

04

**LA PROTECCIÓN AMBIENTAL:**  
**RECORRIDO INTERDISCIPLINARIO A MODO DE**  
**CONCIENTIZACIÓN**

# LA PROTECCIÓN AMBIENTAL:

## RECORRIDO INTERDISCIPLINARIO A MODO DE CONCIENTIZACIÓN

### ENVIRONMENTAL PROTECTION: INTERDISCIPLINARY TOUR AS A WAY OF AWARENESS

Rolando Medina Peña<sup>1</sup>

E-mail: [rolandormp74@gmail.com](mailto:rolandormp74@gmail.com)

Juan Francisco Puerta Fernández<sup>1</sup>

E-mail: [jfpuerta802@gmail.com](mailto:jfpuerta802@gmail.com)

Edwin Jazmany Loján Macas<sup>1</sup>

E-mail: [edwin\\_lojan1982@hotmail.com](mailto:edwin_lojan1982@hotmail.com)

Jimmy A. Valarezo Román<sup>1</sup>

E-mail: [jimmyvr22@hotmail.com](mailto:jimmyvr22@hotmail.com)

<sup>1</sup> Universidad Metropolitana. Ecuador.

#### Cita sugerida (APA, sexta edición)

Medina Peña, R., Puerta Fernández, J. F., Loján Macas, E. J., & Valarezo Román, J. A. (2018). La protección ambiental: recorrido interdisciplinario a modo de concientización. *Revista Metropolitana de Ciencias Aplicadas*, 1(1), 27-35. Recuperado de <http://remca.umet.edu.ec/index.php/REMCA>

#### RESUMEN

El trabajo aborda elementos doctrinales necesarios a dominar para una mejor conciencia ambientalista, realizando un recorrido por posturas filosóficas, pedagógicas, éticas y jurídicas, con la finalidad de ser empleado en la enseñanza pedagógica del derecho con visión transversal. Se utiliza un estudio descriptivo, empleando métodos teóricos como el histórico lógico y el analítico sintético y del nivel empírico el análisis de documentos. Los resultados se asocian a la preocupación internacional por los problemas medioambientales y la desconexión real entre la protección, los beneficios que proporcionan los ecosistemas y la manera irracional de actuación del ser humano ante la naturaleza.

**Palabras clave:** Educación ambiental, derecho ambiental internacional, ética ambiental, lógica jurídica, Ecosistemas.

#### ABSTRACT

The work addresses doctrinal elements necessary to dominate for a better environmental awareness, making a journey through philosophical, pedagogical, ethical and legal positions, with the purpose of being used in the pedagogical teaching of law with a transversal vision. A descriptive study is used, using theoretical methods such as the logical historical and the synthetic analytical and the empirical level the analysis of documents. The results are associated with international concern about environmental problems and the real disconnection between protection, the benefits provided by ecosystems and the irrational way in which a human being acts in front of nature.

**Keywords:** Environmental education, international environmental law, environmental ethics, legal logic, ecosystems.

## INTRODUCCIÓN

La educación ambiental sí tiene mucho que decir y aportar en la lucha a favor de la preservación de la especie humana. Una educación de este tipo inspirada en el Derecho Ambiental internacional (DAI) se remonta, principalmente, al punto 4 de la proclama de la referida Conferencia de Estocolmo (Organización de Naciones Unidas, 1972):

En los países en desarrollo, la mayoría de los problemas ambientales están motivados por el subdesarrollo. Millones de personas siguen viviendo muy por debajo de los niveles mínimos necesarios para una existencia humana decorosa, privadas de alimentación y vestido, de vivienda y educación, de sanidad e higiene adecuadas. (p.3)

La educación se relaciona directamente con el derecho a la libertad, un aspecto que siempre debe ser advertido en las críticas a la degradación ambiental. *Para llegar a la plenitud de su libertad dentro de la naturaleza –precisa el punto 6* (Organización de Naciones Unidas, 1972) de dicha proclama- *el hombre debe aplicar sus conocimientos a forjar, en armonía con ella, un medio mejor* y continúa advirtiéndolo:

La defensa y el mejoramiento del medio humano para las generaciones presentes y futuras se ha convertido en meta imperiosa de la humanidad, que ha de perseguirse al mismo tiempo que las metas fundamentales ya establecidas de la paz y el desarrollo económico y social en todo el mundo, y de conformidad con ellas. (p.3)

Precisamente, esa actuación es asumida por las políticas públicas sobre seguridad ciudadana. Esto supone también un a priori: la garantía de un efectivo ejercicio de los derechos humanos relacionados con la preservación, conservación y restauración de los ecosistemas, cuestión conectada además, con la prevención y el control de delitos ambientales, a través de estructuras institucionales implementadas prioritariamente por los Estados.

