

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

Introducción a la Responsabilidad Relacional en el Contexto de Crisis Socio-ecológica

Introduction to Relational Responsibility in the Context of Socio-ecological Crisis

CLAUDIA AMO-GREZ

Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

RESUMEN ¿Qué hacer frente a la actual crisis socio-ecológica? Este artículo propone la noción de responsabilidad relacional como respuesta a esta pregunta, por tratarse de un principio ético idóneo para orientar la acción ante el tipo de situaciones implicadas en esta crisis; al mismo tiempo que brinda un marco analítico que enriquece las lecturas sobre las partes y fuerzas involucradas en dichas situaciones. Este artículo se vale de la integración y síntesis de reflexiones provenientes de múltiples disciplinas, tales como la filosofía, antropología, economía y psicología, para poner esta noción en contexto y mostrar su potencialidad. El cuerpo del artículo se divide en tres secciones. Las dos primeras tienen el propósito de situar la discusión en el contraste entre las dos formas de concebir el mundo que confluyen cuando la crisis socio-ecológica se aborda desde la responsabilidad relacional. Así, mientras la primera sección, examina los fundamentos ideológicos que alimentan esta crisis; la segunda, reflexiona sobre la relacionalidad, una forma alternativa de entender el mundo que, en el último tiempo, ha ido encontrando lugar en distintas disciplinas académicas. Luego, la tercera sección aborda la responsabilidad relacional en el contexto



Este trabajo está sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0).

de la ética relacional y de las distintas formas en que se suele entender la responsabilidad. El artículo concluye con algunas notas finales sobre el valor de la responsabilidad relacional, en el contexto de la actual crisis socio-ecológica, así como de los desafíos que implica su adopción en la situación actual.

PALABRAS CLAVE Crisis global; ecología política; ética ambiental; socio-ecológico; responsabilidad moral.

ABSTRACT What should we do in the face of today's socio-ecological crisis? I respond to this question by proposing relational responsibility as both a well-suited ethical principle for guiding action in the kinds of situations that accompany this crisis and a notion that establishes an analytical framework for enriching our understanding of the parties and forces involved in such situations. To contextualize and demonstrate the potential of this notion this article draws upon discussions from diverse disciplinary backgrounds, such as philosophy, anthropology, economics, and psychology. The body of the article is divided into three sections. The first two sections aim to situate the discussion in the contrast between the two ways of conceiving the world that face each other when the socio-ecological crisis is approached from a relational responsibility perspective. While the first section examines the ideological foundations fueling this crisis, the second reflects on relationality, an alternative way of understanding the world that has recently been gaining ground in various academic disciplines. Then, the third section addresses relational responsibility within the context of relational ethics and the different ways in which responsibility is commonly understood. The article concludes with some final remarks on the value of relational responsibility in the context of the current socio-ecological crisis, as well as the challenges involved in its adoption in the present situation.

KEY WORDS Environmental ethics; global crisis; moral responsibility; political ecology; socio-ecological.

Introducción a la Responsabilidad Relacional en el Contexto de Crisis Socio-ecológica

Las primeras alarmas sobre una crisis socio-ecológica comenzaron a sonar en la esfera política entre fines de los 60 y principio de los 70 (Foladori y Pierri, 2005). Más tarde, en la primera década del siglo XXI, la crisis socio-ecológica seguía siendo algo abstracto y psicológicamente distante para gran parte de la población humana, sin embargo, ya se entendía que las discusiones sobre esta crisis debían trascender lo puramente medioambiental y reconocer sus aspectos económicos, políticos y sociales (Foladori y Pierri, 2005). Hoy con la crisis como una realidad manifiesta, se empieza a apreciar cada vez mayor reconocimiento de su complejidad multisistémica y la catastrófica perspectiva de incertidumbre que le acompaña (ver “poli-crisis” en World Economic Forum [WEF], 2023 y “crisis global” en United Nations Conference on Trade and Development [UNCTAD], 2024)

En 1967, en su célebre artículo, *Las Raíces Históricas de nuestra Crisis Ecológica*, Lyn White inicia con una simple pregunta de complejísima respuesta: ¿Qué hacer frente a esta crisis? Su respuesta, es que nadie aun lo sabe, pero que debemos reflexionar sobre sus fundamentos; de lo contrario, nuestras medidas específicas podrían producir reacciones adversas nuevas y todavía más serias (White, 1967, p. 1204). Hoy, más de medio siglo después, con declaraciones de la situación actual como “la era de la ebullición global” o “la era del caos”, la advertencia de White sigue siendo tan adecuada como lo fue en ese entonces.

El objetivo del presente artículo es precisamente elaborar una respuesta a esa pregunta siguiendo la advertencia de White. Es decir, elaborar una respuesta que nazca a partir de la previa reflexión sobre los fundamentos de la crisis.

Los análisis y reflexiones que se presentan a continuación adhieren a supuestos y definiciones provenientes de la práctica de análisis que en antropología se conoce como *ontología política*. Dicha práctica, tiene por propósito develar las lógicas de poder implícitas en las prácticas humanas; porque se parte de la premisa de que todo conjunto de prácticas, por muy neutral que pretenda ser, encarna y actualiza una determinada forma de concebir el mundo, i.e., una determinada ontología (Escobar, 2012, 2014). En consecuencia, se utilizará el término ontología como una categoría central para el análisis, intentando reunir su significado filosófico y antropológico. Sin embargo, por su riqueza explicativa y la claridad de su formulación, se trabajará con la definición del antropólogo Blaser (2010), también utilizada en los trabajos de Escobar (e.g. 2012): (1) Una ontología refiere a un conjunto de supuestos (explícitos o implícitos) sobre qué tipo de cosas existen, sus condiciones de existencia y sus relaciones de dependencia. Estos supuestos configuran un determinado entendimiento del mundo. (2) Las ontologías, no preceden ni son independientes de nuestras prácticas cotidianas, las ontologías se realizan en mundos y se configuran a través de las

prácticas e interacciones de humanos y no humanos. (3) Las ontologías a menudo se hacen manifiestas como “historias” o mitos, lo que hace más fácil identificar sus supuestas bases. Sin embargo, atender solo la expresión verbal de estos mitos y no a la forma en que se expresan y materializan en las prácticas del vivir, sería contar la mitad de la historia. Por lo que Blaser (2010) señala que las ontologías deben entenderse en su totalidad, como promulgaciones discursivas y no discursivas de mundos. En este sentido, los mitos no serían ni verdaderos ni falsos, ya que solo generan diferentes mundos que tienen sus propios criterios para definir la verdad.

La decisión de iniciar el examen de los fundamentos a partir de la dimensión ontológica se debe a que la concepción que se tenga de la vida, el mundo y nuestro lugar en él (ontología) da forma a nuestras creencias sobre cómo conocer ese mundo y sobre qué conocimiento consideramos válido (epistemología). Y esto a su vez es el fundamento sobre el que se construyen las nociones éticas que nos orientan y que posibilitan los modos de hacer política con los que nos organizamos (Hay, 2013). Y estos últimos, son justamente la estructura de soporte para gran parte de las prácticas humanas que sostienen la crisis.

Así, en línea con estas distinciones y categorías de análisis, la primera sección del artículo aborda los fundamentos ideológicos de la crisis. Esto se hace examinando los supuestos ontológicos que diversos autores/as identifican a la base de esta crisis (la ontología dualista), para luego examinar las creencias y nociones éticas que se derivan de estos supuestos y hacer la conexión con su expresión en algunas de las situaciones más reconocidas de la crisis socio-ecológica. En la segunda sección se explora una forma alternativa de concebir la realidad (la ontología relacional), cuya exposición se desarrolla mediante una comparación ilustrativa de lo que resulta cuando aspectos fundamentales de la psicología humana se abordan desde una u otra base ontológica. Y en la tercera sección, se presenta la respuesta a la pregunta inicial, proponiendo la responsabilidad relacional como un principio desde el cual evaluar las situaciones y decidir los cursos de acción más adecuados posibles.

