas debajo del agua como *ch'ua achachila-abuicha*. Los muertos están cohabitando con los vivos, y tienen la posibilidad de proteger a sus hijos-hijas, a su *ayllu-marka* (unidades territoriales de organización social en los Andes), o a su gente, *jaki*, de peligros que, a la vez, pueden enviar castigos en forma de rayo o granizada cuando nos olvidamos de ellos y ellas.

También la dirigente indígena ecuatoriana Nina Pacari (2009, 33-34), consigue transmitir estas concepciones cuando afirma:

Según la cosmovisión indígena, todos los seres de la naturaleza están investidos de energía que es el SAMAI y, en consecuencia, son seres que tienen vida: una piedra, un río (agua), la montaña, el sol, las plantas, en fin, todos los seres tienen vida y ellos también disfrutan de una familia, de alegrías y tristezas al igual que el ser humano [...] en el mundo de los pueblos indígenas La Tierra no es sino *allpa-mama* que, según la traducción literal, significa madre-tierra. ¿Por qué esto de *allpa-mama*? Primero, hay una identidad de género: es mujer. Segundo, es lo más grande y sagrado, es la generadora de vida y producción; sin ella, caemos en la nada, simplemente somos la nada o no somos nadie, como dicen nuestros abuelos.

De estos argumentos se infiere claramente el horizonte normativo de la convivencia y la complementariedad entre los seres humanos, y entre estos y la naturaleza, lo que se traduce en formas de relación que rompen con la visión utilitaria y de subordinación propias de la mirada antropocéntrica. Ahora bien, el hecho de ubicar nuevamente a los seres humanos como parte de la naturaleza y de dotar a esta de un valor intrínseco, que no depende de los juicios subjetivos y que puede expresarse en derechos de la naturaleza, no implica que los deberes frente a la naturaleza primen sobre los deberes frente a los demás seres humanos. El deber de convivencia y complementariedad con la naturaleza está orientado a la protección de las distintas especies, más que de individuos particulares (Acosta, 2011, 353). Por tanto, tal deber no implica una prohibición para el aprovechamiento del medio ambiente natural, siempre y cuando no produzca daño ni ponga en riesgo la persistencia de las distintas especies (Gudynas, 2011c, 261).

Corolario

Este artículo hizo una lectura del VBBV con la intención de inferir los fundamentos que podrían soportar una ética particular y un conjunto de principios que posibiliten un cambio en el modo de vida dominante para, de esa forma, hacer frente a la crisis ambiental contemporánea.

Si bien el VBBV es un proyecto en construcción inspirado en las cosmovisiones de los pueblos indígenas americanos, principalmente andinos y amazónicos, comprende unos elementos que pueden contribuir a la formulación de esa ética. Un elemento en común, tanto entre los intelectuales indígenas como entre los mestizos, es concebir el VBBV como una utopía que apuesta por la construcción de relaciones de convivencia y complementariedad entre los seres humanos, y entre estos y la naturaleza. Este postulado se expresa en una marcada distinción entre el ideal de vida buena por el que apuesta el VBBV y el “vivir mejor” propio del paradigma desarrollista, en el remplazo del criterio dominante de la eficiencia por el principio de la suficiencia y en el tránsito de la perspectiva antropocéntrica hacia el enfoque biocéntrico.

El VBBV no comparte el concepto de bienestar del paradigma desarrollista, fundado en la acumulación y el disfrute de bienes materiales, el crecimiento económico, la producción y el consumo ilimitados. Por consiguiente, su idea de buena vida, caracterizada por la armonía entre seres humanos, y entre ellos y la naturaleza rompe con el “vivir mejor” que implica acumular y competir, y que por tanto es contrario a esa aspiración. Además, apuesta por construir un orden socioeconómico sobre la base de aquello que es suficiente para la satisfacción de las necesidades, no solo de los seres humanos sino también de la naturaleza, abandonando el criterio de acción basado en la eficiencia y en el cálculo individual de costos y beneficios. Finalmente, el VBBV rompe con la perspectiva antropocéntrica e instrumental y defiende una perspectiva biocéntrica que restituye el lugar de los seres humanos en el interior de la naturaleza, concebida como una condición necesaria para su propia vida.