Esas serían políticas idóneas, sin embargo, se debería reconocer que existen muchas veces contradicciones del propio sistema de enseñanza excluyente, expresadas en el conflicto social tendente a homogeneizar la diversidad espiritual humana. Esto no debería ser descuidado por las éticas ambientales, aunque se reconoce en ella cierta vinculación con la vida cotidiana, pero no es el medio idóneo para denunciar la deslegitimación tecnocrática de las formas de conocimiento cotidiano.

Partiendo de lo anterior, nuestro trabajo recorrerá nexos existentes entre la ética, la educación, el Derecho Ambiental Internacional y la lógica jurídica, aspectos recopilados como parte del trabajo investigativo que se realiza dentro del proyecto de investigación Fundamentos jurídico-metodológicos para un sistema de pagos por

servicios ecosistémicos en bosques del Ecuador (Medina, Domínguez & Medina, 2017).

## DESARROLLO

El ambientalismo abre las puertas a la diversidad cultural, así como al debate, sin embargo, el camino de dichas éticas, al menos en el sentido de los señalamientos críticos mencionados, se diluye en una nebulosa excesiva de holismos metafísicos.

La revolución copernicana construyó un criterio de veracidad excluyente del sentido común, mientras las éticas ambientales se proyectan hacia su rescate para que el hombre común no siga proscrito y estigmatizado como sujeto inactivo. Pero no le basta y cree arribar a una Ética, la cual lejos de acercarse a la percepción del daño ambiental inmediato se aleja en filosofías metafísicas, el hombre común es convertido de posible actor del cambio a un sujeto incapaz de alcanzar el conocimiento de semejante constructo ético, es decir, recobra su condición de ente pasivo. Esa Ética es producto de la insistente división social del trabajo dominante en el quehacer de sus representantes.

Se cree que el hombre común puede aprehender dicho sistema a través del proceso de educación ambiental, sin embargo, las éticas ambientales actuales lo enajena, aunque por otro camino diferente al de la oficialización tecnocrática y hegemónica de los métodos pedagógicos que sesgan los procesos de identificación de los individuos y de los grupos aun dentro de los centros de enseñanza.

La sistematización discursiva tecnocrática oficial elude la prevención educativa ambiental, al no dirigirse a significar conceptos técnicos y científicos capaces de presentar determinada estructuración argumentativa para la información ecológica en una dimensión que entiende la subjetividad como actividad transformadora y la vía para situar al proceso educativo en un status más alto del desarrollo, problemática reconocida por las mayorías de los convenios y tratados internacionales en materia ambiental.

El poder tecnocrático excluye los programas de educación y capacitación científica y técnica en torno a las medidas de identificación, conservación y utilización sostenible de la diversidad biológica y sus componentes, un objetivo del Convenio sobre la Diversidad Biológica (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, 1992).

Las éticas ambientales deberían enfocarse en ese problema y no en construir sistemas anticuados, señalar las afectaciones de la biodiversidad, el manejo depredador de los ecosistemas frágiles, la destrucción del hábitat natural de especies, entre otros, desde una determinada intencionalidad capaz de resistir, en lo más profundo, los enfoques ecológicos a que han arribado las ciencias en cuestiones de protección de los servicios ecosistémicos,

las cuales comprenden, por ejemplo, los conceptos de zonificación ecológica económica y de ordenamiento territorial como transferencia epistémica y metodológica.

Asimismo, si algo pudiera aportar realmente al conocimiento científico una ética no del mundo viviente, sino del verdadero papel que le queda en esta era de la Revolución Científico Técnica, sería contribuir a descodificar el contenido ecológico de programas, iniciativas, proyectos, organizaciones y legislaciones ambientales, porque es un conocimiento que se aplican en las comunidades con formas de control y convencimiento conscientes de que en ese terreno se defienden los ecosistemas.

Prestarle atención sería de una prioridad inmediata, pues constituyen un proceso histórico de realización de diversos objetivos de base científico-tecnológica en las comunidades con condicionamientos ecológicos particulares a nivel de sus normas.

El posicionamiento ético verdadero, en ese sentido, estaría orientado hacia determinados aportes a la preparación de programas interdisciplinarios como plantea el artículo 19. 3, inciso f) de la Convención de Lucha contra la Desertificación (Organización de Naciones Unidas, 1994), entrada en vigor en 1996, ***basados en la participación que integren la sensibilización en materia de desertificación y sequía en los sistemas de educación, así como en los programas de educación no académica, de adultos, a distancia y práctica.***

Ese posicionamiento ético, entonces, contribuye a un método pedagógico que revierte la falsedad ideológica del sistema de enseñanza del sujeto dominante, pero en ningún caso desplaza el objeto de la ciencia.

El ser humano, ahora, no es cosificado, sino dignificado, problemática que está en sintonía con la crítica a la pretendida producción neutral de conocimientos científicos y al tecnocratismo que ignora las estrategias de conservación y uso sostenible de la biodiversidad. Una ética, sí, pero consciente de las carencias de programas integrados para conservar y usar de modo sostenible la diversidad biológica.