Finalmente, antes de comenzar, cabe señalar que la literatura revisada para esta elaboración corresponde a un cuerpo de bibliografía inicial, complementada posteriormente con literatura adicional para profundizar o actualizar el abordaje de algunos temas. Ese cuerpo inicial se compone de la bibliografía proveniente de tres instancias académicas acontecidas durante 2018: El curso “Sustentabilidad, Política y Conocimiento” dictado por el Instituto de Sociología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. El curso “Ética y Justicia Ambiental” dictado por el Instituto de Ciencia Política de la misma casa de estudio. Y la escuela de investigación de verano LASI 2018 (Latin American Summer School on Social Issues) impulsada por el CIIR (Centro de Estudios Interculturales e Indígena), el Instituto de Arqueología y Antropología de la Universidad Católica del Norte y la escuela de Antropología y el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Stanford.

I. Fundamentos Ideológicos de la Crisis

Desde las críticas a la modernidad (Escobar, 2014; Pachón Soto, 2023) , la ética ambiental (Plumwood, 1991, 2003; Warren, 1990) y el ecofeminismo (Merchant, 2006), se ha señalado que las prácticas humanas que han dado lugar a la actual crisis socio-ecológica, se sustentan en concepciones éticas y prácticas político-económicas enraizadas en el *legado cultural de la modernidad europea*. En particular, aquí se trazarán esas raíces principalmente hasta la concepción de la realidad promulgada por el racionalismo europeo del S. XVII, para luego discutir el sistema de creencias que alimenta.

Antes de comenzar, cabe señalar, que algunas de las ideas que se discutirán a continuación, se gestaron en momentos históricos anteriores, en la interacción con zonas geográficas externas a Europa y/o junto a tradiciones de pensamiento previas al racionalismo. Por ejemplo, durante la conquista de América (Dussel, 1994) o en la Antigüedad Griega (Lovejoy, 2001).

Se decide centrar el análisis de los supuestos ontológicos en el racionalismo, porque las formas que tomaron ahí las ideas son claves cuando se trata de la crisis socio-ecológica. Por ejemplo, ideas como la mecanización de la naturaleza o la supremacía del hombre, pero ahora basada en su razón (y ya no por su cercanía a Dios). Otra razón, para situar aquí la discusión, es que esas ideas, y otras que se revisan a continuación, son parte de los aspectos movilizadores de procesos de transformación social, como la revolución científico-tecnológica y luego la revolución industrial, que se vinculan con aspectos centrales de la crisis. Por ejemplo, la creación de condiciones para el aumento de la población o la producción en masa de bienes de consumo.

Supuestos y Derivaciones de la Ontología Dualista

Como ya se señalaba, los supuestos ontológicos de la visión de mundo moderna los situaremos en Europa del S.XVII y en las ideas de la tradición filosófica del racionalismo. Dependiendo de los énfasis buscados estos supuestos han recibido distintos nombres; aquí se utilizará el de ontología dualista (Escobar, 2013; Sanz Ferramola, 2021). Tres son sus elementos fundamentales: los dualismos ontológicos, la primacía de la razón y la jerarquización del mundo.

El origen de los *dualismos ontológicos* se atribuye tradicionalmente al pensamiento del filósofo racionalista René Descartes. Aunque corresponde señalar que el foco de su trabajo fue principalmente epistemológico (i.e. sobre el conocimiento y el acceso a la verdad), es decir el objetivo de su trabajo no se encontraba en el ámbito de la ontología. A pesar de eso, a partir de su trabajo se derivaron supuestos ontológicos sobre la realidad de las cosas que permearon con fuerza el pensamiento de occidente.

En búsqueda de un modo para acceder a la verdad, Descartes se alejó del pensamiento escolástico y desarrolló el método cartesiano de indagación. El primer principio, y el principal recurso del método cartesiano, es dudar. La duda (i.e. lo opuesto a la fe), será para Descartes evidencia de que existe un yo pensante. Este yo que piensa (que duda), sería un sujeto que no posee materialidad, sólo es interioridad; y como tal, es distinto de toda corporeidad. Para Descartes, lo real se dividió en dos sustancias esencialmente diferentes: la razón (la mente o conciencia pura) y lo sensible (el mundo material externo, el cuerpo y los objetos).

Esta distinción, entre cuerpo y mente, es de aquellas con raíces profundas en la historia del pensamiento occidental, por ejemplo, en la distinción entre cuerpo y alma, y entre tipos de alma, de pensadores de la Antigua Grecia, como Platón y Aristóteles, entre otros. Sin embargo, lo nuevo de la distinción cartesiana es la radicalidad de la división ontológica entre ambas entidades y el *lugar privilegiado de la razón* (Echeverría, 1997). La separación ontológica se refiere a entidades que existen en términos de dualidades, en pares que están constituidos de sustancias diferentes; y que, por lo tanto, existen separados en una radical oposición antagónica (i.e. uno es lo que el otro no es). Este tipo de dualismo contrasta con otras ontologías donde, a pesar de entender el mundo en términos binarios, esa dualidad se concibe en complementariedad, como es el caso del Ying y el Yang de la filosofía taoísta.

Del dualismo cartesiano se derivan al menos 3 dualismos fundamentales que son propios de la visión de mundo euro-moderna: (1) La separación entre sujeto y objeto, que está en la base del empirismo que funda el método científico. (2) La ruptura entre “cultura” y “naturaleza”, que también toma las formas de separación entre “hombre” y “naturaleza” o “lo humano” y “lo no-humano”; de la cual se derivan principios éticos antropocéntricos que no consideran el mundo de lo no-humano. (3) Y la división “nosotros” y “ellos”, que se reafirma junto a la distinción anterior, en binomios como “civilizados” y “salvajes”, “los modernos” y “los no-modernos” u “occidente” y “el resto del mundo” (Escobar, 2013; Gergen, 2009; Plumwood, 1991; Warren, 1990). El principal problema con los dualismos ontológicos de este tipo es (1) la relación jerárquica entre las partes, la cual es una derivación de la primacía de la razón, y (2) las consecuencias sociales, éticas, políticas y económicas de esto (Escobar, 2013, 2014; Taylor, 1981). Desde las perspectivas latinoamericanas actuales a este rasgo se le llama colonialidad, ya que de la clasificación jerárquica de las diferencias se pasa fácilmente a instaurar la devaluación, subordinación, e incluso destrucción, de las categorías inferiores y de aquello que no se ajuste a la forma dominante (Escobar, 2013, 2014).

Taylor (1981) analiza el origen de la *relación jerárquica* en la escisión ontológica hombre y naturaleza, mostrando lo incrustada que está en las bases de la civilización occidental y de la modernidad. Primero con la visión de mundo judeocristiana, donde se establece un ordenamiento jerárquico de los seres, la Gran Cadena de Seres, con

Dios a la cabeza, luego los seres celestiales, los humanos, los animales, las plantas y lo demás, donde adicionalmente se establece la relevancia cósmica del humano, ya que Dios nos crea a su imagen y semejanza y dispone la creación para nosotros (Lovejoy, 2001; White, 1967). Luego en la tradición griega también encontramos esta jerarquía de seres y la definición del hombre como un animal racional. Y finalmente con Descartes y la primacía de la razón, se termina de dar argumento a la superioridad y distintividad del hombre (ahora basada en la razón, ya no en su cercanía a Dios).

Creencias que Sustentan la Crisis Socio-Ecológica

Los principios ontológicos recién revisados fueron parte importante del suelo fértil del sistema de creencias propio del mundo occidental moderno, el cuál gruesamente se podría sintetizar por medio de 3 grandes creencias: la creencia en El Individuo, la creencia en La Realidad y la creencia en La Economía (Escobar, 2013). Este conjunto de creencias han sido claves en legitimar y promover las prácticas humanas que sostienen y profundizan la crisis.