Estos principios requieren un mayor desarrollo para constituir propiamente una ética; sin embargo, todo ello plantea la necesidad de un cambio cultural de trascendencia; supone la posibilidad de modificar las necesidades producto del devenir histórico de la humanidad, pero también un cambio de naturaleza socioeconómica, que implicará obligatoriamente consumir menos recursos naturales y menos energía, producir menos desechos y emisiones, para mantener la huella ecológica de la humanidad en su conjunto, así como construir un sistema económico cuyas leyes se acoplen a las leyes del sistema ecológico o la biósfera.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acosta A., Martínez E. y Sacher W. (2013). Salir del extractivismo: una condición para el Sumak Kawsay. Propuestas sobre petróleo, minería y energía en Ecuador. En Lang, M. López, C. y Santillana, A. (comps.) *Alternativas al capitalismo del siglo XXI*. Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburgo.
- Acosta, A. (2012). *Buen Vivir Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar nuevos mundos*. Quito: Abya Yala.
- Albó, X. (2011). Suma qamaña = convivir bien. ¿Cómo medirlo? En Farah, I. y Vasapollo, L. (coords.) *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA.
- Bauman, Z. (2004). El eterno retorno de la violencia. En Beriain, J. (ed.), *Modernidad y violencia colectiva*. Madrid: Centro de Estudios Sociológicos. 17-47.
- Boladeras, M. (1993). *Libertad y tolerancia. Éticas para sociedades abiertas*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Bonilla, A. (2012). Del extractivismo al Sumak Qawsay. En Velardi, N. y Zeisser, M. (comps.) *Anales seminario internacional Desarrollo territorial y extractivismo. Luchas y alternativas en la Región Andina*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Brand, U. y Wissen, M. (2013). Crisis socioecológica y modo de vida imperial. Crisis y continuación de las relaciones sociedad-naturaleza en el capitalismo. En Lang, M. López, C. y Santillana, A. (comps.) *Alternativas al capitalismo del siglo XXI*. Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburgo.
- Choquehuanca, D. (2010). Hacia la reconstrucción del Vivir Bien. *América Latina en Movimiento*, 452.
- Dietz, K. (2013). Reacciones emancipatorias frente a la crisis. En Lang, M. López, C. y Santillana, A. (comps.) *Alternativas al capitalismo del siglo XXI*. Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburgo.
- Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: postdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, 21.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina: Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona*. Quito: Abya Yala.
- Gabbert, K. (2013). Hay que dejar de crecer. Acerca del postcrecimiento. En Lang M. López, C. y Santillana, A. (comps.) *Alternativas al capitalismo del siglo XXI*. Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburgo.
- Gudynas, E. (2010). Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina. En Montenegro, L. (ed.). *Cultura y naturaleza*. Bogotá: Jardín Botánico J.C. Mutis. 267-292
- Gudynas, E. (2011a). Ambiente, sustentabilidad y desarrollo. En Reyes, J. y Castro, E. (eds.). *Contornos educativos de la sustentabilidad*. México: Universidad de Guadalajara. Gudynas, E. (2011b). Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo. En *América Latina en Movimiento*, 462.
- Gudynas, E. (2011b). Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimensión ambiental del buen vivir. En Farah, I. y Vasapollo, L. (coords.) *Vivir Bien: ¿Paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA-Plural.

- Gudynas, E. (2013). Postextractivismo y alternativas al desarrollo desde la sociedad civil. En Lang, M. López, C. y Santillana, A. (comps.) *Alternativas al capitalismo del siglo XXI*. Quito: Abya Yala, Fundación Rosa Luxemburgo.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011). El buen vivir más allá del desarrollo. *Qué Hacer*, 181.
- Hinkelammert, F. (2002). *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Huanacuni, F. (2010a). Definición del vivir bien. En *Buen Vivir/Vivir Bien, Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima, Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, CAOI.
- Huanacuni, F. (2010b). Paradigma occidental y paradigma originario. *América Latina en Movimiento*, 452. 17-22
- López, P. y Ferro, A. (2006). *Derecho Ambiental*. México: IURE Editores.
- Lovelock, J. (2011). *La tierra se agota*. Bogotá: Planeta.
- Macas, L. (2010). Sumak Kawsay: la vida en plenitud. *América Latina en Movimiento*, 452.
- Mamani, P. (2011). Qamir qamaña: dureza de “estar estando” y dulzura de “ser siendo”. En Farah, I. y Vasapollo, L. (coords.) *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz, CIDES-UMSA.
- Mansilla, H. (2012). La concepción del Buen Vivir en la ideología gubernamental boliviana. *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, 100.
- Medina, J. (2011). Acerca del Suma Qamaña. En Farah, I. y Vasapollo, L. (coords.) *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA.
- Morales, E. (2011). Prólogo. En Farah, I. y Vasapollo, L. (coords.) *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?* La Paz: CIDES-UMSA.
- Oviedo, A. (2012). El posmoderno Buen Vivir y el ancestral Sumakawsay. En Guillén, A. y Phelan, M. *Construyendo el Buen vivir*. Cuenca: Pydlos Ediciones.
- Pacari, N. (2009) Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. En Acosta, A. y Esperanza, M. (compiladores) *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*. Quito: Abya Yala
- Prada, R. (2011). El Buen Vivir como modelo de Estado y modelo económico. En Lang, M. y Mokrani, D. (eds.). *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya-Yala-Fundación Rosa Luxemburgo.
- Puente, R. (2011). “Vivir Bien” y descolonización. En Farah, I. y Vasapollo, L. (coords.) *Vivir Bien: ¿paradigma no capitalista?*. La Paz: CIDES-UMSA. Riechmann (2002).
- Sanchez-Parga, J. (2011). Discursos retroevolucionarios: Sumak Kawsay, derechos de la naturaleza y otros pachamamismos. *Ecuador Debate*, 84.
- Sempere, J. (2009). *Mejor con menos. Necesidades, explosión consumista y crisis ecológica*. Barcelona: Crítica.
- Sempere, J. (2010). Autocontención: mejor con menos. En del Viso Nuria (ed) *Enfoques sobre bienestar y buen vivir*. Madrid: Centro de Investigación Para la Paz.
- Simbaña, F. (2011). El Sumak Kawsay como proyecto político. En Lang, Miriam y Mokrani, D. (eds.). *Más allá del desarrollo*. Quito: Abya-Yala-Fundación Rosa Luxemburgo.

- Stefanoni, P. (2011) ¿Adónde nos lleva el pachamamismo. *Tabula Rasa*, 15.
- Stefanoni, P. (2012). ¿Y quién no querría vivir bien? Encrucijadas del proceso de cambio boliviano. *Crítica y Emancipación*, IV, 7 (IV).
- Stutzin, G. (1985). Un imperativo ecológico: reconocer los derechos de la naturaleza. *Ambiente y Desarrollo*, 1(1), 97-114.
- Yampara, S. (2012). Suma Qamaña, lo que se maneja como Buen Vivir. En Velardi, N. y Zeisser, M. (comps.) *Anales seminario internacional Desarrollo territorial y extractivismo. Luchas y alternativas en la Región Andina*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Zaffaroni, E. (2011). La Pachamama y el humano. En Acosta, A. y Martínez, E. (comps.) *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*. Quito: Abya Yala.