Este modo de considerar lo ético es incompatible con las éticas ambientales. El hecho de criticar la presunta separación entre ciencia y moral no significa construir un sistema de ética o una nueva ética. Así, se afilia a la explicación teórica de las funciones alienadoras del sistema de enseñanza de forma reflexiva y atenta a la exigencia expresa de la comunicabilidad de los intereses del sujeto alienado.

El posicionamiento ético ocupa algún espacio dentro de la función informativa que implica reducir el margen de incertidumbre del interlocutor con respecto al sometimiento del medio ambiente a la demanda creciente del rápido crecimiento de la población humana y el desarrollo tecnológico, el campo referencial aquí es la Revolución

Científico ante la cual el holismo metafísico excesivo de las éticas del mundo viviente es un ropaje, porque no pueden ponerse realmente a la altura de la exigencia cognoscitiva que aquella demanda a la ciencia para la investigación.

Los momentos éticos son imprescindibles dentro de los contenidos de la estructura argumentativa de todo modelo de comunicación alternativo.

Lo anteriormente expuesto, no significa que se construya una nueva ética que comprenda algún modelo formal-programático y llegue a conclusiones nuevas. La ética aquí está asociada a los niveles de construcción del modelo, porque la producción científica no es neutral. No se trata de una nueva ética, sino de exigencias teórico-metodológicas en la construcción del concepto de libertad y su difusión.

Leopold (1949), considerado precursor de la ecología radical, en su *Ética de la tierra* de 1949 se aproxima a las relaciones del hombre con el medio ambiente desde el ángulo de los límites morales que los recursos naturales le impondrían. Todo un reduccionismo que confunde conscientemente la ética con los procesos ecológicos. Al respecto señala que *una cosa es justa cuando tiende a preservar la estabilidad, la integridad y la belleza de la comunidad biótica; e injusta cuando tiende a lo contrario.*

Esta belleza parece inspirar en demasía a las éticas ambientales hasta el punto de pasar de lo noble de esa posición al intento de construir todo un sistema cuyo rasgo holístico haría mejor la comprensión cósmica.

Si de comprensión cósmica se trata, a la educación se le debe concebir como una concepción teórico-práctica basada en la relación hombre-naturaleza, que trasciende tanto cualquier sistema educativo tecnocrático que reproduzca las estructuras sociales excluyentes y elitistas como nuevas éticas alejadas de la comprensión de este último fenómeno.

El discurso alternativo aborda la dimensión humana, no solo desde el perfil de la Pedagogía como disciplina, sino integrado al conocimiento de las ciencias, a partir de la concepción de que al individuo se le prepara para convertirse en sujeto consciente y activo de la sociedad.

El trabajo de Leopold repercutió en la autobiografía de Schweitzer (1953), quien asevera:

El gran error de todas las éticas hasta ahora ha sido que han partido de la creencia de que solamente lo tenían que tratar las relaciones del hombre con el hombre. En realidad, sin embargo, la cuestión es cuál debe ser su actitud hacia el mundo y hacia toda la vida que hay en él. Un hombre es ético solamente cuando la vida, tal cual, es sagrada para él, cuando vea las plantas y animales como sus semejantes, y cuando él sea fiel a sí mismo, se muestra indulgente con toda la vida que necesita ayuda. La ética de la relación del hombre con el

hombre no es algo separado de sí mismo; es solo una particular relación que resulta desde lo universal. (p.13)

Por tanto, una nobleza también inspiradora de las éticas ambientales. Estas no predeterminan ninguna revisión de textos para crear métodos contra los propios métodos pedagógicos tecnocráticos y alienadores. Su metafísica cree tener un carácter variable e innovador sobre la comunicación cuando realmente es parca ante la demanda de comprender los comportamientos humanos des alienadores.

El presunto orden de cosmovisión, de jerarquización del esquema construido por estas éticas no describe conclusiones nuevas o expresiones de un cuadro de transformaciones comunicativas unitaria y disciplinadamente consideradas.

Las éticas ambientales no unifican en lo diverso las varias dimensiones que el sujeto de la ciencia y el educador en su quehacer práctico-espiritual crean, estas son las expresiones: ontológica, lógica, gnoseológica, valorativa, comunicativa y normativa como pretenden.

Estas, deberán reconocer la necesidad de un enfoque comunitario dirigido a la resolución y evaluación crítica de problemas concretos, sustentado en las herramientas que favorezcan la solución en la práctica de estos problemas, sin embargo, esto de por sí no crea nuevas éticas en el sentido disciplinario que pretenden.