La Creencia en El Individuo

Una de las creencias más duraderas y naturalizadas de la modernidad occidental es la de que existimos como individuos separados (Gergen, 2009, 2017), autónomos, dotados de derechos y libre albedrío (Escobar, 2013). Esta creencia encuentra sus bases en el dualismo cartesiano, donde lo que nos identifica como individualidades es nuestra subjetividad, nuestra mente, en otras palabras, la razón. Esa interioridad inmaterial es lo que nos hace humanos y cualitativamente distintos de todo aquello que no la posee y que, por oposición, definimos como no-humano. Esta definición residual expresa la esencia del antropocentrismo moral (Descola, 2011; Faria y Paez, 2014). Así, la consecuencia de esto para nuestras nociones éticas fue que por mucho tiempo solo los humanos racionales, podían concebirse como agentes y como sujetos de consideración moral y política, dejando fuera del espectro de consideración – como un residuo – a “todo lo demás”. En esta categoría residual se han incluido, y aún en muchas partes se incluye a: mujeres (no-racionales), niños (aún no-personas, no-racionales), personas de otra raza (no-blanca), otras culturas (no-occidentales), animales (no-humanos) y también montañas, ríos y bosques (no-humanos, y no-individualizables).

Otra consecuencia ha sido la legitimación del valor instrumental de *lo Otro*¹. De la identificación del yo con la razón, se deriva que el yo se encuentra encarcelado en la privacidad (y soledad) de la conciencia. Si a esto se agrega la idea de un mundo naturalmente jerarquizado, se sigue que siempre habrá una posición superior y una inferior. Y nadie quiere estar en la inferior. Así, ambos elementos, alimentan la postura de “yo versus tu” y de “sálvese quien pueda” (Gergen, 2009). Bajo esa disposición, se está siempre en guardia, en comparación con otros, en el cálculo de costos y beneficios personales; es decir, en búsqueda de la “salvación” individual, que es siempre un asunto sobre de quién es el bienestar que está en juego. Desde esa posición, de individualismo y competencia, el valor de lo Otro se reduce a un valor instrumental, es decir, se valora aquello que sirve a los propios fines. Y si ese Otro es un obstáculo para el propio bienestar, se justifica sacarlo del paso, corregirlo o eliminarlo.

Bajo orientaciones como estas, es que el mundo occidental ha tratado con la naturaleza y con otras culturas (Gergen, 2009). Por ejemplo, cuando se habla de recursos naturales, el agua, la tierra y la vegetación adquieren valor en tanto sirven directamente a nuestros intereses (dónde habitualmente prevalecen los económicos por sobre otros), careciendo de otras formas de valor y además quedando lejos de merecer consideración moral. Dentro de un marco de creencias como el que aquí se presenta, adquieren sentido situaciones como por ejemplo, el modelo Chileno de manejo del agua (como bien privado completamente mercantilizable) y que haya quienes lo celebren como ejemplo a seguir para afrontar la crisis hídrica (Bauer, 2005; Budds, 2004); que en Brasil e Indonesia se elimine la vegetación y fauna de la selva para “corregir” la tierra y dar paso a los monocultivos (Niranjan, 2019); o que en Bagladesh (no-occidente), se fabricara ropa para la industria textil de occidente bajo condiciones laborales miserables (Yardley, 2013).

La Creencia en La Realidad

Esta es la creencia de que solo aquello que vemos y sentimos es lo real. Mientras el sujeto inmaterial es pensamiento e intención, el mundo de los objetos materiales (carente de pensamiento e intención) es visto como un mundo mecánico regido por leyes y principios que existen con independencia de nosotros. La idea de *Una Realidad* implica la de Una sola Verdad sobre ella (Escobar, 2013), lo que se conecta con la creencia en *La Historia Universal y en La Ciencia*.

1. Se utilizará “lo Otro” en mayúscula para referirse a la noción de alteridad u otredad, de uso común en filosofía, psicología, sociología y antropología. Y el pronombre personal en tercera persona singular “lo” se utiliza para enfatizar que se está denotando un sujeto gramatical neutral y unitario; que, dependiendo del caso, puede ser alguien o algo, plural o singular, individualizable o no individualizable.

La Creencia en La Historia Universal. Es la creencia principalmente en el tipo de historia universal hegeliana, eurocéntrica, que despoja de historia a los pueblos indígenas por carecer de escritura (Klein Lee, 1995) y que exalta el “ascenso de occidente” como una hazaña europea autónoma sin ayuda o influencia externa (Peters, 2014). Aunque hoy esa idea de historia universal o de cualquier historia universal es tema de debate (Middell, 2020), aquella historia universal hegeliana instaló la idea de que los pueblos se van desarrollando históricamente, siguiendo un curso teleológico lógicamente necesario. Hegel describe históricamente las diferentes culturas según su “espíritu”, una especie de nivel de progreso, con lo que pone el devenir de las culturas en un desarrollo histórico de progreso lineal y a la historia humana en la meta-narrativa de una conciencia en desarrollo donde por supuesto el estadio último del desarrollo es la razón, aquel alcanzado en Europa (Peters, 2014). Estas visiones se encuentran en la base de los discursos ideológicos de la modernidad que intentan dar una “normalidad” hegemónica al desarrollo desigual de naciones, razas y comunidades (Peters, 2014). Y todo esto se encuentra en la base de los debates actuales de responsabilidades internacionales, justicia global y ambiental (Figueroa y Mills, 2001; Jamieson, 2015).

La Creencia en la Ciencia. Es la creencia en la ciencia como el único modo válido de llegar a La Verdad sobre La Realidad. Ese único modo, nuevamente ligado al pensamiento europeo del S.XVII, es el método científico, vinculado estrechamente a la creencia de que los objetos de estudio de la ciencia se estudian mejor cuando son separados de su entorno natural (Slife y Ghelfi, 2019). Hoy el modo válido y/o más valorado de conocer y hacer, se encuentra en el matrimonio entre ciencia y tecnología, con Francis Bacon en el S.XVII, de dónde brota la idea de que conocimiento científico significa poder tecnológico sobre la naturaleza. Aunque este matrimonio es uno de los eventos más importantes de la historia humana desde la invención de la agricultura (White, 1967). Lamentablemente, la ciencia también se ha convertido en la tecnología política más central del autoritarismo, la irracionalidad y la opresión contra los pueblos y la naturaleza (Escobar, 2013). Un ejemplo de esto son las inmensas externalidades negativas que implicó la revolución verde de los años 60, donde la modernización de la agricultura significó pérdida de conocimientos tradicionales por instalación de procesos intensivos, pérdida de biodiversidad, y lo más importante, el aumento de la vulnerabilidad de los ecosistemas (ver Ceccon, 2008).

La Creencia en La Economía

Esta es la creencia de que la economía es una especie de entidad o fuerza natural que determina la vida en sociedad, que es independiente de nosotros y sobre la que no tenemos mayor control. El corazón de esa creencia, que tal profecía autocumplida ha pasado a ser el principio organizador de nuestra vida, es la creencia en la libre competencia y la de que sin crecimiento económico no hay progreso humano alguno. Esta creencia es el legado intelectual y emocional de la economía de mercado y se le ha llamado determinismo económico (Polanyi, 1947). La evolución de esta creencia, que nos acompaña desde hace al menos dos siglos, ha estado íntimamente relacionada con *la creencia en La Realidad, La Ciencia y El Individuo Racional*.

Thomasberger (2013), basándose en las ideas de Karl Polanyi, hace un ilustrativo análisis de la evolución de la *creencia* en el determinismo económico desde sus orígenes en el S.XVIII hasta nuestros días. Su origen lo marca en la Teoría Económica Clásica, cuyos exponentes habrían hecho uso de las *ciencias naturales* para dar sentido a la revolución industrial y al problema de la pobreza que acompañaba el incremento de la riqueza. Al igualar y derivar leyes económicas desde las leyes naturales para dar sentido a los mecanismos del mercado, la pobreza se explicó como un fenómeno natural, y por tanto fuera del control humano. La creencia en el determinismo económico que hoy nos acompaña es la exitosa reconstrucción del determinismo económico clásico que hace el proyecto neoliberal. Quienes promovieron este proyecto, habrían entendido la importancia de la creencia en el determinismo económico. Por lo tanto, para tener éxito, debían lograr consenso en torno a esta creencia, ocupar la opinión pública y el parlamento. Pero, luego de la primera guerra mundial, la revolución bolchevique y otros eventos que marcaron el fin de la civilización del S.XIX, ya no era presentable sostener que las sociedades fueran producto de la divinidad o de leyes naturales, estaba claro que eran una construcción humana. El determinismo económico tenía que reconstruirse sobre nuevas bases que reconocieran que las motivaciones humanas, las ideas y las visiones de mundo eran el punto de partida. Así, esta reconstrucción se basó en la igualmente creencia del ser humano como racional; y, por lo tanto, en la expectativa del comportamiento económico racional (Thomasberger, 2013).