En las éticas ambientalistas no existe un tipo de reflexión diferente sobre los problemas éticos de la información científica especializada. La interconexión normativa de las ciencias no constituye el objeto de una la ética filosófica, sino de la misma filosofía, de lo que se trata es de ver el lugar del componente ideológico y moral en el proceso de construcción científica y las implicaciones del valor en el proceso de conocimiento de la realidad. Esto pasa necesariamente por los principales problemas éticos generados, particularmente, como consecuencia del desarrollo tecnológico.

Si se comprende eso, no habría razón de una ética cosmológica tipo Berry (1988), con pretensiones, además, de exigir cierta cosmología funcional, quien señala:

Este reencuentro con la tierra como una realidad viva es la condición para nuestra salvación de la tierra para impedir la destrucción que hemos impuesto sobre ella. Para conseguir eso de forma efectiva, tenemos en este momento, en cierta forma, que reinventar la especie humana. Nuestro sentido de la realidad, y de los valores debe cambiar conscientemente desde una norma de referencia antropocéntrica a una biocéntrica. (p.15)

De reinventarse la especie humana mejor sería no descuidar el tiempo de aplicación práctica de los resultados de las investigaciones científicas, no vaya ser que sea una reinención desfasada. Por otra parte, la introducción de tecnologías basadas en el conocimiento es característico

de la globalización de los mercados, cuestión unida a la especulación financiera ubicada por encima del capital productivo, tampoco debe ignorarse, no vaya ser que resulte un producto con muy poco valor agregado, en caso del tercer mundo.

La ironía arriba señalada es para introducir las implicaciones éticas del desarrollo científico-tecnológico actual. Matsuura (2003), condenó todo intento de clonación humana reproductiva, cuando plantea que *debemos hacer todo lo posible, a nivel nacional e internacional, para prohibir experimentos no sólo arriesgados en el plano ético porque atentan de forma intolerable contra la dignidad humana; y añade que imposible el progreso para la humanidad en un mundo en el que la ciencia y la tecnología se desarrollen independientemente de toda exigencia ética.*

Se pasa de la ética cosmológica a las exigencias éticas de la ciencia y la tecnología. La medicina es una de las primeras profesiones que expresaron en códigos de conducta determinadas preocupaciones éticas, entre estos el Juramento hipocrático (Hipocrático, 1990). El propio Hipócrates separó la medicina de la religión y llegó a excluir determinadas fundamentaciones cosmológicas de la medicina, al centrarse en la observación y estudio del cuerpo físico de las personas.

Por su parte, la práctica comunitaria indígena de la medicina tradicional y su particular concepción de la salud está condicionada por un conjunto afín de creencias, rituales y mitos, esto es, una cosmología original del mundo, que une la naturaleza, lo espiritual, la sociedad y la persona. Esta práctica también adquiere un sentido programático desalienador. La autonomía médica indígena es convertida en derecho colectivo y garantía de la construcción del saber sobre las plantas medicinales. El saber médico tradicional tiene un fundamento antropológico cultural que supone la unidad cosmológica y la fiabilidad de los sanadores.

Esos referentes diametralmente opuestos deben ser reconocidos desde una posición ética de respeto a la dignidad humana, pero no intentar construir una nueva ética, ni construirle una ecosofía a las comunidades indígenas. Sí puede encontrarse un legado de interés en la lucha contra el tecnocratismo dominante, porque un discurso alternativo reconoce la práctica médica indígena como una conducta curativa particular, por ello insta a los antropólogos para el estudio de las formas de evolución de la lengua indígena, dígase base léxica, gramática, base morfológica y las costumbres que sustentan los conocimientos terapéuticos y mágico-religiosos transmitidos por las generaciones.

Pedersen (1989) afirmaba.

Los sistemas médicos deben ser definidos como sistemas culturales y, por tanto, resulta imposible [entenderlos]... sin comprender el contexto cultural del que

forman parte. Desde esta perspectiva, los sistemas médicos están sumergidos dentro de una realidad simbólica en el interior de la cual se produce, se curan y se sanan, las dolencias y las enfermedades. (p.24)

Ese estudio antropológico puede dar un resultado positivo y real del comportamiento comunitario, de esas prácticas médicas de raigambre ético. Cabe insistir, entonces, primero que la ciencia antropológica sí puede analizar de forma positiva los procesos, relaciones y comportamiento moral de los hombres en sociedad, segundo que en su propia evolución encuentra lo que la tradición filosófica quiere: arrebatarle el objeto con *métodos* anticuados.

La filosofía, también vale reiterar, solo puede a estas alturas del desarrollo científico interrogarse, al trabajar las categorías generales y necesarias de la ciencia, qué forma adquiere el pensamiento, así es reflexión sobre la reflexión, se convierte en lógica o ciencia del pensamiento, más allá de la lógica formal.

El desentrañamiento de las estructuras de significación de esos sistemas médicos es una dimensión epistemológica de reconocimiento de las comunidades indígenas en su diversidad étnica, lingüística y religiosa.

Lo antropológico, esta vez, se eleva al rango de correctivo epistémico y social con el cual la revisión del paradigma tecnocrático del sujeto dominante tiende positivamente hacia el ideal reivindicatorio de la diversidad e integración médica comunitarias.

La definición de los sistemas médicos como sistemas culturales permite determinar, argumentar, explicar y valorar el concepto antitecnocrático hegemónico de las prácticas médicas del sujeto dominante.

La estructura argumentativa del conocimiento antropológico revela la articulación de los contenidos que satisfacen la red simbólica médica de los indígenas, es decir, se reconoce a estas comunidades como productoras de conocimientos, que en su conjunto conforman un patrimonio intangible ancestralmente fundamentado. La cuestión del hombre, en este caso, es para el antropólogo la relación entre la construcción del saber terapéutico y la libertad humana de carácter mito-mágico-religiosa, es decir, la medicina tradicional está inmersa en redes simbólicas.

Se podría decir que esas prácticas expresan la verdad de la propia cultura indígena, tal como ella la vivencia. La verdad que importa es la verdad del curador que se expresa con relativa libertad a partir de las exigencias del ritual al que sirve. La libertad médica indígena se presenta en el orden cosmovisivo colectivista frente al individualismo excluyente occidental.

Desde el punto de vista de un enfoque antropológico del problema ecológico y a partir de las determinaciones científicas de los tres niveles jerárquicos de organización biológica: el gen, las especies y los ecosistemas, espacios en que tienen lugar los procesos químicos, físicos

y biológicos que hacen posible la diversidad biológica, se concluye que las éticas del mundo viviente resultan ineficaces, mas no pueden contribuir a generalizar los procesos ecológicos y cognitivos nuevos, mientras la antropología sí puede incluir los resultados de esta generalización a una racionalidad ecológica que enfoque de forma interdisciplinar el problema ambiental.

Los pueblos indígenas constituyen una identidad diferenciada desalienadora de integración comunitaria, que les permite incorporar prácticas médicas desde un fundamento cultural que unifica hombre, conocimientos terapéuticos y naturaleza. El sujeto de la ciencia que lucha contra el poder tecnocrático y hegemónico se acerca sin reparos a la crítica de Kraus (2000), quien ante la ciencia médica hegemónica se pregunta “¿dónde y cómo queda el ser humano?, ¿se convierte en rehén de sí mismo, de sus semejantes, de la ciega tecnología o del amorfo e impenetrable fenómeno del poder?”

Por su parte, Barrera (2003), hizo un estudio interesante de las prácticas curativas del culto a la Cannabis, personificada en Santa Rosa, de seis comunidades indígenas de la Huasteca veracruzana, México. Razón que lo lleva a hablar del rito cannabilátrico, *que nos permite entrever sus cosmogonías*. Por ejemplo entre los otomíes de El Zapote de Bravo, municipio de Ixhuatlán de Madero. Señala más adelante:

La cultura como medicina, la ubico dentro del... folk o tradicional... corresponde a la específica cultura otomí nombrada y, como tal, cabe subrayarlo, es excluyente del modelo oficial, representado en la cabecera municipal -Ixhuatlán de Madero- por los médicos que ahí tienen sus consultorios y por el Centro de Salud que también funciona en ese centro rector. Porque individualmente, cuando ciertos indígenas no pueden ser sanados por los curanderos, se someten al tratamiento médico alopático. Asimismo refiero que este modelo médico probablemente es más funcional u operativo en cuanto a buscar la salud que el hegemónico, porque precisamente en la búsqueda de la salud concatena de manera simultánea los tres niveles: físico, mental y social o comunitario. (p.125)

El fundamento cultural de tal *modelo médico* indígena, como se ve, defiende la preservación integral comunitaria. El antropólogo resignifica las formulaciones terapéuticas, cosmológicas y cosmovisivas de las comunidades indígenas. La estructuración de semejante modelo médico en los niveles físico, mental y comunitario expresa un orden de expresiones rituales y mágico-religiosas desalienadoras. La religión, la magia, el rito y el mito constituyen el concreto simbólico dentro del cual el culto a la Cannabis es un fin práctico de preservación de la salud e integridad humana (cuerpo y mente). Lo cognitivo de esta práctica médica está mediado, entonces, por el factor ideológico intrínseco del contexto de tales comunidades.

Esa práctica médica es un monismo que unifica el saber curativo, el mundo de los símbolos y los problemas concretos del hombre. Por tanto, cabe reiterar, se resignifica imágenes, símbolos y la cosmovisión indígena no para imponerlos a otras sociedades, sino para descubrir la inversión de la realidad del sujeto dominante, o desmascarar la función ideológica excluyente de la ciencia médica cuando se pone al servicio de intereses mezquinos y tecnocrático-hegemónicos, cuya más nefasta consecuencia es el costo ecológico que ocasionan sus actividades sin control ni seguridad de los procesos productivos. El crecimiento económico va indefectiblemente asociado a la degradación ambiental y a la aparición de nuevas enfermedades infecciosas.