La tesis central de Polanyi es que el determinismo económico no es tal y no habría justificación aceptable para considerar a las leyes sociales como leyes fuera del control humano. Ya que, si el hombre originó la sociedad, entonces las instituciones sociales –autorreguladas o no- son resultado del pensamiento y el actuar humano. Sin embargo, lo que sí es muy real y poderoso es la *creencia* en el determinismo económico (Thomasberger, 2013).

Tanto es el poder de esta creencia y del discurso sumamente naturalizado que la acompaña, que la encontramos socavando la mayoría de las actuales propuestas de sostenibilidad y de paso a una era post-carbono. Dos trabajos recientes profundizan en esto. El primero es la teorización político-económica de Gunderson et al. (2020) que busca dar sentido a la incomprensible inacción frente al cambio climático, mostrando cómo el capitalismo ha condicionado la conciencia dictando la relevancia temática, interpretativa y motivacional frente a la crisis climática. Lo que hace que nuestros horizontes de acción se restrinjan a soluciones despolitizadas, que limitan las transformaciones sociales necesarias para afrontar adecuadamente el cambio climático. El segundo, es el análisis de Dale (2021) sobre los principales tipos de respuestas que han surgido frente a la crisis climática. Basado en las ideas de Karl Polanyi y en las lecciones aprendidas a partir del *New Deal* de Roosevelt, este análisis da sentido a la popularidad que goza el posible *Green New Deal* por sobre otras alternativas (especialmente por sobre el movimiento de decrecimiento), y advierte de lo exigentes que han de ser esas transformaciones para alcanzar algún tipo de éxito.

II. El Resurgimiento de una Comprensión Relacional del Mundo

Muchos sostienen que la crisis socio-ecológica nos interpela a cambiar nuestras formas de pensar y de vivir, y que ese cambio debe surgir del reconocimiento de *nuestra interdependencia y vulnerabilidad*. En los últimos 50 años, y especialmente en las últimas décadas, han ido cobrando fuerza un conjunto de perspectivas para hacer, pensar y vivir, que, en términos generales, convergen en sostener una ontología de base relacional. Esta base relacional se refiere a concebir lo que existe en el mundo poniendo énfasis en la cualidad relacional de las entidades. Así, ya sea explícita o implícitamente, bajo una ontología relacional las entidades que existen en el mundo se entienden, interpretan y piensan desde su cualidad de entidades en relación. Es decir, como entidades que existen en entramados de relaciones que las constituyen y que, al mismo tiempo, establecen sus condiciones de existencia. Bajo esta perspectiva la interdependencia se reconoce como cualidad primera y fundamental para la vida² (De Munter, 2016; Escobar, 2012; Ingold, 2011).

2. Otra forma de explicar las ontologías relacionales es que son aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre ellos. "...en muchas sociedades no-occidentales o no-modernas, no existe la división entre naturaleza y cultura como la conocemos, y mucho menos entre individuo y comunidad —de hecho, no existe el «individuo» sino personas en continua relación con todo el mundo humano y no-humano, y a lo largo de los tiempos. Lo humano y lo natural forman un mundo, con otras distinciones" (Escobar, 2012, p. 7).

Es importante señalar que esta no es una perspectiva ni nueva, ni exclusiva de algún grupo humano en particular. A pesar de no ser la visión de mundo que ha primado en occidente en los últimos dos siglos, si se encuentra bastante extendida en distintas partes del mundo y áreas del conocimiento. Dentro de las disciplinas del mundo occidental se encuentra en gran parte de la filosofía hermenéutica y la ética ambiental; en ciencias sociales lo encontramos en el socio-construccionismo en psicología y sociología o en el giro ontológico de la antropología. Y también en las ciencias naturales en nociones como las de ecosistemas socio-naturales en la ecología. También se puede apreciar un pensamiento relacional en tradiciones más antiguas. En Europa en la tradición mágico-espiritual de la cábala cristiana del renacimiento (Slife, 2004); en oriente, en la filosofía budista (Escobar, 2013); en Sudamérica en la noción de Pachamama de los pueblos andinos (Gudynas, 2015) o en África en la filosofía Ubuntu de algunos grupos (Gergen, 2009; Metz y Miller, 2016).

Contrastes Ontológicos: Dualismo y Relacionalidad

Cuando lo que existe, se piensa en términos relacionales, y esa comprensión, se transforma en creencias, valores, prácticas, instituciones y tecnologías, se crean mundos con consecuencias sociales y ecológicas muy distintas a las que se crean bajo una ontología dualista. Para entender estas diferencias resulta útil el contraste de Slife (2004) sobre las particulares nociones de identidad individual e identidad comunitaria, bajo una u otra base ontológica. Este contraste permite comprender dos aspectos centrales de la perspectiva relacional para el abordaje de la crisis socio-ecológica, estos son: el reconocimiento de la interdependencia y la valoración de la diversidad. Ambos son claves para la emergencia de conceptos como el de Sistema Eco-Social, Resiliencia Eco-Social (Folke et al., 2016) o Una Salud (Food and Agriculture Organization [FAO], 2024; World Health Organization [WHO], 2017; Zunino, 2018), que son herramientas conceptuales imprescindibles para poder diseñar políticas, tecnologías y discursos con mayor probabilidad de adecuarse a la naturaleza sistémica, global y no lineal del problema.

Antes de comenzar cabe señalar que las caracterizaciones de identidad (individual y comunitaria) que se presentan a continuación, son la expresión más pura de ambas ontologías. Pero esto no es más que un recurso analítico para apreciar sus diferencias. En la vida cotidiana estas formas de identificación coexisten en un sin número de hibridaciones posibles. Desde la psicología cultural se sabe que tanto el significado como la estructura de la noción de individuo tiene una enorme variabilidad entre culturas (Fiske, 1992; Markus y Kitayama, 1991; van Zomeren, 2016). Por lo que formas tan puras como las que se describen a continuación debieran ser poco comunes.

Identidad Individual: De la Independencia a la Interdependencia

Como se veía en la sección anterior, en el pensamiento dualista, la individualidad se define en base al contenido mental, “lo que me define son mis pensamientos, mis creencias, mis valores”. El sujeto individual existe separado del mundo, contenido en su única e inconmensurable subjetividad. En este mundo, se valora la autonomía, la independencia, la autosuficiencia del individuo, la competencia, la consistencia de sus creencias, la continuidad identitaria y la homogeneidad.

Si la separación es una cualidad fundamental de la ontología dualista, la interdependencia lo es en la ontología relacional. La interdependencia es dependencia mutua entre las entidades y con sus contextos. Bajo una ontología relacional el objeto ya no es separable de su entorno (Slife y Ghelfi, 2019) y el sujeto, las personas, no son separables de su contexto, el cuál es al mismo tiempo social, físico, natural y/o espiritual. Del mismo modo, naturaleza y sociedad no son separables, existen en constante interacción. En una noción radical de relacionalidad, “*nada pre-existe a las relaciones que la constituyen...la vida es interrelación e interdependencia de cabo a rabo, siempre y desde el comienzo*” (Escobar, 2013, p. 35). Sin negar la subjetividad como experiencia, aquí el criterio de identidad es otro, la noción de individuo es mucho más flexible: El Yo existe en sus prácticas relacionales, aquello que me identifica se encuentra en la particular configuración de mis relaciones: “yo soy el compartir con mi familia, con mis amigos”; “yo soy el lugar donde vivo, soy lo que como y lo que respiro”. Aquí se valoran las relaciones de cooperación, la riqueza y diversidad de interacciones e intercambios.

Una de las derivaciones éticas de esto, es que cambia la noción de bien común. El bien común deja de limitarse al bienestar de la mayoría (i.e. del promedio) de las individualidades que componen la comunidad. Y cambia a una noción de bien común que se encuentra en la mantención y fortalecimiento del entramado de relaciones en las que se existe y en las que se desenvuelve la vida. La consecuencia de esto es que el espectro de consideración moral se amplía, para incluir todo aquello con lo que inevitablemente me relaciono. Por ejemplo, se amplía la consideración moral a los animales que comemos, a los glaciares que nos dan el agua que bebemos e incluso a los grupos con los que tenemos conflictos.