La antropología aquí constituye, además, una reflexión sobre el conocimiento producido en las comunidades humanas. El saber médico indígena es una identidad diferenciada desalienadora de integración comunitaria, según Barrera (2003):

En primer lugar, el sistema social otomí zapoteco es integrado, en forma nuclear, o tal vez sería mejor decir como eje del resto de sus componentes (familia, parentesco, educación informal y formal, entre otros.), por una estructura y una organización para el funcionamiento fenomenológico de la religión, magia, medicina y economía (campos de difícil separación en las sociedades autóctonas), con la costumbre que los correlaciona. (p.132)

De ahí resulta la conveniencia de oponer la identidad diferenciada desalentadora de integración comunitaria a los modos tecnocráticos alienadores de prestar servicios médicos, donde por un problema de economía de mercado y competencia el instrumental de diagnóstico se hace complicado y exorbitantemente oneroso, condición por la cual se hace difícil que el médico aislado consiga el dominio legal de sus instrumentos de trabajo.

La consecuencia, de hecho, es el surgimiento de diversas formas de propiedad: clínicas privadas de grupos médicos, propiedad del Estado, propiedad de empresas privadas.

Pero la profesión médica cede ante la dinámica capitalista y pierde buena parte del derecho inclusive de disponer los instrumentos de trabajo, dando lugar a la formación de grupos de trabajadores indirectos a quienes los propietarios de esos medios delegan esta función. Germina un conflicto entre los administradores y los trabajadores de la salud. El mensaje elemental de las comunidades indígenas, entonces, es que debe mejorarse la cantidad y calidad de la asistencia para los servicios médicos básicos y de todo tipo, el incremento de los recursos, el uso de tecnologías de bajo costo para aumentar el acceso de los hogares y la comunidad a la atención médica integral, y mayor equidad.

La reivindicación de la autonomía médica de las comunidades indígenas no debe entenderse como un rechazo al pensamiento científico y a la ciencia médica. La red simbólica de las prácticas curativas indígenas es una lectura de la realidad que denuncia la irracionalidad excluyente del tecnocratismo hegemónico, o sea, el mito, los rituales, lo mágico-religioso, entre otros, indican además que la ciencia debe ponerse al servicio de todos, y así incluir a los pobres. En este sentido Barrera (2003), expresaría: "Por ello, los indígenas y las maneras de atender sus enfermedades corresponden a... Millones de pobres. En contraste con un puñado de familias [de] la cúpula del poder económico político y social".

No viene al caso hacer un análisis exhaustivo de cada una de las comunidades indígenas, con tal convención es loable mencionar algunos grupos étnico-lingüísticos que existen en México y en gran parte del resto de Latinoamérica; entre ellos, cabe destacar por sus peculiaridades, a los modelos médicos autóctonos de contenido enteogénico, porque integran en sus configuraciones a las drogas de origen natural, por solo citar dos ejemplos, pueblos indígenas de México que utilizan el enteógeno son los wixáricas, conocidos como huicholes, ocupan el territorio oeste central en la Sierra Madre Occidental. Su religión se centra en cuatro deidades fundamentales descendientes del sol, Tau: maíz, águilas, ciervos y peyote.

Este último es un enteógeno que contiene la mescalina, un alcaloide psicoactivo y de efectos psicodélicos, es una especie perteneciente a la familia Cactaceae, y los triquis que son un grupo indígena situados al noroeste del estado de Oaxaca, los cuales delimitan las enfermedades que pueden ser curadas por médicos alópatas y enfermedades que se curan mediante plantas medicinales y rituales.

Los curanderos, que a la vez son chamanes, son los que saben acerca de los males que les suceden a las personas, a estos curanderos se les llama en lengua triqui z chrùnhun "el que sabe" o "el que conoce", también se les llama z gono'ooho "el que cura".

A diferencia de otras disciplinas donde el trabajo científico llega a los individuos mediado por otras entidades sociales intermedias, los servicios médicos cobran realidad mediante el contacto directo entre individuos. Lo moral en medicina no podría ser desplazado a otra dimensión de realidad, aunque los indígenas sí lo conciben así por la razón antes expuesta. El trabajo del médico se realiza directamente en el entorno social como intercambio entre personas una de las cuales asume compromisos profesionales con respecto a la otra.

La lógica jurídica, por su parte, determina el lugar del concepto *ecosistema* en el sistema general de las categorías jurídicas ante el problema ecológico y se introduce en los sistemas socioeconómicos, y además de analizar los mecanismos ideológicos que lo regulan, enuncia

propuestas universales concretas de cambio, donde la concepción parcial del mundo es rechazada, cuya premisa, la preservación de la vida en el planeta, es una cuestión esencialmente ética y no de jerarquías étnicas. En esto último coincide la referida ética, pero el método es totalmente diferente y se queda realmente parca, empobrecida ante el desarrollo actual del enfoque interdisciplinar mencionado.

Noguera (2006), especifica:

Hoyos abre un debate entre la universalidad de la moral y la particularidad de la cultura que, desde Kant, ha implicado la negación de las influencias culturales en la constitución del valor. Esta reflexión me llevó a plantear la necesidad de superar el kantismo y el neo kantismo en la ética ambiental. La ética ambiental tendría la debilidad de ser contextual, así como los ecosistemas varían de acuerdo a los distintos climas, geografías y diversidad de flora y fauna; sin embargo, como la ética ambiental se constituye a partir de esa diversidad, ella tendrá que contar con la alteridad tanto ecológica como cultural. (p.20)

El camino recorrido por el objeto de la filosofía evidencia una evolución hasta el punto de superar la filosofía kantiana, a la cual se retornaría en determinadas circunstancias históricas. La ética ambiental sigue la raíz kantiana y neokantiana, porque de lo contrario reconocería su carácter artificioso ante el conocimiento positivo y real del mundo que abrieron las ciencias luego del sistema hegeliano, a la vez, ese retorno constituyó una reacción contra el positivismo sustentado por el mismo desarrollo industrial y dichos conocimientos científicos.

Tras el positivismo, indicaba Romero (1959):

Desde Latinoamérica, la restauración filosófica se emprendió a fines del siglo XIX con la consigna del retorno a Kant, por reconocer en él una ejemplar postura metódica, adecuada para eludir los contrapuestos errores del exceso especulativo y de la supeditación del saber filosófico al científico, que se atribuían, respectivamente al idealismo y al positivismo. (p.27)

La superación, entonces, del kantismo y el neokantismo por la vía de esa ética ambiental contextual a partir de la diversidad de los ecosistemas, según Noguera (2006), **tendría que ser ecológicamente dialógica**. En ese sentido, señala que comienza:

Morin (1996), a dar forma a una ética emergente de la naturaleza y [retorna] de su mano al gran Spinoza (1975) que, con su ética geométrica había abierto ya la ruta de lo que sería una ética estético-ambiental... Hoyos... me lanza a leer –continúa– a Husserl, Heidegger, Gadamer, Deleuze, Guattari o Habermas, desde mi problema de reflexión... La idea de la reconciliación era clave y ya la había desarrollado en mi libro “Escisión y Reconciliación: movimiento autorreflexivo de la modernidad estética” (1998) refiriéndome a la

estética artística desarrollada en la Modernidad, específicamente en el Barroco, lo Clásico, el Romanticismo y el Movimiento Moderno en las artes plásticas, la arquitectura, la literatura y la música pero ya acentuando la reconciliación entre cultura y naturaleza, entre lo sagrado y lo profano, entre el cuerpo y el alma, entre la razón y la imaginación... es decir entre todas aquellas diferencias de lo mismo. (p.192)

Esa ética del mundo viviente no tiene una mala intención, cree investigar y valorar teóricamente los principios y normas, pero la esperada valoración de los actos humanos no ha sido otra cosa que simulaciones escondidas detrás de los resultados positivos de las ciencias. No hay ni siquiera una filosofía moral. Esta no ha tenido ningún amplio desarrollo, ni existen tales conclusiones científicas. La pretendida orientación práctico-moral de la nueva ética es artificiosa con exceso de holismo y la solución de las contradicciones ética-ciencia es ficticia.

Una metodología diferente sería el hecho de particularizar toda comparación de estructuras cognitivas desde la conducta de los actores sociales y las propias normativas jurídicas. Así, se concientizaría la cuestión ética en el tiempo antropológico, al referirse a una **medida** que expresa la unidad (contradictoria) entre el par cualidad-continuidad (cultura de la humanidad) y cantidad-discontinuidad (culturas específicas).

En el momento formal de la lógica jurídica, explicado anteriormente, se plantearía que la estructura cognitiva de las normas jurídicas podría sintetizar si se sigue a Atienza (1996), un determinado nivel de racionalidad teórica, representativa, pero de un tipo tal que es imposible segregarla del plano ejecutivo de la acción. La norma es representación racional de una cierta frecuencia práctica de acción frente a otras, pues cuando se dice que una norma es una razón para la acción se están diciendo, en realidad, dos cosas distintas: que una norma es una guía de comportamiento y, también que es un criterio de valoración (esto es de justificación o de crítica) de la conducta.