Identidad Comunitaria: De la Homogeneidad a la Diversidad

Desde la ontología dualista la identidad de una comunidad, grupo o colectivo yace en la similitud de sus miembros; en específico, en la similitud de sus contenidos mentales. Mientras mayor sea la similitud entre los miembros de una comunidad –en términos de creencias, valores, teorías, opiniones o principios– más fuerte será la identidad de esa comunidad. Bajo este paradigma, una tarea primordial de la comunidad es reafirmar las comunalidades entre sus miembros; ya que sus mayores amenazas son el conflicto y las diferencias de opinión o de valores. En consecuencia, las principales estrategias para mantener la cohesión de la comunidad son: la evasión del conflicto y la persuasión. Lamentablemente, la evasión del conflicto promueve relaciones superficiales y atrofia las capacidades de grupos y personas para sostener discusiones y establecer diálogos constructivos. Además, la búsqueda de la homogeneidad por medio de la persuasión, en sus expresiones más fuertes, puede llevar a imposiciones violentas (Slife, 2004). Una noción de comunidad como ésta, centrada en la homogenización, sumado a la idea de una realidad y de una verdad, tiene al menos dos derivaciones éticas relevantes a la presente discusión. La primera, es que, por mucho tiempo, era inconcebible que lo no-humano mereciera consideración moral, porque al carecer de contenido mental racional, no cumplía con el criterio básico de inclusión a la comunidad que consideramos merecedora de nuestra consideración moral. La segunda, es la creencia de que nuestro comportamiento moral debe responder a principios éticos considerados universales (Plumwood, 1991).

En contraste, desde una ontología relacional lo fundamental es estar en relación, y se asume que, seamos o no conscientes de ello, ya estamos ineludiblemente en comunidad, porque nacemos y existimos en redes relacionales. Bajo esta perspectiva, la identidad de la comunidad no se encuentra en la similitud entre sus miembros, si no en el hecho de estar en relación, es decir, se es comunidad con todo aquello que se interactúa. En una comunidad de base relacional las diferencias están lejos de ser una amenaza. Al contrario, la mayoría de las diferencias contribuye a aumentar la diversidad, que es lo que define la riqueza de la comunidad. La mayor amenaza para la comunidad relacional se encuentra en perder la conexión, en perder el diálogo significativo o, puesto en términos más generales, en perder los intercambios que la constituyen y mantienen su cohesión. La relación entre diversidad y cohesión tiene que ver con que, para estar en relación, necesito de un Otro, distinto y diferenciable de mí, con el cual relacionarme. Para que exista enriquecimiento y relaciones genuinas en la comunidad, es importante que los individuos mantengan sus diferencias (incluidas las diferencias de creencias, valores, funciones, etc.). De ahí, que la principal tarea de la comunidad de base relacional sea proteger esas diferencias y propiciar relaciones de complementariedad, para así aumentar la riqueza de su matriz relacional (Slife, 2004). Esta idea de comunidad se encuentra por ejemplo en la noción de Pachamama

de los pueblos andinos, que la entiende como una comunidad conformada por todo aquello que coexiste en un territorio; incluyendo personas, animales, ríos y montañas (Gudynas, 2015; Humphreys, 2017). Otro ejemplo, es el concepto de “ecosistema” –conjunto de organismos vivos y el medio físico en que se relacionan– o la versión más actual de “sistema eco-social”, que explicita el rol de la interacción humana en esos sistemas.

Como bien señala Slife (2004) es importante no confundir valoración de la diversidad con relativismo. El relativismo defiende aceptar todas las diferencias, en cambio, el relacionismo acepta casi todas las diferencias; porque hay diferencias que atentan contra aspectos fundamentales de la matriz relacional de la comunidad. Y, mientras los relativistas “toleran” las diferencias, en la relacionalidad las diferencias se incorporan, es decir, hay un involucrarse activo con ellas, porque, como ya se señalaba, en ellas se encuentra la riqueza y fortaleza de la comunidad (Folke et al., 2016).

III. Responsabilidad Relacional ante la Crisis Socio-ecológica

Ver el mundo desde sus conexiones, intercambios y relaciones, hace posible que emerjan herramientas conceptuales que, de alguna manera u otra, encapsulan esa comprensión relacional del mundo; la que aquí se ha llamado “ontología relacional” (y que puede tomar otras denominaciones, como “mentalidad ecosistémica” Plesa 2019 o “paradigma relacional” en Walsh et al., 2021) Esas herramientas conceptuales son valiosas, porque permiten avanzar en nuestras formas de entender la crisis socio-ecológica, mejorar nuestras estrategias para proyectar sus consecuencias y re-pensar nuestros criterios para identificar las responsabilidades involucradas. Lo cual, en última instancia, contribuye a diseñar cursos de acción que reconocen y se adecuan cada vez mejor a las particulares y complejas características de la diversidad de problemas que esta crisis presenta. En la actualidad es posible encontrar herramientas conceptuales de este tipo para diversas dimensiones de la vida en sociedad. Por ejemplo, la noción de “resiliencia eco-social” (ver Folke et al., 2016), “economía circular” (ver Winans et al., 2017) o “una salud” (FAO, 2023; WHO, 2017; Zunino, 2018). A continuación, se desarrollará y discutirá la noción de *responsabilidad relacional* por su potencial para transformarse en una herramienta de esta clase, para la dimensión de lo ético y lo moral.

Dado que la noción de responsabilidad relacional emerge de la ética relacional³ (ver Metz y Miller, 2016), conviene primero revisar algunas nociones generales de esta última, como marco para luego abordar la noción misma de responsabilidad relacional. Del mismo modo, antes de hablar de responsabilidad relacional, algo hay que decir sobre qué entender por responsabilidad. Comencemos con la ética relacional.

3. Cabe señalar que la ética relacional comparte muchas características con la ética del cuidado propuesta por la psicóloga, filósofa y feminista Carol Gilligan.

De acuerdo con Metz y Miller (2016) algunas características centrales de la ética relacional son que: (1) *La consideración o estatus moral* no depende de las propiedades intrínsecas de las entidades (ej. la propiedad de estar vivo en el bio-centrismo), ni de su pertenencia a algún tipo de sistema, conjunto o agrupación de entidades (ej. la preocupación del ecocentrismo por los ecosistemas y por las especies). En cambio, la consideración moral emerge de la propiedad interactiva entre entidades. Así, desde esta teoría ética, mientras una entidad sea “una entidad-en-relación”, será una entidad que adquiere consideración moral. (2) El *agente moral* independiente, idealmente autónomo y racional que protagoniza gran parte de la filosofía moral moderna, se transforma en un agente interdependiente, vulnerable y emocional. (3) El *foco de preocupación moral*, para las teorías individualistas es, en última instancia, el individuo, y para las teorías holistas, la totalidad. En cambio, en la ética relacional, el foco de preocupación moral más fundamental son las relaciones. Es decir, lo que importa no es cómo las acciones afectan el bienestar individual de los involucrados, si no cómo las acciones afectan los vínculos entre los involucrados. En otras palabras, la preocupación por los “Yos” se transforma en preocupación por los “Nosotros”⁴.

Otro aspecto característico de la ética relacional es que se trata de una *ética parcialista* (Tronto, 2012). Esto quiere decir que la evaluación moral se realiza desde la perspectiva de un conjunto particular de relaciones o roles. Se da importancia a los vínculos particulares y las obligaciones específicas que se tengan. Dicho de otro modo, el juicio moral toma en consideración las circunstancias de los involucrados. Esto contrasta con las teorías éticas imparcialistas, que son aquellas donde los principios éticos aplican por igual a todas las personas, donde los juicios morales consideran las acciones, independiente de las circunstancias de las personas. Estas nociones, las encontramos en la idea de que los intereses de todos son igualmente importantes, de que no hay interés particular que pese más que el interés particular de otra persona o en la idea de que el juicio moral ha de ocurrir desde la distancia, abstrayéndose del contenido particular de la situación; que es la idea popular de que un juicio imparcial es un juicio objetivo, y, por tanto, un juicio correcto (Fuentes, 2015)⁵.

4. “Así, de acuerdo con Held si un hijo honra a su padre desde la teoría moral kantiana es porque sigue el imperativo categórico. Si el hijo honra a su padre es porque es un deber respetar, es decir, por un principio general. En cambio, desde la ética del cuidado la sensibilidad, la confianza y la preocupación es lo que tiene un valor moral (Held, 2006, pp. 36-38) ...Precisamente, es la relación existente entre ambos lo que le da valor moral la acción.” (Fuentes, 2015, p. 198).

5. Según Fuentes (2015) otro aspecto característico de la ética imparcial es que implica excluir cualquier tipo de discriminación, prohibiendo tratar a una persona de modo distinto de otra. Por ejemplo, prohíbe tratar a miembros de minorías (étnicas, sexuales, raciales, etc.) como moralmente inferiores. Sin embargo, y aunque en primera instancia parece contra-intuitivo, las lecturas actuales de la imparcialidad le “acusar de reprimir las diferencias, ser excesivamente exigente, psicológicamente insostenible, inviable, incompatible con la integridad humana (en cuanto socava las rela-

La palabra “responsabilidad” tiene que ver con “responder” o “dar respuesta”, pero hay distintos modos de entenderla. Y se ha de comenzar señalando que la noción filosófica de *responsabilidad* –ya sea dentro o fuera de la ética relacional– es en sí misma bastante controvertida. Se podría decir que es un terreno conceptual aún agreste y en disputa, que no ha sido del todo colonizado (Jamieson, 2015; Persson, 2013). Sin embargo, hay consenso sobre algunas definiciones generales y algo se puede decir sobre sus usos más habituales. Al respecto, una distinción relevante, es aquella entre “responsabilidad causal”, “responsabilidad legal” y “responsabilidad moral”. Los siguientes ejemplos (adaptados de Jamieson Haz clic o pulse aquí para escribir texto., 2015) permiten ilustrar esta distinción:

- Si Sofía tiene un accidente cerebrovascular y al perder el equilibrio derrama café sobre el computador de Carlos, Sofía es la responsable causal, pero no es responsable ni legal ni moral, del daño al computador de Carlos.
- Si Manuel olvida barrer las hojas de su vereda antes de una lluvia, y Clara al caminar por ahí se resbala y cae, Manuel es moralmente responsable de las lesiones de Clara, pero no tiene responsabilidad causal ni legal al respecto.
- Si Joel de 10 años, hijo de Raúl, comete un crimen, Raúl es responsable legal del crimen de Joel, pero no es responsable causal ni moral de las acciones de Joel.

Las adscripciones de responsabilidad en estos ejemplos pueden variar dependiendo de las convenciones sociales y la normativa legal de cada lugar. Pero aquí lo relevante es destacar que, aunque hay cierto acuerdo de que la responsabilidad moral no es necesaria para la responsabilidad legal, y viceversa, algo mucho más debatido es que la responsabilidad causal sea necesaria para la responsabilidad moral y legal (ver Jamieson, 2015, p. 26)

Esta distinción entre tipos de responsabilidad sirve para comprender los énfasis en el uso más habitual de la noción de responsabilidad. Así, en términos de uso coloquial, y en ocasiones también teórico, la noción de responsabilidad más extendida ha sido como sinónimo de deber u obligación, como una noción normativa y ligada a sanciones; muy en línea con la responsabilidad causal y legal (Jamieson, 2015; Talbert, 2019; Tronto, 2012). Cuando la responsabilidad se entiende de este modo, las discusiones éticas se dedican a escrutar las intenciones de los agentes e intentan definir con precisión los efectos de las acciones; dos esfuerzos que, como se verá más adelante,

ciones personales), etc.” (p.184). Ante estas críticas la parcialidad toma fuerza como un elemento valioso de moralidad, donde el “requisito de imparcialidad se tiende a exigir sólo en algunos contextos, por ejemplo, cuando una persona está en una posición en que debe evaluar de igual forma los intereses de los demás (e.g., un juez)” (p.185).

tienen poco sentido en escenarios globales y de alta complejidad. Otra característica, de esta noción de responsabilidad, es que las adscripciones de responsabilidad se establecen a partir de las propiedades inherentes de los involucrados y/o de las propiedades formales de la relación en cuestión. Por ejemplo, la propiedad de tener hijos o hijas, que culturalmente etiquetamos como maternidad o paternidad, responsabiliza y obliga a quien los tiene de cuidarlos; y en caso contrario, existen sanciones de diversa índole para todos quienes comparten dicha propiedad y no “responden” de acuerdo con las obligaciones sociales y legales. Del mismo modo, se derivan responsabilidades entre los miembros de una familia por la propiedad formal de parentesco (Tronto, 2012).

Pero cuando la responsabilidad se entiende bajo una perspectiva relacional, son otras las bases para la discusión. A diferencia de la noción de responsabilidad recién descrita, la responsabilidad relacional se trata de responsabilidad moral y no se establece a partir del hecho de compartir ciertas propiedades con otros o de estar vinculados formalmente de algún modo. La responsabilidad relacional se deriva del hecho de estar en relación; de ser y estar en algún tipo de interacción. Pudiendo estas interacciones basarse en presencia, biología, historia, práctica, ambiente o proyectos comunes, instituciones, juego, comercio, conversaciones u otras interacciones menos estructuradas (Reader, 2003). Esto significa que la responsabilidad moral emerge de la relación entre un agente moral y “algo más”, cualquier tipo de “algo más”; no solo de relaciones entre agentes y sujetos de consideración moral con capacidad de reciprocidad (Reader, 2003); lo que incluye relaciones con lo no-humano, conexiones de muy corta duración, vínculos que pueden no ser salientes o valorados socialmente; e incluso las relaciones con entidades no-humanas y no individualizables (ej. un bosque o un río). De ese modo, la responsabilidad relacional permite abordar un rango mucho más amplio y diverso de situaciones e interacciones, de lo que es posible desde el antropocentrismo moral.

Las responsabilidades involucradas en distintos tipos de interacción varían en función de la profundidad de esas interacciones y la posición relativa de los involucrados en ellas, sus condiciones de poder, privilegio y capacidades de acción (Iris Young, 2006 en Tronto, 2012). Mientras más profunda y estrecha la relación, mayor la interdependencia y mayor la responsabilidad. Del mismo modo, a mayor poder y posibilidades de acción, mayor la responsabilidad.

Esta noción de responsabilidad tiene la cualidad de ser muy demandante, pero a la vez tiene un tipo de flexibilidad que le imprime un sello de justicia y viabilidad. Derivar responsabilidades morales de todo tipo de interacción puede ser psicológicamente mucho más exigente que cualquier imperativo moral universalista. Sin embargo, que los niveles de responsabilidad que se adscriban dependan de la profundidad de las relaciones y de las posiciones relativas de las partes involucradas, da holgura a esta

exigencia, porque ancla la discusión en las circunstancias particulares de la situación; aterrizando las adscripciones de responsabilidad a las posibilidades y posiciones de los involucrados.

Otra cualidad, relevante para la discusión sobre la crisis socio-ecológica es que, al poner el foco de preocupación moral en las relaciones, la responsabilidad relacional trae implícito un principio precautorio y reparatorio que nos libera del problema epistémico que tiene la responsabilidad causal. Como se ha señalado, la ética relacional y, por lo tanto, la responsabilidad relacional, tienen que ver con la práctica de cuidar los vínculos con lo Otro. Y, desde esta perspectiva, lo Otro es incontenible, en el sentido de que las extensiones de sus relaciones en el espacio y el tiempo no son previsibles. Por lo que resulta imposible llegar a conocer la extensión de los efectos que nuestras acciones puedan tener. Esto es especialmente relevante en situaciones donde las atribuciones de causalidad no son claras o directas, como en el caso del cambio climático (Jamieson, 2010). Porque, si se opera desde la idea de que las acciones o decisiones responsables corresponden a quienes posean la responsabilidad causal, esa falta de claridad genera una incertidumbre problemática que trava discusiones e inmoviliza a los involucrados. Pero la responsabilidad relacional contribuye en la dirección de disolver este problema. En un sentido retrospectivo (e.g. reparar un daño), las partes involucradas que tengan las capacidades y estén en la posición para responder, serán responsables de hacerlo; independiente de si se logra o no identificar con precisión al agente causal del daño (Jamieson, 2010). Y en un sentido prospectivo, se refuerza un principio de precaución, si no se conoce lo suficiente como para saber si una acción causará o no un daño, entonces la acción responsable será aquella que, en base a las capacidades presentes, entre ellas el conocimiento presente, fortalezca o enriquezca los vínculos entre los involucrados. Y no debiera optarse por aquella acción en que exista riesgo de debilitarlo, en favor de otros intereses; independiente de si está claro o no cuanto daño efectivo causará determinada acción.