Semejante comparación de estructuras cognitivas, incluyendo la representación racional, en este caso de la conducta de los actores sociales en las normas, se complementa con el criterio de colectividad de Peña Chacón (2005):

Al tratarse el medio ambiente de un bien de naturaleza común o colectiva, lo normal es que minoración en la tranquilidad la sufra la colectividad como un todo... la característica principal del daño moral colectivo es ser al mismo tiempo personal y colectivo, pues lo sufren tanto la comunidad, como cada uno de los sujetos que la conforman. (p.34)

Así, ambos constituyen un presupuesto metodológico en un primer momento que sienta la corresponsabilidad como el ejercicio de la acción racional ecológica. Eso conlleva a una síntesis posterior de las normas del

Derecho Ambiental y del Derecho Administrativo, lo cual supone de manera previa la introducción de un modelo de análisis de los tipos normativos de protección de los ecosistemas, en este sentido se redimensionan los propios presupuestos y elementos centrales de tipo ecológico al precisar su contenido y ordenándolos de forma interdisciplinaria, a partir de los tres niveles jerárquicos de organización biológica: el gen, las especies y los ecosistemas, espacios en que tienen lugar procesos químicos, físicos y biológicos que hacen posible la diversidad biológica.

## CONCLUSIONES

Se ha logrado una descripción analítica de elementos importantes a concatenar sobre la ética, lógica, filosofía y derecho, en busca de aumentar el conocimiento y poder perfeccionar la enseñanza del derecho con una visión medioambiental, como eje transversal en la didáctica de esta ciencia.

No obstante, a pesar de continuar la preocupación internacional por los problemas ambientales, se percibe una desconexión entre la protección y los beneficios que proporcionan los ecosistemas al ser humano, tendencia actual a la que le cuesta entender que las personas son parte inseparable de ellos. De frente a esta postura ecocentrista se presenta el siguiente material, contemplando a los individuos como parte de los ecosistemas y como tal han de percibir todos los beneficios que proporcionan. Todos estos elementos con una cosmovisión de la didáctica de la ciencia del derecho con las corrientes contemporáneas de la escuela histórica cultural.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Atienza, J. (1996). *Las piezas del Derecho. Teoría de los enunciados jurídicos*. Barcelona: Ariel.
- Barrera, E. (2003). *La cultura como medicina. La Palabra y el Hombre*. Recuperado de: <http://elem.mx/obra/datos/5796>
- Berry, T. (1988). *The dream of the earth*. San Francisco: Sierra Club.
- Hipocrático, J. (1990). Códigos Internacionales de Ética. *Bol Sanit Panam*, 108(5-6), 619.
- Kraus, A. (2000). *La relación médico-paciente*. La Jornada Semanal, suplemento cultural de La Jornada, domingo 23 de julio, México, D. F.
- Leopold, A. (1949). *A Sand County Almanac and Sketch He's Here and There*. Nueva York: Oxford University Press.
- Matsuura, K. (2003). *Seminario internacional editado por Prensa Latina: Orbe*, 4(32).

Medina Peña, R., Domínguez Junco, O., & Medina de la Rosa, R. E. (2017). Fundamentos jurídico-metodológicos para un sistema de pagos por servicios ecosistémicos en bosques del Ecuador. *Revista científica Agroecosistemas*, 5 (1), 109-117. Recuperado de <http://aes.ucf.edu.cu/index.php/aes/index>

Morin, E. (1990). *Introduction à la pensée complexe*. Montrouge: ESF éditeur. Mosterín, J. (1994). La insuficiencia de la filosofía actual. *Claves de Razón Práctica*, 48, 20-27.

Noguera, A. (2006). *Taller Internacional sobre Gestión del Riesgo a Nivel Local*. Manizales: Universidad Nacional de Colombia.

Organización de Naciones Unidas. (1972). *Informe de la conferencia de las naciones unidas sobre el medio humano*. Estocolmo. Recuperado de <https://www.dipublico.org/conferencias/mediohumano/A-CONF.48-14-REV.1.pdf>

Organización de Naciones Unidas. (1992). *Convenio sobre la diversidad biológica*. Río de Janeiro. Recuperado de [http://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Pueblos indigenas/convenio diversidad biologica 1992.pdf?view=1](http://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/Pueblos%20indigenas/convenio%20diversidad%20biologica%201992.pdf?view=1)

Organización de Naciones Unidas. (1994). *Convención de las Naciones Unidas de Lucha contra la Desertificación*. Recuperado de <http://www.un.org/es/events/desertificationday/convention.shtml>

Peña, M. (2005). *Daño, responsabilidad y reparación ambiental*. Recuperado de [http://www.cmsdata.iucn.org/downloads/cel10\\_penachacon03.pdf](http://www.cmsdata.iucn.org/downloads/cel10_penachacon03.pdf)

Romero, F. (1959). *Historia de la filosofía moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.

Schweitzer, A. (1953). *The Ethics of Reverence for Life. The Philosophy of Civilization*. Nueva York: The Mac Millan Corp.