Conclusiones

Para comprender el aporte de la noción de responsabilidad relacional, es necesario comprender la tensión entre visiones de mundo que le acompaña, visiones que aquí se han denominado: ontología dualista (la visión hegemónica) y ontología relacional (la visión alternativa). Aquí se ha argumentado que la responsabilidad relacional es una herramienta conceptual especialmente idónea para analizar y discutir los aspectos éticos del actual escenario global de crisis socio-ecológica. Aunque como noción filosófica aún no tiene mucho desarrollo, ya ha ido ganando adeptos (Hoskins et al., 2011; Kavalski, 2020; Tronto, 2012), precisamente por su potencial como marco para analizar y buscar respuestas al tipo de problemas que acompañan esta crisis; los que se caracterizan por involucrar complejas interacciones, en múltiples escalas y entre

demasiados actores; como es el caso del cambio climático (Jamieson, 2015) o los problemas de justicia global (Young, 2011). El valor de la responsabilidad relacional, en el contexto de la actual crisis socio-ecológica, está en que ofrece un lenguaje y estructuras cognitivas que a su vez: (1) Acercan a leerla, sin dejar de reconocer su cualidad relacional, es decir, compleja, global y multi-sistémica. (2) Ayudan a ampliar nuestra capacidad para identificar el amplio espectro de afectados e involucrados. Y (3), al favorecer los cursos de acción relacionalmente situados, permiten liberarnos de las limitantes expectativas autoimpuestas sobre cómo debieran lucir nuestras respuestas a esta crisis.

Para que un concepto como este tenga cabida en sociedades occidentalizadas, se requieren procesos activos de socialización que promuevan la relacionalidad como estructura base de la existencia; un arduo camino aún por construir. Junto con esto, es clave que estos procesos, no impliquen la imposición de una nueva visión de mundo (lo cuál sería un error en términos relacionales). Por lo que es clave aceptar el hecho de que la ontología dualista está en la base de la mayoría de nuestras creencias, estilos de vida y estructuras cognitivas más fundamentales para dar sentido a nuestra existencia; y por lo mismo sigue, y por un buen tiempo seguirá, viva y reproduciéndose por medio de nuestras prácticas cotidianas; que van desde las metáforas que usamos para narrar nuestras historias personales hasta las estructuras institucionales de nuestros modos de organizarnos como sociedad.

El diálogo y coexistencia de distintas formas de posicionarnos y actuar en el mundo, como las aquí descritas, es uno de los grandes desafíos de esta crisis. La incapacidad de sostener la complejidad de nuestras circunstancias termina erosionando la posibilidad de establecer relaciones constructivas. Y en lugar de poner nuestras diferencias al servicio de los desafíos comunes, se cae en relaciones de confrontación polarizada de esas diferencias. Estar en relación, es ineludible, pero la cualidad y forma que tome nuestras relaciones sí depende de nosotros, sí tenemos responsabilidad sobre ello; y esto es lo que está en el corazón de la responsabilidad relacional.

Agradecimientos

Este trabajo se realizó durante estudios financiados a través de la beca CONICYT-PFCHA/Doctorado Nacional/2017-21170737.

Referencias

- Bauer, C. J. (2005). In the image of the market: the Chilean model of water resources management. *International Journal of Water*, 3(2), 146–165.
- Blaser, M. (2010). *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Duke University Press.

- Budds, J. (2004). Power, nature and neoliberalism: The political ecology of water in Chile. *Singapore Journal of Tropical Geography*, 25(3), 322–342. <https://doi.org/10.1111/j.0129-7619.2004.00189.x>.
- Ceccon, E. (2008). La revolución verde tragedia en dos actos. *Ciencias*, 1(91), 21–29.
- Dale, G. (2021). Karl Polanyi, the New Deal and the Green New Deal. *Environmental Values*, 30(5), 593–612. <https://doi.org/10.3197/096327120X16033868459485>.
- De Munter, K. (2016). Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias Aymara. *Chungara*, 48(4), 629–644. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562016005000030>.
- Descola, P. (2011). Más allá de la naturaleza y de la cultura. En *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a Propósito del Bicentenario de la Independencia de Colombia* (pp. 75–96). <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/393.pdf>.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Titulo Dussel, Enrique-Autor/a Autor(es). www.clacso.edu.ar
- Echeverría, Rafael. (1997). *El Buho de Minerva. Introducción a la Filosofía Moderna*. J.C. Sáez. <https://www.buscalibre.cl/libro-el-buho-de-minerva/9789567802562/p/1239945>.
- Escobar, A. (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo. *Wale'keru Revista de Investigación en Cultura y Desarrollo*. <https://dugi-doc.udg.edu/handle/10256/7724>.
- Escobar, A. (2013). En el trasfondo de nuestra cultura: la tradición racionalista y el problema del dualismo ontológico. *Tabula Rasa*, 18, 15–42.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la Tierra. Nuevas Lecturas Sobre Desarrollo, Territorio y Diferencia*. Universidad Autónoma Latinoamericana. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf.
- Faria, C., & Paez, E. (2014). Anthropocentrism and speciesism: conceptual and normative issues. *Revista de Bioética y Derecho*, 12(32), 95–103. <https://doi.org/10.1344/rbd2014.32.10696>.
- Figueroa, R., & Mills, C. (2001). Environmental justice. En D. Jamieson (Ed.), *A Companion to Environmental Philosophy* (pp. 426–438). Blackwell Publisher.
- Fiske, A. P. (1992). The four elementary forms of sociality: Framework for a unified theory of social relations. En *Psychological Review*, 99(4). <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.455.7462&rep=rep1&type=pdf>.
- Foladori, G., & Pierri, N. (2005). *¿Sustentabilidad? Desacuerdos Sobre el Desarrollo Sustentable*. Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Folke, C., Biggs, R., Norström, A. V., Reyers, B., & Rockström, J. (2016). Social-ecological resilience and biosphere-based sustainability science. *Ecology and Society*, 21(3). <https://doi.org/10.5751/ES-08748-210341>.


- Food and Agriculture Organization. (2024, abril 4). *Una sola salud*. <https://www.fao.org/one-health/es>.
- Fuentes, D. A. (2015). El aporte de la ética del cuidado al debate ético contemporáneo entre imparcialistas y parcialistas. *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, 7, 183–201.
- Gergen, K. J. (2009). *Relational Being: Beyond Self and Community*. Oxford University Press.
- Gergen, K. J. (2017). Human essence. En M. van Zomeren & J. F. Dovidio (Eds.), *The Oxford Handbook of the Human Essence* (pp. 1–19). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190247577.013.14>.
- Gudynas, E. (2015). *Derechos de la Naturaleza. Ética Biocéntrica y Políticas Ambientales* (1a ed.). Tinta y Limón.
- Gunderson, R., Stuart, D., & Houser, M. (2020). A political-economic theory of relevance: Explaining climate change inaction. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 50(1), 42–63. <https://doi.org/10.1111/jtsb.12224>.
- Hay, C. (2013). Political ontology. En R. E. Goodin (Ed.), *The Oxford Handbook of Political Science* (Número June, pp. 1–20). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199604456.013.0023>.
- Hoskins, T. K., Martin, B., & Humphries, M. (2011). The power of relational responsibility. *Electronic Journal of Business Ethics and Organizational Studies*, 16(2), 22–27.
- Humphreys, D. (2017). Rights of Pachamama: The emergence of an earth jurisprudence in the Americas. *Journal of International Relations and Development*, 20(3), 459–484. <https://doi.org/10.1057/s41268-016-0001-0>.
- Ingold, T. (2011). *Being Alive Essays on Movement, Knowledge and Description*. Taylor & Francis. <https://doi.org/10.4324/9780203818336>.
- Jamieson, D. (2010). Climate change, responsibility, and justice. *Science and Engineering Ethics*, 16, 431–445. <https://doi.org/10.1007/s11948-009-9174-x>.
- Jamieson, D. (2015). Responsibility and climate change. *Global Justice: Theory Practice Rhetoric*, 8(2). <https://doi.org/10.21248/gjn.8.2.86>.
- Kavalski, E. (2020). Complexity thinking and the relational ethics of global life. En B. Schippers (Ed.), *The routledge handbook to rethinking ethics in international relations*. Routledge.
- Klein Lee, K. (1995). In search of narrative mastery: Postmodernism and the people without history. *History and Theory*, 34(4), 275–298.
- Lovejoy, A. O. (2001). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (22a ed.). Harvard University.

- Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review*, 98(2), 224–253.
- Merchant, C. (2006). The scientific revolution and the death of nature. *Isis*, 97, 513–533.
- Metz, T., & Miller, S. C. (2016). Relational ethics. En *International Encyclopedia of Ethics* (pp. 1–10). John Wiley & Sons, Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781405186414.wbiee826>.
- Middell, M. (2020). From universal history to transregional perspectives: The challenge of the cultural and spatial turn to world and global history in the 1970s and today. En *Cultural History*, 9 (2), 241–264. <https://doi.org/10.3366/CULT.2020.0223>.
- Niranjan, A. (2019, mayo 18). *Deforestación masiva: el comercio mundial tala árboles en Brasil e Indonesia*. DW. <https://www.dw.com/es/deforestación-masiva-el-comercio-mundial-tala-árboles-en-brasil-e-indonesia/a-48389843>.
- Pachón Soto, D. (2023). Decolonial theories: Origin, categories, and critical intents (Trad. K.Y. Torres Tafúr). *Análisis*, 55(102). <https://doi.org/https://doi.org/10.15332/21459169.8603>.
- Persson, I. (2013). The relevance of responsibility to morality. En H. LaFolletee & I. Persson (Eds.), *The blackwell guide to ethical theory* (Second, pp. 197–217). Blackwell Publishing Ltd.
- Peters, M. A. (2014). Eurocentrism and the critique of “universal world history”: The eastern origins of western civilization. *History, and International Relations*, 6(1), 63–77.
- Plesa, P. (2019). A theoretical foundation for ecopsychology: Looking at ecofeminist epistemology. *New Ideas in Psychology*, 52(March 2018), 18–25. <https://doi.org/10.1016/j.newideapsych.2018.10.002>.
- Plumwood, V. (1991). Nature, self, and gender: Feminism, environmental philosophy, and the critique of rationalism. *Hypatia*, 6(1). <https://about.jstor.org/terms>.
- Plumwood, V. (2003). *Feminism and the Mastery of Nature* (2nd ed.). Routledge.
- Polanyi, K. (1947). On belief in economic determinism. *The Sociological Review*, 39 a(1), 96–102. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1947.tb02267.x>.
- Reader, S. (2003). Distance, relationship and moral obligation. *Monist*, 86(3), 367–381. <https://doi.org/10.5840/monist200386317>.
- Sanz Ferramola, R. (2021). La procedencia de la ontología dualista: entre el proyecto de modernidad científica y el neoextractivismo. *Pacha. Revista de Estudios Contemporáneos del Sur Global*, 2(5), e21067. <https://doi.org/10.46652/pacha.v2i5.67>.

- Slife, B. D. (2004). Taking practice seriously: Toward a relational ontology. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 24(2), 157–178. <https://doi.org/10.1037/h0091239>.
- Slife, B. D., & Ghelfi, E. A. (2019). A new wave of thinking in psychology: Relationality versus abstractionism. En *Re-envisioning Theoretical Psychology* (pp. 239–271). Springer International Publishing. https://doi.org/10.1007/978-3-030-16762-2_10.
- Talbert, M. (2019). Moral responsibility. En *Stanford encyclopedia of philosophy* (Winter 201). <https://doi.org/10.5860/choice.42sup-0171>.
- Taylor, P. W. (1981). The ethics of respect for nature. *Environmental Ethics*, 3, 197–218. [http://www.wildsreprisal.com/PDF's/Defiance Enthroned/The Ethics of Respect for Nature.pdf](http://www.wildsreprisal.com/PDF's/Defiance%20Enthroned/The%20Ethics%20of%20Respect%20for%20Nature.pdf).
- Thomasberger, C. (2013). The belief in economic determinism, neoliberalism, and the significance of Polanyi's contribution in the twenty-first century. *International Journal of Political Economy*, 41(4), 16–33. <https://doi.org/10.2753/IJP0891-1916410402>.
- Tronto, J. C. (2012). Partiality based on relational responsibilities: Another approach to global ethics. *Ethics and Social Welfare*, 6(3), 303–316. <https://doi.org/10.1080/17496535.2012.704058>.
- United Nations Conference on Trade and Development. (2024). *Global crisis*. <https://unctad.org/global-crisis>.
- van Zomeren, M. (2016). *From Self to Social Relationships*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316145388>.
- Walsh, Z., Böhme, J., & Wamsler, C. (2021). Towards a relational paradigm in sustainability research, practice, and education. *Ambio*, 50(1), 74–84. <https://doi.org/10.1007/s13280-020-01322-y>.
- Warren, K. (1990). The power and promise of ecological feminism. *Environmental Ethics*, 12, 125–146.
- White, L. (1967). The historical roots of our ecologic crisis. *Science*, 155(3767), 1203–1207. <http://www.jstor.org/stable/1720120>.
- Winans, K., Kendall, A., & Deng, H. (2017). The history and current applications of the circular economy concept. *Renewable and Sustainable Energy Reviews*, 68, 825–833. <https://doi.org/10.1016/j.rser.2016.09.123>.
- World Economic Forum. (2023). *The Global Risks Report 2023: INSIGHT REPORT*. https://www3.weforum.org/docs/WEF_Global_Risks_Report_2023.pdf.
- World Health Organization. (2017). *One Health*. <https://www.who.int/news-room/questions-and-answers/item/one-health>.

- Yardley, J. (2013, mayo 22). *Report on Bangladesh Building Collapse Finds Widespread Blame*. The New York Times. <https://www.nytimes.com/2013/05/23/world/asia/report-on-bangladesh-building-collapse-finds-widespread-blame.html>.
- Young, I. M. (2011). Responsibility for justice. En *Responsibility for Justice*. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsoso&AN=oso.9780195392388.003.0003&site=eds-live>.
- Zunino, P. (2018). Historia y perspectivas del enfoque “Una Salud”. *Veterinaria* (Montevideo), 54(210), 46–51. <https://doi.org/10.29155/VET.54.210.8>.

Sobre la autora

CLAUDIA AMO-GREZ es candidata a Doctora en Psicología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, y su investigación se centra en la no-conformidad con normas sociales dañinas para el medioambiente. Es Magíster en Medición y Evaluación de Programas Educativos de la misma casa de estudios y Licenciada en Psicología de la Universidad de Valparaíso. Además, es miembro de la Red de Investigación e Innovación en Educación Socio-ecológica (RIIES) y colaboradora en el proyecto Naturaleza Transformadora de la Facultad de Educación de la Universidad Alberto Hurtado y Fundación Cosmos. Sus intereses de investigación se encuentran en la intersección del cuidado medioambiental con la psicología social, la psicología moral y la educación. Correo Electrónico: claudia.amo.grez@gmail.com.  <https://orcid.org/0000-0002-4886-7733>

CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

EDITOR

Matthias Gloël

COORDINADOR EDITORIAL

Víctor Navarrete Acuña

CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Mabel Zapata

SITIO WEB

cuhso.uct.cl

E-MAIL

cuhso@uct.cl

LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional