

ganz1912

**LA NATURALEZA
CON DERECHOS**

DE LA FILOSOFÍA A LA POLÍTICA

Alberto Acosta y Esperanza Martínez
Compiladores



**ABYA
YALA** | UNIVERSIDAD
POLITÉCNICA
SALESIANA

Quito, 2011

LA NATURALEZA CON DERECHOS

De la filosofía a la política

Alberto Acosta y Esperanza Martínez
compiladores

1era. Edición **Ediciones Abya-Yala**
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telf.: (593-2) 2506251
Fax: (593-2) 2506267
E-mail: editorial@abyayala.org
www.abyayala.org
Quito-Ecuador

Edición: Nadesha Montalvo Rueda

Diagramación: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9978-22-995-8

Impresión: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, mayo de 2011

Auspiciado por la Fundación Rosa Luxemburg

Fundación
Rosa Luxemburg



Contenido

Prólogo	
<i>Esperanza Martínez</i>	7
La Pachamama y el humano	
<i>Eugenio Raúl Zaffaroni</i>	25
Democracia de la Tierra y los Derechos de la Naturaleza	
<i>Vandana Shiva</i>	139
El derecho de la naturaleza: fundamentos	
<i>Ramiro Ávila Santamaría</i>	173
Los derechos de la Naturaleza en serio	
<i>Eduardo Gudynas</i>	239
El Sujeto Naturaleza: elementos para su comprensión	
<i>Diana Murcia</i>	287
Los Derechos de la Naturaleza Una lectura sobre el derecho a la existencia	
<i>Alberto Acosta</i>	317
Post scriptum.....	369

ganzi1912

Prólogo

Esperanza Martínez

Bióloga y miembro de Acción Ecológica. Coordinadora de la campaña
“Amazonía por la vida/El Yasuní depende de ti”.

Con esta y otras publicaciones se están dando pasos hacia la construcción de una doctrina de los Derechos de la Naturaleza. En la lectura de cada uno de los artículos se desprenden elementos importantes que nos permiten entender las razones y la potencialidad del reconocimiento de estos derechos. Es más, responden al reto de enriquecer un marco jurídico que plantea ya no sólo los Derechos de la Naturaleza, sino que plantea cuestionamientos esenciales sobre la naturaleza del derecho.

El telón de fondo sobre el que nacen los Derechos de la Naturaleza es, en gran medida, la emergencia planetaria frente a la destrucción de ecosistemas enteros. Emergencia que es el resultado de visiones y prácticas que consideran a la Naturaleza fuente inagotable de riquezas o depósito de desechos.

La Naturaleza “al servicio del capital” ha convertido a todos los seres vivos en materia prima de diferentes procesos industriales. Se ha logrado penetrar a lugares donde antes era

impensable, como los mares profundos, los glaciales o el genoma humano. Incluso los átomos están al servicio de la industria nanotecnológica. Es una visión que ha hecho de la conservación una estrategia de ocupación y despojo, y que coloca las funciones de la Naturaleza, como la fotosíntesis, u otros mecanismos metabólicos, como parte de algún mercado.

Los Derechos de la Naturaleza son un punto de quiebre en un mundo que ha atravesado más de 500 años de diversas formas de colonialismo, otros 60 años de neocolonialismo que hemos llamado “desarrollo” y otros 10 o 20 años de colonialismo recargado que lo llamamos globalización, según lo dice Vandana Shiva en su artículo.

De hecho, nunca como ahora las colonias han capturado más materias primas. El flujo de materias primas en cargueros, container o ductos es superior hoy a aquél de la época colonial y el efecto sobre la Naturaleza es por lo tanto aún mayor que el de aquellas épocas.

Los minerales, el agua, la biodiversidad se han ido devaluando hasta convertirse en materia prima o fuente de energía de una industria que ya no busca transformación para elaborar productos que satisfagan necesidades, sino obsolescencia para aumentar el consumo, generando así un ciclo que provoca amontonamiento de basura y desperdicio absoluto de energía.

Sin embargo, ya sea por simpleza o por comodidad, la ciencia y la política se han limitado a describir o enfrentar estas prácticas como daños colaterales, efectos secundarios o impactos ambientales. El desarrollo sustentable es parte de esa misma tendencia por acomodar las críticas sin enfrentar las necesidades de un profundo cambio de paradigmas.

Fuentes de los Derechos de la Naturaleza

La sola enunciación de la posibilidad de los derechos de la Naturaleza ha detonado un proceso de discusiones, reflexiones e intentos de repensar las relaciones del ser humano con la Naturaleza. Varios de esos elementos y reflexiones están contenidos en esta publicación.

El artículo de Eugenio Raúl Zaffaroni presenta un amplio recorrido de los debates históricos que se han dado sobre lo humano y su entorno en tanto problemas filosóficos, éticos y jurídicos. Él analiza el origen de las reflexiones sobre la Naturaleza desde las discusiones y formas de procesar de los derechos de los animales. Para él, la incorporación de la Naturaleza al derecho constitucional en carácter de sujeto de derecho abre un nuevo capítulo en la historia del derecho.

Los Derechos de la Naturaleza responden a una nueva –de hecho antigua– visión en torno a la vida. Surgen de una matriz social, cultural y cognoscitiva distinta en la relación de

los seres humanos con la Naturaleza, la misma que tiene una base en el sentido comunitario y un fuerte enraizamiento en lo sagrado, no en el sentido religioso de la cultura occidental, sino en aquél que entiende lo sagrado como merecedor de respeto.

Los principios propios de la racionalidad andina –de la que se nutre la Constitución ecuatoriana, según plantea Ramiro Ávila en su artículo– abren horizontes para superar el principio de causalidad, propio del pensamiento occidental y enriquecen no sólo el debate sobre los Derechos de la Naturaleza, sino también a toda la teoría del derecho.

El principio de la *relacionalidad* sostiene que no puede haber ningún “ente” aislado (los seres humanos, la Naturaleza o los seres divinos). El principio de *correspondencia* dice que hay una relación entre los distintos campos de la realidad: lo simbólico, lo cualitativo, lo celebrativo, lo ritual y lo afectivo. El principio de *complementariedad* señala que todo ente o acción coexiste con su complemento específico y no puede existir de manera individual. El principio de *reciprocidad* dice que a cada acto corresponde otro acto recíproco o en respuesta, como una contribución complementaria.¹

1 Josef Estermann, *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Abya Yala, Quito, 1998, pp. 359.

Los Derechos de la Naturaleza suponen una ruptura frente a posturas de tinte conservacionista y con relación a otras visiones que miran a la Naturaleza simplemente como objeto de contemplación y deleite humano. Los Derechos de la Naturaleza señalan que hay un valor intrínseco que va más allá de la utilidad para los seres humanos o del valor que el ser humano le otorgue, según lo expone en su artículo Eduardo Gudynas.

Hay elementos desarrollados en el marco de los derechos humanos y de los derechos ambientales que se constituyen en fuentes de los Derechos de la Naturaleza y permiten unas veces problematizar estos derechos y otras recuperar formas de aplicación de los mismos. El artículo de Diana Murcia es un aporte muy importante en materia de desarrollo de estos derechos en el terreno del derecho mismo, pues expone las obligaciones de respeto, protección y garantía que tendría la Naturaleza.

El principio de interpretación evolutiva de los derechos y el reconocimiento de la interdependencia e indivisibilidad de los derechos, desarrollados por la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) es ya una fuente importante para entender la interdependencia entre derechos, pero también la interdependencia entre sujetos de derechos.

Finalmente, no es posible hablar de las fuentes constitutivas de los Derechos de la Na-

turalidad sin reflexionar su contexto. El reconocimiento de estos derechos responde a procesos históricos y a momentos políticos. El artículo de Alberto Acosta contextualiza esta conquista en el marco constitucional ecuatoriano desarrollado en momentos en que se cuestiona el papel del Ecuador y de América Latina de haber sido grandes exportadores de Naturaleza.

Desde esa perspectiva se entiende por qué estos derechos fueron asumidos en la Constitución de 2008 en Ecuador. Aquí el problema del ambiente es determinante, por ser grave pero sobre todo porque en este país el tema ambiental es socialmente reconocido pues tras la mayoría de conflictos sociales, enfermedades, violencia o empobrecimiento, está un problema de abuso y destrucción de la Naturaleza. La preocupación por la Naturaleza y los impactos al entorno han estado presentes a lo largo de la historia de los movimientos sociales, particularmente en el movimiento indígena.

Los Derechos de la Naturaleza no están solamente contemplados entre los artículos 71 al 74 de la Constitución ecuatoriana, o en el artículo 33 de la Constitución boliviana; están enmarcados por un proceso social que permitió esas constituciones y que básicamente cuestionó, en primer término, el modelo neoliberal en relación a la organización de la economía y de la sociedad, pero en última instancia el mismo sistema capitalista.

Ni estos derechos, ni nada surge de la nada; los Derechos de la Naturaleza tienen historia. El antecedente al reconocimiento de la Naturaleza con derechos está en las luchas en torno al territorio, al agua, a la soberanía alimentaria. Igualmente en las luchas contra el extractivismo o contra los megaproyectos, o en aquellas denuncias contra la manipulación de la vida, ya sea por identificar vulnerabilidades o efectos masivos a los ecosistemas, o por describir efectos masivos, transfronterizos o transgeneracionales.

Cada una de esas luchas se sostuvo con estrategias que combinaron lo teórico con lo práctico, la resistencia con las acciones legales, la presión nacional con la internacional y que fueron colocando en el centro una manera distinta –no capitalista– de mirar la Naturaleza y de relacionarse con ella.

Escenarios de aplicación de los Derechos de la Naturaleza

La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

Constitución del Ecuador, Art. 71

Este artículo de la Constitución ecuatoriana nos invita a reconceptualizar a la Naturaleza, la Pachamama, y a reflexionar qué implica respe-

tar integralmente su existencia, por su valor intrínseco, como diría Gudynas. Una Pachamama que desde la visión indígena incorpora la Naturaleza, la sociedad, los seres espirituales, conforme a la racionalidad indígena recogida por Ávila y en donde la Pachamama resulta una suerte de arquetipo universal, según Zaffaroni.

Pero este artículo demanda profundizar el ámbito de aplicación y comprender el funcionamiento de la Naturaleza.

El reconocimiento de estos derechos alienta incluso repensar algunos de los paradigmas de las ciencias biológicas que se han movido entre la idea de que los organismos se adaptan a su medio ambiente por medio de la competencia y la selección natural de Charles Darwin, y la que propone que es la capacidad de adaptar el medio ambiente para sí misma, de James Lovelock, con la teoría de Gaia. Ambas teorías deberán incorporar el papel arrasador del mercado y el capitalismo. Tendrán que confrontarse con otras visiones de la biología que se sustentan en la idea de la cooperación y con la de la responsabilidad individual y colectiva en el marco de sociedades desiguales.

En la nueva visión de la biología, todos los organismos vivos, incluyendo a los seres humanos, son realmente comunidades organizadas de bacterias y virus asociados que se han convertido en endógenos y que interactúan en

complejas relaciones colaborando para mantener el equilibrio con el exterior.²

La visión de una Naturaleza hostil, patentada en el pensamiento occidental, en donde sobrevive solo el más fuerte, está siendo superada; las nuevas tendencias de la biología proponen repensar las teorías darwinistas de la competencia, como forma natural, para retomar y desarrollar aquellas que reconocen la cooperación de la Naturaleza y procuran entender la naturaleza de esa cooperación.

Muchos de esos conocimientos están en los pueblos ancestrales, que mantienen vínculos directos con la Naturaleza. Los componentes prácticos de esos conocimientos ancestrales han mostrado una gran eficiencia para una forma de vida en equilibrio con la Naturaleza. Unos conocimientos que no se basan, como en nuestra cultura, en “descubrimientos” de sabios, de personajes providenciales, sino que son el resultado común de conocimientos obtenidos y compartidos por toda la comunidad.³

La idea de una Naturaleza con derechos nos permite un nuevo punto de partida en el que, desde la convergencia de las ciencias sociales con las naturales, del derecho con la biología,

2 Máximo Sandín, *De Ayllukuna a la Teoría de Sistemas: Cuidando la Madre Naturaleza*.

3 Ibidem.

de la historia natural con la historia económica, se pueda enderezar el sentido de convivencia con la Naturaleza. Una convergencia de los “principio determinantes” desde las diferentes ciencias como puede ser el capital para las ciencias económicas, los genes para las ciencias biológicas, la historia social para las ciencias sociales, y todos juntos, releyéndose a la luz de otras cosmovisiones sobre el mundo. Por ejemplo, corresponde comprender de mejor manera las relaciones de interdependencia entre las especies, la influencia del ambiente sobre la evolución, el metabolismo de los diferentes procesos con los que interactuamos los seres vivos, la entropía. Estos conocimientos y leyes naturales las podemos rescatar de las ciencias naturales y exactas.

El conocimiento mismo de la Naturaleza, la capacidad de comprender lo que dicen otras especies, de leer lo que la Naturaleza expresa con sus cambios... esto lo podremos aprender sólo en un diálogo intercultural con aquellos pueblos y comunidades que mantienen vínculos estrechos con la Naturaleza. Pueblos diversos, que tienen conocimientos, filosofías, tecnologías diversas.

De los procesos de luchas sociales y ambientales podremos extraer las prioridades en términos de aplicación de estos derechos, de tal manera que se vuelvan herramientas emancipatorias de las contradicciones de las sociedades y de éstas con la Naturaleza.

El reciente reconocimiento de los derechos al agua y saneamiento como un Derecho Humano,⁴ deberá por fuerza enfrentar el hecho de que las aguas no son la fuente natural de los desechos, sino que deberá avanzar con propuestas de protección de todos los ecosistemas ligados con el agua.

Los derechos deberán ponerse a prueba por lo menos en dos tipos de escenarios. Cuando ya ha habido daños a la Naturaleza y cuando hay nuevas amenazas. Cuando los daños ya existen, la reparación se convierte en una agenda central. La sentencia en el caso Chevron Texaco,⁵ que viene de una lucha de más de 20 años en contra de la impunidad de esta transnacional, abrió igualmente un camino muy importante, pues si se considera que se trata de acciones de reparación y que éstas incluyen la restauración de la Naturaleza, ello obligará a tomar acciones para recuperar los ecosistemas más allá de los perjuicios ocurridos para las poblaciones y sus modos de vida. Habrá que limpiar pantanos, ríos, suelos, independientemente de que sean de propiedad privada o uso comunitario.

4 *Right to Water and Sanitation Update (30.07.2010)* “UN resolution recognizes right to water and sanitation”. <http://www.ipsnews.net/news.asp?idnews=52308>

5 Sentencia del Juicio No. 2003-0002 juez ponente: abogado Nicolás Zambrano Lozada. Corte Provincial de Justicia de Sucumbíos. Sala Única de la Corte Provincial de Justicia de Sucumbíos. Nueva Loja, lunes 14 de febrero de 2011.

Un tema de gran trascendencia planteado en la demanda es la del daño moral y la obligación de pedir perdón como medida reparadora.

La demanda anota que

“...debido a la gravedad de la falta... el daño causado aún a pesar de que debía y podía ser evitado; la situación particular del responsable, especialmente en lo tocante a su fortuna... los beneficios obtenidos por ilícito, como serían mayores ganancias obtenidas por un menor costo de la producción petrolera... la actitud del demandado durante el reclamo... y los sentimientos heridos de las víctimas... impone una penalidad punitiva equivalente a 100% adicional de los valores sumados de las medidas de reparación, lo que resulta adecuado con la finalidad punitiva y disuasoria de este tipo de indemnizaciones, teniendo propósitos a la vez ejemplarizantes y disuasivos, queriendo reconocer a las víctimas y garantizar la no-repetición de inconductas similares. Sin embargo esta penalidad civil podrá ser reemplazada, a lección del demandado, por una disculpa pública a nombre de Chevron Corp., ofrecida a los afectados por las operaciones de Texpet en el Ecuador. Este reconocimiento público del daño causado deberá publicarse a más tardar dentro de 15 días...”⁶

La sentencia obliga a la reparación de los daños ambientales, de tal manera que se recuperen *“las características y condiciones naturales del suelo y el medio circundante antes de sufrir los daños”* obliga a *“un plan de recuperación de flora y fauna, y la regeneración de la vida acuática... además del mejoramiento y monitoreo a la salud”*.⁷

6 Ibidem

7 Ibidem

Otro escenario importante para el desarrollo de los Derechos de la Naturaleza en casos de destrucción se abrió con la demanda por los derechos del mar en el caso del derrame petrolero de British Petroleum (BP) en el Golfo de México, en el campo Macondo. Esta demanda fue presentada el 26 de noviembre en la Corte Constitucional del Ecuador.⁸ Este gigantesco derrame desató muchas alertas sobre los impactos más allá de las fronteras nacionales, en espacios compartidos como el mar. Este derrame y la respuesta frente al mismo, demostraron las vías por las que se cometen agresiones a la Naturaleza, la invasión a espacios de alto riesgo como los mares profundos, la negligente percepción del riesgo, la inutilidad y manipulación de los estudios ambientales y la imposibilidad de responder a la fuerza de Naturaleza, cuando ésta es alterada.

Este derrame tuvo efectos planetarios y, de acuerdo a evaluaciones científicas, afectó la estructura de los ecosistemas acuáticos. En esa medida se plantea que se trata de una ofensa al conjunto de la humanidad, y se evidencia la necesidad de adaptar la figura de la jurisprudencia universal, por tratarse de delitos de lesa Naturaleza.

8 El texto de la demanda se encuentra en http://www.estudio-secologistas.org/index.php?option=com_content&view=article&id=4

El derecho y las normas internacionales permiten, y en algunos casos exigen a los Estados, ejercer su jurisdicción sobre las personas sospechosas de ciertos delitos graves comprendidos en el derecho internacional, independientemente del lugar donde se hayan cometido esos delitos (incluso si es el territorio de otro Estado), aun cuando los sospechosos o las víctimas no sean connacionales o si los delitos no han representado una amenaza directa a los intereses concretos del Estado en materia de seguridad (jurisdicción universal).⁹

En esta demanda hay una eliminación explícita de cualquier tipo de compensación económica. El daño que supone este desastre no puede compensarse con la lógica capitalista de pagar por los daños. Este daño es irreparable y sólo los principios de precaución y de garantía de no repetición de los crímenes pueden ser tomados como reparación adecuada.

Otro ámbito esencial de los Derechos de la Naturaleza son las acciones para prevenir desastres y proteger estos derechos. Un escenario fundamental es el desarrollo y justa aplicación del principio de precaución. Esto incluye reconocer las restricciones y limitaciones de las actividades productivas.

9 La Jurisdicción Universal: catorce principios fundamentales sobre el ejercicio eficaz de la jurisdicción universal. Amnistía Internacional: <http://www.amnesty.org/es/library/info/IOR53/001/1999/es>

Un caso importante en este sentido es el Yasuní; allí se ha creado la figura de favorecer la conservación por sobre la economía. Se han desarrollado una amplia gama de argumentos a favor de la no explotación de las riquezas del subsuelo: argumentos locales de protección de pueblos indígenas y sus territorios; nacionales en relación a la transición a una economía post extractivista y la importancia de la conservación, e internacionales proponiendo la justicia climática. La Iniciativa Yasuní-ITT ha permitido llevar a la esfera de discusión política nacional una decisión que por tradición se toma a puerta cerrada y de espaldas a la gente.

Las acciones de precaución por regla general son aplicadas frente a demandas de las poblaciones locales, quienes interponen recursos de denuncia y resistencia frente a nuevas actividades destructivas. Sin embargo, la respuesta del Estado a esas resistencias ha sido la criminalización.

“No sorprende que la criminalización de la disidencia que existe en toda América Latina, es aún más fuerte en contra de los indígenas, como vemos en el Perú y en Chile (podría mencionar también a Ecuador). Queda claro que existe la intención de transformar a los indígenas en los terroristas del siglo XXI, como muestran los documentos de la CIA. En Global Trends 2020, se puede ver que sus grandes preocupaciones son la radicalización del movimiento indígena y el control de los recursos naturales...”

Boaventura de Sousa Santos. “Socialismo y democracia”
<http://fmdelacuadra.blogspot.com/2008/08/boaventura-de-sousa-santos-el-nuevo.html>

Los casos de criminalización contra defensores de la Naturaleza abundan. Por ejemplo la Asamblea Constituyente de Montecristi procesó amnistías a 600 personas criminalizadas por causas ambientales. Ello no solamente que potenció la lucha por los Derechos de la Naturaleza, sino que marcó escenarios de aplicación de los mismos. Se logró que la Asamblea decreta una amnistía a un gran grupo de defensores del medio ambiente que por su participación en la defensa de sus territorios habían sido acusados por terrorismo, sabotaje o destrucción de la propiedad.

En esa amnistía se reconoció que se trataba de reacciones de empresas, intermediarios o incluso funcionarios públicos, en contra de

“hombres y mujeres de nuestro país, que se han movido en defensa de la vida, de los recursos naturales y el ambiente; en contra de las compañías que han devastado el ecosistema” y que “las personas enjuiciadas se han visto en la necesidad de ejercer el derecho al reclamo en defensa de los recursos naturales y por alcanzar una vida digna dentro de un ambiente ecológicamente sano y libre de contaminación.”

Resolución de Amnistía concedida por la Asamblea Constituyente el 14 de marzo de 2008.

El desarrollo de una doctrina de los Derechos de la Naturaleza deberá permitir proteger de mejor manera a los defensores de estos derechos. Para esto se requieren tanto bases conceptuales como herramientas prácticas.

El debate por los Derechos de la Naturaleza no es una elección teórica ni se agota en las reflexiones académicas; deberá incorporar a los sujetos históricos de estos derechos y deberá aterrizar sobre elementos prácticos para su aplicación; sólo en esa medida se hará justicia a la Naturaleza.

La Pachamama y el humano

Eugenio Raúl Zaffaroni

Catedrático emérito de la Universidad de Buenos Aires.

Es uno de los juristas más importantes del mundo de habla hispana
y uno de los mejores exponentes del pensamiento crítico del Derecho;
ejerce como Ministro de la Corte Suprema de Argentina.

Buenos Aires, Enero de 2011.

1. Presentación¹

El tema de la pretendida exclusividad del humano como titular de derechos nos llamó siempre la atención. Las dudas de los penalistas sobre el bien jurídico en los delitos de maltrato de animales son elocuentes al respecto. Se renuevan con los llamados *delitos ecológicos*, pero finalmente la cuestión es lanzada a una lid teórica mucho más amplia por el neoconstitucionalismo latinoamericano, de forma que no deja espacio para eludirla.

1 En la discusión sobre sus derechos, no puedo olvidar los perros que me acompañaron: Biyú, Chiche, Toy, Laika, Lazzie, Petisa, Deisy, Eric, Günther, Chu-chu, Chispa y ahora Otello y Gräfin; ni tampoco mis gatos: Mimí, Manón, Microbio y Negroito. Nunca pensé que no tuvieran ningún derecho.

Una primera aproximación hemos hecho en *Pachamama o Gaia*, que fue el texto de la *Lectio* con motivo del Doctorado h. c. otorgado por la Universidad Nacional de Tucumán (marzo de 2009) y que con todo afecto dedicamos al colega y amigo Juan Pegoraro.

Hemos seguido meditando sobre el tema y lo reformulamos parcialmente en la *Lectio* con que recibimos el Doctorado h.c. de la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito en setiembre de 2010. El doctor Alberto Acosta nos pidió autorización para publicar esta última, de modo que aquí damos forma a las notas que nos sirvieron de base y de este modo respondemos a la gentil invitación del ex Presidente de la Asamblea Constituyente de Montecristi. Lo hacemos con el profundo agradecimiento por el grado conferido y también con el cariño y respeto al Pueblo Ecuatoriano, que nos enseñaran el Presidente doctor José María Velasco Ibarra y su esposa, nuestra compatriota y poetisa Doña Corina Parral de Velasco, en sus largos años de exilio argentino durante los cuales nos honraron con su amistad.

2. La ambivalente relación del humano² con el animal

El neoconstitucionalismo latinoamericano depara sorpresas. Entre ellas no es menor el reconocimiento de los derechos de la naturaleza en las Constituciones del Ecuador (2008) y de Bolivia (2009), que citaremos textualmente más adelante.

Lejos de ser nuevo, el tema replantea la cuestión de los derechos de entes no humanos. El debate a este respecto puede remontarse a la antigüedad. Desde la tradición griega hasta el presente se cruzan dos posiciones: o bien los humanos somos unos convidados más a participar de la naturaleza o ésta se creó para nuestro *hábitat* y, por ende, disponemos del derecho sobre ella (*administradores, propietarios*, con diferente intensidad de derechos). Aristóteles y los estoicos estuvieron del lado de la naturaleza en espera del humano y los epicúreos del otro, en especial *De rerum natura* de Lucrecio, muy citada por los poetas posteriores y siempre estudiada y, naturalmente, denostada por Calvino³.

2 Utilizamos en el texto la palabra *humano* en lugar de *hombre*, pues consideramos que lleva razón la crítica de género en cuanto al uso de este último vocablo. Nos parece inadecuada la traducción usual del *der Mensch* alemán como *el hombre*, cuando en realidad es *el humano* sin distinción de género, pues *el hombre* es *der Mann*.

3 Cfr. John Passmore, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Madrid, 1978, pág. 29; también Manuel de

Un poco más cerca en el tiempo, la cuestión aparece planteada como la relación entre el humano y el animal. El primero siempre mantuvo una actitud ambivalente frente al segundo, dado que en buena medida se quiso conocer diferenciándose de éste e identificándose con Dios y a veces considerándose a sí mismo como Dios, pero tampoco dejó de pensar que el animal lo reflejaba.

Es interesante observar que pese al supuesto de que los animales son inferiores, el humano les atribuyó virtudes y defectos propios y exclusivos de él. La torpeza del asno, la fidelidad del perro, la nobleza del caballo, la satanidad del gato, la abyección del cerdo, etc., son valoraciones humanas conforme a las que se jerarquizó a los animales⁴ (coronando heráldicamente al oso primero y al león más tarde⁵), lo que permanece vigente para injuriar o exaltar a otro humano, en tanto que los animales, por supuesto, no se han dado por enterados. Tam -

Rivacoba y Rivacoba, *Krausismo y Derecho*, Santa Fe, 1964, pág. 74, recuerda que los pitagóricos y Empédocles se inclinaban a reconocer a los animales como sujetos de derechos y remonta la cuestión a Anaximandro.

4 Cfr. Armella Le Bras-Chopard, *El Zoo de los filósofos*, Madrid, 2003.

5 Michel Pastoreau, *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, Buenos Aires, 2006, págs. 51 y siguientes. El desplazamiento del oso lo atribuye a las costumbres sexuales de éste, consideradas inconvenientes por la Iglesia. Sinceramente, no las conocemos porque no nos gusta entrometernos en la vida privada de los osos.

poco sabemos lo que piensan acerca de nosotros, pero seguramente no tendrán un buen concepto.

Esta jerarquización fue dotada de un supuesto carácter científico cuando, valiéndose de las semejanzas físicas con algunos animales, los *fisiognomistas* clasificaron jerárquicamente a los humanos⁶ y de su parecido con tal o cual animal quisieron deducir caracteres psíquicos y morales, tradición que después de pasar por la frenología de Gall⁷ entró en el campo *parajurídico* para dar status científico a la criminología con Lombroso y los positivistas, consagrando valores estéticos como fundamento de jerarqui-

-
- 6 Giovan Battista della Porta, *Della fisionomia dell'uomo. Con illustrazioni dell'edizione del 1610*, Parma, 1988; tenemos a la vista la edición de 1652: *La vera fisionomia di Giò Dattista Della Porta napolitano con le figure di rame al naturale // La fisionomia dell'huomo et la celeste di Gio: Battista dalla Porta*, in Venetia, MCCLII, presso li Eredi di Gio: BattistaCombi alla Minerva. Para el siglo XVIII, Lavater, *La Physiognomonie ou l'art de connaitre les hommes d'après les traits de leur physionomie leurs rapports avec les divers animaux, leurs penchants, etc., traduction nouvelle par H. Bacharach*, París, Publié par Gustave Havard, s.d.; Johann Caspar Lavater / Georg Christoph Lichtenberg, *Lo specchio dell'anima. Pro e contro la fisiognomica. Un dibattito settecentesco*, a cura di Giovanni Gurisatti, Padova, 1991; también Lucia Rodler, *Il corpo specchio dell'anima. Teoria e storia della fisiognomica*, Bruno Mondadori, 2000.
- 7 Ver: M. Isidoro Bourdon, *La physiognomonie et la phrénologie, ou connaissance de l'homme d'après les traits de visage et les reliefs du crane: examen critique des systèmes d'Aristote, de Porta, de la Chambre, de Camper, de Lavater, de Gall et de Spurzheim*, París, 1842.

zaciones racistas, asociando lo feo con lo malo o primitivo⁸. De este modo, los humanos clasificaron a los animales y luego se clasificaron a sí mismos en base a lo que antes habían colocado en los animales.

En la Edad Media y hasta el Renacimiento –es decir, entre los siglos XIII y XVII– fueron frecuentes los juicios a animales, especialmente a cerdos que habían matado o comido a niños, lo que unos justificaban pretendiendo que los animales –por lo menos los superiores– tenían un poco de alma y otros negándolo, pero insistiendo en ellos en razón de la necesidad de castigo ejemplar. Sea como fuere se ejecutaron animales y hasta se sometió a tortura y se obtuvo la confesión de una cerda⁹. Los tribunales citaban y sancionaban con excomunión a sanguijuelas, ratas y otras plagas.

Existe una amplísima bibliografía al respecto desde hace muchísimos años¹⁰, donde

8 Es conocida la obra de Ferri, *I delinquenti nell'arte ed altre saggi di scienza ed arte*, Torino, 1926; no menos interesante Edouard Lefort, *Le type criminel d'après les savants et les artistes*, Lyon-París, s.d.

9 Cfr. Michel Pastoreau, op.cit., págs. 27 y siguientes.

10 A comienzos del siglo pasado, pueden verse los extensos trabajos de Walter Woodburit Hyde, *The Prosecution and Punishment of Animals and Lifeless Things in the Middle Ages and Modern Times*, en "University of Pennsylvania Law Review", 1915-1916, págs. 696 y siguientes; E. P. Evans, *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of animals*, London, 1906.

entre otras curiosidades se recuerda a Barthélemy de Chassanée, célebre jurista que en 1531 escribió sus *Consilia*, libro en que resumía los requisitos formales para el juicio a animales¹¹.

Suelen entenderse estos procesos como prueba de que a partir del siglo XIII y hasta el Iluminismo se reconocía a los animales la condición de persona o por lo menos de *responsable*, por lo que algunos analistas de la discusión actual se preguntan qué es lo que produjo un cambio tan marcado en el siglo XVIII¹².

No creemos que haya nada sorprendente en esto, porque no ha habido un reconocimiento secular de personalidad y luego, insólitamente, un desconocimiento de esa capacidad. A nuestro juicio, durante esos siglos persistió una relación ambivalente, que de algún modo reconocía que en el animal había alguna dignidad, algo que si bien no era del todo humano, guardaba relación estrecha con lo humano, mantenía intuitivamente una analogía, quizá un intuitivismo inconsciente de raíz filogenética.

Esto no llevó al reconocimiento de ningún derecho en la forma en que hoy entendemos ese concepto, pues la idea actual de *derecho*

11 Jan Bondeson, *La sirena de Fiji y otros ensayos sobre historia natural y no natural*, Siglo XXI, 2000, págs. 160 y siguientes.

12 Así Luc Ferry, *A Nova Ordem Ecológica. A árvore, o animal e o homem*, Río de Janeiro, 2009, pág. 19.

subjetivo, si bien no niego que se pueda rastrear desde muchos siglos antes, se formaliza frente al poder del estado en el siglo XVIII. En el sentido moderno, no tenían derechos ni los animales ni los humanos.

Es obvio que no por penarlos se les reconocían derechos. A ninguno de los defensores actuales de los *derechos animales* se le ocurriría restablecer los procesos penales contra animales, porque hoy creemos firmemente que las penas a animales eran *irracionales*. Por oposición, seguimos creyendo que las penas a los humanos son *racionales*.

Por nuestra parte, creemos que ni unas ni otras son totalmente *racionales*, por la simple razón de que el poder punitivo del estado moderno no es más que una forma de canalizar la venganza que se *racionaliza* de muchas maneras, pero en el fondo no hace más que concentrarla contra un *chivo expiatorio*¹³ y de ese modo impedir que se produzca una violencia difusa en la sociedad que, cuando no se canaliza de ese modo, deriva contra un grupo al que convierte en *chivo expiatorio* y acaba en una masacre, genocidio o crimen de masa.

La diferencia con lo sucedido a partir del siglo XIII con los procesos a animales es que, aprovechando la intuición de la época, el *chivo*

13 Cfr. René Girard, *Le bouc émissaire*, París, 1982.

expiatorio era a veces el animal¹⁴, con lo cual se evitaba que la pena recayese siempre sobre el humano o que se difundiese y fuese a dar contra otro humano.

Cuando se excomulgaba a las ratas o a las plagas, el acto formal y público mostraba que el poder hacía todo lo posible para sancionar a los responsables y, de ese modo, se evitaba que el malestar de los cultivos arrasados y de la hambruna consiguiente se derivase contra el señor o los príncipes. Éstos reafirmaban su autoridad incluso sobre los animales y al mismo tiempo eludían el peligro de que la venganza cayese sobre ellos.

Cuando se ejecutaba a la cerda que había matado a un niño, se evitaba que la pena recayese sobre la madre negligente que había dejado al niño al alcance de la cerda y que ya tenía suficiente *pena natural* con el horror que le tocaba vivir.

No obstante, me permito observar que no se trata de una historia que acabó en el siglo XVIII, sino que en forma encubierta suele mantenerse hasta el presente, aunque con otro discurso. Cuando en Buenos Aires se masacraban perros para prevenir la hidrofobia, a fines del siglo XIX dotando de bolas de cianuro a los

14 Exactamente era lo que sucedía con el sacrificio, cfr. Girard, op.cit.

policías que debían permanecer junto al animal hasta que muriese, posteriormente recogiendo-los con la temible *perrera* y matándolos en cámaras de gas, lo que alcanzó su máximo esplendor durante la última dictadura militar por orden del intendente Cacciatore, a nadie se le ocurrió penar a quienes dejaban a los animales sueltos en la vía pública, que eran los responsables humanos de la creación del riesgo, sino que se penaba con la muerte al perro, sin intentar siquiera vacunarle y salvarle la vida.

No ha cambiado tanto nuestra sensibilidad, sino que hoy los animales no son aptos como chivos expiatorios del poder punitivo y, por lo tanto, éstos son los humanos inferiores y salvajes, los negros y latinos en los USA y los inmigrantes en casi toda Europa.

Lo que ha cambiado es que el animal no es hoy en nuestra sociedad un chivo expiatorio idóneo, por lo menos en forma abierta. No cualquiera se convierte en *chivo expiatorio* sino sólo quien presenta algunos caracteres *miméticos*, que no se dan en el animal en la actualidad.

¿Por qué el animal perdió a nuestros ojos los caracteres que lo hacían *chivo expiatorio* en la edad media y en el renacimiento? Sencillamente porque al mismo tiempo que se le reconocieron derechos al humano, en el sentido moderno del término, se le negaron rotundamente al animal y para eso fue necesario dejar

de penarlos, pues constituía una contradicción insalvable.

El camino venía preparándose desde el platonismo. La separación tajante entre cuerpo y alma y el desprecio al cuerpo prepararon el capitalismo¹⁵ y al mismo tiempo relegaron al animal a la condición de puro cuerpo y al humano atento al cuerpo a una condición cercana al animal. El humano no debía preocuparse por el sufrimiento en la tierra, porque su destino estaba en su alma que iría al Paraíso¹⁶. El humano sólo preocupado por el cuerpo era el *criminal*, o sea, el más próximo al animal. Si se penaba a este *medio animal*, el propiamente

15 Cfr. León Rozitchner, *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo (En torno a las "Confesiones" de San Agustín)*, Buenos Aires, 1997.

16 Se trata de la vertiente *judicialista* (juicio final, condena eterna) del cristianismo, que resulta de su romanización, en el sentido de la adopción del estilo romano y feudal (sería una romanización del cristianismo y no una cristianización de Roma) (cfr. Leonardo Boff, *Igreja. Carisma y poder*, Petrópolis, 1981, p.71). La romanización cristiana sostiene una escatología que se opone al reencarnacionismo de la India, que conduce a consecuencias diametralmente opuestas de respeto absoluto a todas las formas vivientes. En sus manifestaciones heterodoxas más radicales, la escuela jainista, cfr. A. Chakravarty, en Servepalli Radakrishnan, *Storia della Filosofia Orientale*, Feltrinelli, 1978, T. I, págs. 163 y siguientes; T. M. P. Mahadevan, *Invitación a la Filosofía de la India*, México, 1991, págs. 55 y siguientes; Agustín Pániker, *El Jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*, Barcelona, 2001; J. Varni - S. Jain, *Saman Suttam, Il canone del jainismo*, Mondadori, 2001.

animal también podía ser un *chivo expiatorio*, algo *mimético* podía descubrirse en él.

Pero cuando el humano, antes del Paraíso, debía ocuparse de lo terreno, la distinción con el animal debió ser mucho más tajante, y a eso se debe el despropósito de René Descartes, que consideró que los animales eran máquinas, desposeídas de toda *alma*. El planteamiento cartesiano es perfectamente coherente: los animales son *cosas*, no pueden ser penados ni existe ninguna obligación a su respecto, son apropiables, objetos del dominio humano, no les asiste ningún derecho ni ninguna limitación ética ni jurídica a su respecto. El humano es el señor absoluto de la naturaleza no humana y su misión progresista y racional consiste en dominarla.

La continuidad entre el animal y el humano se había mantenido durante siglos: los animales eran animales, los criminales, los herejes, las mujeres y los colonizados, como *humanos inferiores* eran *medio animales*. No había contradicción entre penar a los animales y a los *medio animales*, se mantenía algo mimético que permitía que todos fuesen *chivos expiatorios* y se ejerciese igual poder sobre todos en una sociedad fuertemente jerarquizada, como correspondía a una sociedad colonizadora.

Si la mujer, el colonizado y el hereje eran *medio animales*, por cierto que no podían ser objeto de reproche personalizado en la misma forma que el humano pleno, pues no eran igual-

mente culpables. La idea de *deuda* (*Schuld*), que se halla en la base de la culpabilidad penal, entraba en contradicción con la punición de los animales y de los *medio animales*. La contradicción con la racionalización del poder punitivo que viene de Aristóteles y Santo Tomás era evidente.

Pero de inmediato se inventa la *emergencia*, o sea, una amenaza cósmica que da entrada al derecho de policía puro, que no se basa en ninguna *Schuld* sino en el simple *peligro*. El poder punitivo inquisitorial es puro poder de policía basado en la peligrosidad. Los *medio animales* son más peligrosos, justamente por ser *medio animales* y por eso es necesario eliminarlos para evitar que acaben con la humanidad. La mujer, como *medio animal*, era más débil y por eso Satán –el *enemigo* en hebreo- la podía tentar a pactar con él para convertirse en bruja.

Esto mantiene hasta hoy toda su actualidad, salvo en que se sacaron del medio en forma manifiesta a los animales, porque culturalmente perdieron su carácter mimético cuando los países centrales dejaron el viejo colonialismo y debieron pasar al neocolonialismo en la periferia y al control de sus humanos peligrosos para su poder en el centro.

René Descartes fue el más coherente a este respecto, coronó al humano como el único *animado* y dueño y señor de todo lo demás, de lo *inanimado*. Pero esto era contradictorio en

otro sentido: si había *humanos peligrosos* y no eran *medio animales*, la única fuente de peligro era el mal uso de su *anima* esencialmente humana. Volvemos al derecho penal de la *Schuld* de la tradición filosófica aristotélico-tomista. Pero el poder punitivo basado en la *Schuld* no sirve para conjurar los peligros cósmicos de las emergencias, porque obligan a una *proporcionalidad* que pone un límite al ejercicio de ese poder punitivo, no permite aniquilar a los enemigos y tampoco permite que se aniquile a los inocentes que *aún no hicieron nada*, pero que son *peligrosos* por pertenecer al grupo identificado como *chivo expiatorio*.

Además, lo de Descartes era a todas luces una ocurrencia que no podía seguirse sin negar directamente una realidad elemental: es obvio que los animales no son máquinas. El pensamiento filosófico iluminista y liberal de los siglos XVIII y comienzos del XIX y toda la modernidad puede ser criticada desde los ángulos que se quiera, pero no puede ser considerado superficial ni absurdo, pues se trata de un pensamiento de gran elaboración teórica. Ese pensamiento no podía aceptar el despropósito de considerar al animal una máquina, por muy funcional que haya sido la tesis de Descartes. En verdad, el pensamiento del siglo XVIII quedó desconcertado ante la afirmación de Descartes, que era tan coherentemente funcional como inaceptable.

Simplificando al extremo la cuestión, digamos que el Iluminismo tuvo dos bases contradictorias entre sí: una *empirista* que dio lugar al utilitarismo de Bentham, y otra *idealista* que coronó el racionalismo kantiano. Ninguna de ambas pudo deglutir la funcional pero absurda propuesta de Descartes.

Por un lado, Bentham y el utilitarismo, si bien no reconocían derechos en el sentido de *derechos naturales* emergentes de un contrato o algo parecido, en su concepto utilitarista de los derechos no podían negárselos a los animales en razón de que éstos también tienen sensibilidad frente al dolor. El pragmatismo de Bentham con su búsqueda de la mayor felicidad para todos y, por tanto inclinado a evitar el dolor en los seres sensibles, reconocía que los animales son seres sensibles y convocaba a su respeto y al reconocimiento de sus derechos. Bentham soñaba con llegar a considerarlos sujetos de derechos.

Es sabido que la clase de los industriales y comerciantes adoptó el reduccionismo biologista cuando logró la hegemonía social (segunda mitad del siglo XIX), pero durante la etapa de abierta lucha contra el antiguo régimen en procura del desplazamiento de la nobleza y del clero (siglo XVIII), se valió del contractualismo, que alcanzó su máxima elaboración racionalista con el criticismo de Kant. Fuera del contrato quedaban, por supuesto, los animales, pues era

inconcebible que celebrasen un acuerdo en el sentido tradicional que concediese el poder al soberano.

Por ende, Kant, como la expresión más alta de la tesis contractualista, limitó la ética y el derecho a las relaciones entre humanos¹⁷, aunque –al igual que Hobbes– digamos de paso que no sólo dejaba fuera del contrato a los animales sino también a algunos humanos *enemigos*¹⁸, rendija con la que despejaba el camino para el colonialismo y la eliminación de disidentes, que recorrería luego la burguesía europea triunfante por los senderos biólogos del racismo, hasta acabar en los genocidios de los siglos XIX y XX.

No obstante, la respuesta de Kant a la cuestión de los animales fue poco clara, pues no les reconocía derechos pero en forma indirecta admitía obligaciones humanas a su respecto, como resultado de la propia consideración de la dignidad humana. Es algo así como afirmar frente al señorío absoluto de Descartes un dominio limitado en función de la propia racionalidad del humano.

Hay un poco de balbuceo filosófico en Kant a este respecto, producto del desconcierto, pero lo cierto es que inauguró una tradición de

17 Inmanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, en *Werkausgabe*, herausg. von W. Weischedel, XI, Frankfurt, 1977.

18 Kant, *La paz perpetua. Ensayo filosófico*, Madrid-Barcelona, 1919; Th. Hobbes, *Leviathan*, London, 1985, pág. 28.

ambigüedad que se extendió en el tiempo y penetró en la filosofía del siglo XX, donde tampoco Heidegger logró ser muy claro.

Estas reacciones del pensamiento iluminista ante el desconcierto que provocó la coherencia inadmisibile de Descartes veremos que se mantiene en la actualidad, en la medida en que los autores que hoy discuten el tema son tributarios de alguna corriente derivada de ese pensamiento. Por eso, volveremos sobre esto en sus versiones actuales.

Lo cierto es que cuando los nuevos poderes hegemónicos tuvieron necesidad de distinguir entre humanos peligrosos y no peligrosos, la distinción entre cuerpo y alma se volvió un obstáculo. El máximo esfuerzo dentro del idealismo para satisfacer esa urgencia de la burguesía europea lo representa la versión del derecho de Hegel, que profundiza la estrecha brecha de los humanos excluidos de Kant y Hobbes, pero es demasiado sofisticada para abarcar todas las necesidades de racionalización del poder neocolonialista de la segunda mitad del siglo XIX. Un ejercicio de poder demasiado irracional – como el del neocolonialismo – sólo puede ser legitimado por un discurso con un nivel muy bajo de elaboración teórica, y Hegel volaba muy alto para ser funcional a esa legitimación.

Por ende, se optó por cancelar el alma: todo es cuerpo y el *alma* es una emanación del cuerpo. De esta manera se pudo volver a la cla-

sificación de humanos *medio animales* y animales. El máximo expositor de esto fue Herbert Spencer, quien inventó la *justicia subhumana*¹⁹ y conforme a la ley de la selección natural concluyó que era menester hacer lo mismo entre los humanos, aunque mejor, en razón del mayor grado evolutivo²⁰.

De esto último se derivaron las consecuencias positivistas y los símiles con el hormiguero, el panal, y la supresión de los inferiores, de los zánganos, de los diferentes.

Como Spencer sostenía que la evolución era un proceso sin solución de continuidad, éste continuaba dentro de la propia especie humana y, por tanto, el positivismo dedujo que los aún *medio animales* de otras razas debían ser tutelados por los superiores (neocolonialismo) y dentro de la propia raza los inferiores –los *medio animales* delincuentes- debían ser eliminados por la selección natural o sus sucedáneos –el sistema penal- en beneficio de los más fuertes y

19 Inevitable en el evolucionismo; sobre la variante romántica, Rivacoba y Rivacoba, op. et loc. cit.

20 H. Spencer, *La justicia*, trad. de Adolfo Posada, Madrid, La España Moderna, s.d. Los equivalentes del delito y de la pena en los animales eran tema corriente en la criminología de vertiente spenceriana (v. Cesare Lombroso, *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, alla giuriprudenza ed alle discipline carcerarie*, Torino, 1896, I, págs. 7 y siguientes; aunque más alejado de Spencer, también Maurice Parmelee. *Criminología*, Madrid, Reus, 1925, págs. 7 y siguientes.

sanos, para evitar la decadencia de la raza y reforzar el progreso biológico evolutivo.

Aunque el spencerianismo contemporáneo no lo diga expresamente y aunque oculte con sumo cuidado el nombre mismo de Spencer –en tiempos actuales sería *políticamente incorrecto*– no es posible negar que sus consecuencias últimas serían que los verdaderos titulares plenos de derechos sólo pueden ser los humanos superiores, aunque de esa condición se deriven obligaciones éticas de piedad para los inferiores y los animales, pero sin exagerar, porque la *filantropía* exagerada puede llevar a privar a los inferiores del derecho a hacerse fuertes en la lucha por la supervivencia.

Por supuesto que en esta lucha que condiciona la evolución por selección natural, la mayoría será aniquilada, pero eso carece de importancia para Spencer y para sus seguidores actuales, porque no es más que el efecto de una ley *natural*. En definitiva es la *ley natural del genocidio* matizada con un poco de piedad *humana* en la tutela de los inferiores o neocolonizados y en la eliminación de los inferiores molestos.

En síntesis, el poder colonizador generado a partir de la revolución mercantil y el neocolonizador originado en la revolución industrial, que partió de Europa y se extendió por todo el planeta, fue muy ambiguo en su relación con los animales y pueden distinguirse en

su pensamiento diferentes momentos. Así, podemos señalar:

1. La concepción teocrática según la cual el Creador puso a un ser superior por ser el único dotado de una verdadera alma en un *hábitat* previamente creado a su servicio como amo y señor, corresponde al *antiguo régimen*, aunque un resabio *mimético* le permitía hacer del animal un *chivo expiatorio* sobre el cual canalizar la venganza mediante el poder punitivo y evitar que la violencia se concentrase en algunos humanos, poderosos o dignos de lástima.

2. El residuo mimético debía ser extirpado de raíz para hacer del humano no sólo el señor absoluto de la naturaleza y posibilitarle su explotación, sino para imponérsela como imperativo derivado de su razón, abriendo paso a un mundo en que el dominio y la explotación de ésta no tuviera limitación alguna; pero el recurso de Descartes, pretendiendo que el animal es una máquina y el humano el único con *alma*, no podía ser digerido por el racionalismo.

3. El contractualismo racionalista –Kant– balbuceó límites éticos, aunque no podía incluirlos en el contrato y, por ende, no podía reconocerles derechos. La reacción pragmática utilitarista de Bentham no pudo menos que reconocer derechos a los animales, en el particular sentido de éstos en su marco teórico.

4. Spencer acabó con el problema del alma y reconoció una continuidad del cuerpo en que los animales evolucionaban por eliminación de los inferiores, que llegaba a los humanos y que también reconocía grados de evolución entre éstos, con lo cual los únicos titulares plenos de derechos serían los humanos superiores, destinados a tutelar a los inferiores sin mucha exageración, para no privarlos de su evolución. Los animales merecían cierta piedad, pero era obvio que no tenían derechos en sentido estricto, los humanos inferiores sólo a no ser esclavizados.

3. La cuestión pasa al derecho con la criminalización del maltrato a los animales

No obstante, la cuestión no quedó limitada a una discusión filosófica o especulativa, sino que se convirtió en un interrogante jurídico. La pregunta acerca de los *derechos de los animales* llega al plano jurídico por la vía del derecho penal, cobrando particular fuerza en la segunda mitad del siglo XIX.

Es curioso, pero el sentimiento –por así llamarlo– *mimético* no pudo ser eliminado del derecho, y a un siglo de la desaparición de las penas a animales resurgió con particular fuerza en Europa y Estados Unidos de la mano del movimiento legislativo que llevó a penar el maltratamiento de animales. El intuicionismo que llevaba a ver en el animal *algo análogo a lo humano*, que siglos antes había habilitado las

penas a los animales y que se creyó cancelado por el Iluminismo, movió a los legisladores a sancionar múltiples leyes de protección a éstos contra el maltrato y la crueldad.

Si bien el origen histórico de la tipificación de este delito parece remontarse al *common law*²¹, lo cierto es que los pioneros fueron los ingleses, quienes en una cafetería londinense, en 1824, fundaron *The Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals* (RSPCA), convocados por el reverendo Arthur Broome (1780-1837) y por los políticos y diputados William Wilberforce (1759-1833) y Thomas Fowell Buxton (1786-1845).

En ese mismo año consiguieron procesar a sesenta y tres infractores, siendo famoso el primer juicio contra el propietario de un asno llamado Bill Burns. En 1840 la reina Victoria le concedió la condición de *Real Sociedad*. A partir de esta experiencia las sociedades para la prevención de la crueldad a animales se extendieron por el mundo anglosajón: Irlanda, Escocia, Australia, Nueva Zelanda y la *American Society for the Prevention of Cruelty to Animals*.

Es interesante destacar que la originaria sociedad inglesa estaba compuesta por filántro-

21 Cfr. Joel Prentiss Bishop, *New Commentaries on the Criminal Law upon a new system of legal exposition*, Chicago, 1892, I, pág. 366.

pos que también fueron abolicionistas de la esclavitud e instaron a la protección de los niños contra la explotación laboral de su tiempo.

El panorama de la legislación comparada a fines del siglo XIX está expuesto en un libro publicado en 1891 por el entonces *Privatdozent* en la Universidad de Kiel –más tarde catedrático y tratadista de derecho penal– Robert von Hippel²², donde da cuenta de antecedentes de condenas por maltrato en Leipzig en 1765 y 1766, fundadas en el título *de extraordinariis criminibus* de las Pandectas, sancionados con *poena arbitraria*.

Von Hippel repasa las leyes inglesas de 1835, 1844, 1849, 1854 y 1876, la ley francesa de 1850 (llamada *ley Grammont*), el art. 561 del código belga, la ordenanza austro-húngara de 1855, el reglamento policial toscano de 1849, el art. 491 del *Codice Zanardelli*, el art. 254 del código holandés de Modderman de 1881, el capítulo 23 del código noruego de 1842, el capítulo 18 del código sueco de 1864, la ley danesa de 1857, el capítulo 43 del código finlandés, la ley sobre penas impuestas por los jueces de paz en Rusia de 1871, las disposiciones de los diferentes códigos cantonales suizos, las leyes norte-

22 Robert von Hippel, *Die Tierquälerei in die Strafgesetzgebung des In- und Auslandes, historisch, dogmatisch und kritisch dargestellt, nebst Vorschlägen zur Abänderung des Reichsrechts*, Berlín, 1891.

americanas, etc. En apéndice transcribe en lengua original las leyes inglesas, escocesa, las cantonales suizas y las de Arkansas y New York.

En cuanto a la legislación preunitaria alemana destaca como pionera a Sajonia, con el proyecto Stübel de 1821, que no fue sancionado, pero donde se tipificó el delito en 1836. Le siguieron Turingia en 1840, Württemberg en 1839, Hessen-Darmstadt en 1846, Prusia en 1840, Hannover en 1847, Frankfurt en 1853, Baviera en 1839, Baden en 1851, etc., hasta llegar al parágrafo 360 del código del *Reich* o *StGB* de 1871. Cabe aclarar que tanto este último como la ley francesa Grammont de 1850 exigían que el maltrato fuese *público*.

Con esta enorme difusión de las disposiciones penales que sancionan la crueldad o el maltrato a animales, la discusión acerca de los *derechos de los animales* cobró nueva vida, esta vez en pleno campo jurídico.

Cabe recordar que en el pensamiento filosófico alemán había posiciones muy encontradas, como la ya citada de Kant, que limitaba las faltas a la *Sittlichkeit* a las relaciones entre humanos, la del idealismo de Krause que en su *panenteísmo* no dejaba de concebir una *justicia subhumana*²³ o la de Arthur Schopenhauer, que

23 Cfr. Manuel de Rivacoba y Rivacoba, *Krausismo y Derecho*, Santa Fe, 1964.

directamente tomaba el camino de los Vedas, los Upanishads y el Budismo para colocarse en la antípoda del recordado exabrupto de Descartes²⁴. Había, por ende, un enfrentamiento entre el racionalismo kantiano y el romanticismo filosófico, que no podía menos que proyectarse en la doctrina de los penalistas.

Así, en la discusión de su tiempo, von Hippel señala que en general dominaba la posición que negaba la existencia de derechos a los animales, considerando al delito como una lesión a la ética. Recuerda también la opinión del llamado *Beccaria alemán*, Karl Ferdinand Hommel (1722-1781), quien lo basaba en la peligrosidad del autor para la sociedad humana.

No obstante al predominar la idea de que se trataba de un delito *contra la moralidad*, citaba textualmente la opinión contundente a favor de los *derechos del animal* de Berner: *No puedo pronunciar la expresión carencia de derecho de los animales, sin que una voz en mi interior me diga: No debes deponer falsamente como testigo. Ante todo, también los animales tienen ciertos derechos. El humano puede, en la medida en que se lo permita la humanidad, usarlos para sus fines. Cuando excede de estos fines, ultrapasa su derecho, no sólo peca contra la criatura, sino que lesiona también el derecho del animal, que ya*

24 Arthur Schopenhauer, *Voluntad en la naturaleza*, trad. de Miguel de Unamuno, Buenos Aires, 1969.

*Herder como también los más antiguos representantes de la teoría de la evolución, lo han llamado el hermano mayor del humano*²⁵.

Es interesante destacar que el propio von Hippel no tomaba partido en su tiempo, esquivando la respuesta con el argumento de que ambas posiciones conducen a los mismos resultados prácticos, lo que haría inoficioso el debate²⁶.

Por nuestra parte nos parece que hay resultados prácticos en la dogmática de este delito, aunque no es del caso debatirlos aquí, pero lo cierto es que la discusión acerca del bien jurídico en los delitos de maltrato de animales –que hoy existen en casi todas las legislaciones– encierra el definitiva la cuestión acerca de la existencia de derechos *de los animales* o, más ampliamente, si hay sujetos de derechos *no humanos*. En este sentido, permanece abierta hasta el presente²⁷.

25 R. von Hippel, op. cit., pág. 121, indica que la transcripción corresponde a la pág. 628 de la 14ª edición del *Lehrbuch* de Berner.

26 Robert von Hippel, op. cit. Págs. 124 y siguientes.

27 La mejor exposición en nuestra lengua en los últimos tiempos, con la indicación bibliográfica completa, en José Luis Guzmán Dalbora, *El delito de maltrato de animales*, en “Estudios y defensas penales”, LexisNexis, Sgo. de Chile, 2007, págs. 199 y siguientes. También: Vicenta Cervelló Donderis, *El maltrato de animales en el Código Penal Español*, en *Revista General de Derecho Penal* 10 (2008).

Dado que no podemos seguir la discusión en todo su detalle, entre otras cosas porque no hace el objeto central aquí tratado, digamos que en la más escueta –y quizá por ello inexacta– síntesis, se puede observar que para entenderlo como un delito contra los humanos se ensayaron tres respuestas diferentes: (a) el bien jurídico es la moral pública o las buenas costumbres (no lesionar el sentimiento de piedad ajeno), (b) es un interés moral de la comunidad (es un indicio de tendencia a la crueldad con los humanos) y (c) se trata de una lesión al medio ambiente²⁸.

La primera tiene el inconveniente de dejar atípicos los actos de crueldad realizados en privado. Recordemos que la *Ley Grammont* francesa y el StGB alemán de 1871 exigían la *publicidad* del acto. No creemos que hoy pueda sostenerse que sea voluntad de la mayor parte –sino de todas– las leyes vigentes dejar impunes los más crueles actos contra animales por el mero hecho de que se realicen a puertas cerradas.

Ante esta objeción, por cierto, que no faltan penalistas que para reafirmar el dogma de que sólo el humano puede ser titular de los bienes jurídicos afectados por un delito, prefieren *de lege ferenda* que estos actos se degraden a faltas administrativas. Por cierto que esa propues-

28 La exposición y crítica, con la bibliografía correspondiente en Guzmán Dalbora, cit.

ta –que no es receptada *de lege lata*– no resuelve el problema, porque si se los considerasen meros actos contra la moral o la ética, no dejarían de importar una intromisión estatal en la moral privada, lo que es una regresión que borra la diferencia entre pecado y delito, sea que el estado se entrometa por vía penal o administrativa. Ningún estado de derecho puede interferir en la moral privada²⁹.

La administrativización del maltrato de animales nos parece un recurso simplista de penalistas en apuros para sacarse de encima un problema expulsándolo del campo jurídico penal, sin reparar en que incurre en una complicación mucho mayor.

La segunda –que estaría cerca de la opinión de Hommel citada por von Hippel– lo convierte en definitiva en un *tipo de sospecha*, porque en realidad no lesiona ningún bien jurídico, sino que crea la sospecha de que puede lesionarlo. Se trataría de la tutela a una pedagogía piadosa, algo así como la pretensión de fomentar un modelo de humano piadoso, un interés de la moral pública en ese sentido, para

29 El artículo 19º de la Constitución Argentina, que data de 1853, es sumamente contundente a este respecto: *Las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están sólo reservadas a Dios, y exentas de la autoridad de los magistrados...*

no correr el riesgo de que el humano extienda su crueldad a otros humanos.

La tercera, que lo considera un delito contra el medio ambiente, tiene el inconveniente de que no resulta fácil considerar a la fauna urbana –especialmente de compañía– como parte del medio ambiente. Podría tener una variable, que sería la imagen del humano como *administrador* del medio ambiente, lesionada por conductas crueles para las que no estaría habilitado, lo que en cierta forma conduce a la anterior. Tiene el inconveniente de colocar como bien jurídico la *imagen del humano*, lo que puede llevar a otros terrenos resbaladizos y peligrosos: la lesionaría también el vicioso, el vagabundo, el perezoso, el *asocial*, etc. y de este modo se introduciría una punición de la moral individual, lo que también importaría una catástrofe jurídica regresiva al *preiluminismo* (vuelta a la confusión entre pecado y delito). Todo ello sin contar con que tampoco resuelve el problema, porque lo deriva a la cuestión del medio ambiente, donde hoy se replantea con más vigor el problema de los derechos no humanos.

4. El animal como sujeto de derechos

A nuestro juicio, el bien jurídico en el delito de maltrato de animales no es otro que el derecho del propio animal a no ser objeto de la crueldad humana, para lo cual es menester reconocerle el carácter de sujeto de derechos. Si bien esta posición es minoritaria entre los pena-

listas –pese al prestigioso antecedente de Berner antes citado–, no sucede lo mismo en otros campos del derecho.

Pese a la opinión dominante entre penalistas, no hay muchos argumentos válidos en contra y tampoco se cuenta con otra explicación menos complicada, como acabamos de ver.

El argumento de que no es admisible el reconocimiento de derechos porque no puede exigirlos (ejercer las acciones, hacerse oír judicialmente) no se sostiene, porque son muchos los humanos que carecen de capacidad de lenguaje (oligofrénicos profundos, fetos) o que nunca la tendrán (descerebrados, dementes en los últimos estadios) y, sin embargo, a nadie se le ocurre negarles este carácter, so pena de caer en la tesis genocida de las *vidas sin valor vital* de una de las cúspides del pensamiento penal³⁰, considerada por la mayoría como un pecado de ancianidad o algo parecido. La otra alternativa sería colocarse en la posición extrema y radical de afirmar un *especismo excluyente* cuya dignidad se hallaría en los genes (los genes humanos serían en definitiva los titulares de derechos) o volarse al creacionismo bíblico textual más insólito y afirmar que esos genes tienen un ori-

30 Este concepto en K. Binding – A. Hoche, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, Leipzig, 1920. Hay traducción al español como “La licencia para la aniquilación de la vida sin valor de vida”, Colección ‘El penalismo olvidado’, Ediar, Buenos Aires, 2009.

gen divino completamente diferente, sólo sostenido hoy por algunas sectas aisladas contra toda la evidencia científica.

Cabe observar que la vigente ley positiva argentina reconoce al animal como titular del bien jurídico en el delito de maltrato, asignándole el carácter de *víctima*, lo cual, considerando la fecha de esta ley –en la que no era aún materia de discusión tan viva como en el presente– constituye una intuición sumamente interesante³¹.

Fuera del círculo de penalistas, la condición del animal como *sujeto de derechos* es materia de una bibliografía nutridísima y creciente³², fundada en investigaciones de psicolo-

31 El artículo 1º de la ley 14.346 del 5 de noviembre de 1954 dice: “Será reprimido, con prisión de quince días a un año, el que infligiere malos tratos o *hiciera víctima* de actos de crueldad a los animales”.

32 Simon Brooman & Dr. Debbie Legge, *Law relating to animals*, London, 1997; Silvana Castignone, *I Diritti degli animali*, Il Mulino, 1988; Tom Regan, *I diritti animali*, Garzanti, 1990; Paola Cavalieri, *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Torino, 1999; Ricardo Fajardo-Alexandra Cárdenas, *El derecho de los animales*, Bogotá, 2007; Ludovico Galleen-Francesco Viola-Francesco Conigliaro, *Animali e persone: ripensare i diritti*, Milano, 2003; Edna Cardozo Dias, *A tutela jurídica dos animais*, Belo Horizonte, 2000; Christianne Bernardo, *Medio ambiente e vitimização*, en Kosovski/Piedade/Roitman, *Estudos de vitimologia*, Soc. Brasileira de Vitimologia, Rio de Janeiro, 2008, págs. 19 y siguientes; Anna Mannuci e Mariachiara Tallacchini, *Per un codice degli animali*, Giuffrè, 2001.

gía animal y comparada por un lado³³ y en replanteos éticos por otro³⁴, de los que no podemos ocuparnos aquí. Basta informar que en la biblioteca del Land de Baden (*Badischen Landesbibliothek*) en Karlsruhe la *Fundación para “el animal en el derecho”* (*Stiftung für das “Tier im Recht”*) reúne más de cinco mil títulos bajo la dirección del Prof. Gotthard Teutsch en la sección *Ethik im Tier- Natur- und Umweltschutz*, en tanto que el *Internacional Institute for Animal Law* ha creado en la *John Marshall Law School* la *National Research Library for Animal Advocacy*.

La presión de la fortísima corriente *animalista* llegó decididamente al derecho por la vía de su rama civil y cunde hoy la tendencia europea a liberar a los animales de la condición de *cosas* y concederles un lugar intermedio

33 Por ejemplo: Danilo Mainardi, *Nella mente degli animali*, Milano, 2006; Enrico Alleva, *La mente animale, Un etologo e i suoi animali*, Torino, 2007; Mark Bekoff, *Nosotros los animales*, Madrid, 2003; Robert M. Sapolsky, *Memórias de um primate, A vida pouco convencional de um neurocientista entre os babuínos*, Sao Paulo, 2004.

34 Luisella Battaglia, *Etica e animali*, Napoli, 1998; Christopher Manes, *Other Creations, Rediscovering the Spirituality of Animals*, New York, 1997; Kepa Tamames, *Tú también eres un animal*, Madrid, 2007; Giorgio Celli, *I sette peccati capitali degli animali*, Milano, 2006; Roger Scruton, *Gli animali hanno diritti?*, Milano, 2008; Adela Cortina, *Las fronteras de la persona*, Madrid, 2009. El tema mereció la atención nada menos que de Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, 2008.

entre el humano y las cosas³⁵, como entes capaces de sentir y de sufrir. Son ejemplares a este respecto las nuevas disposiciones de los códigos civiles, como el artículo 641a del suizo en la versión vigente desde el 1º de abril de 2003 o el parágrafo 90ª del código civil alemán. Este último dice expresamente: *Los animales no son cosas. Serán tutelados mediante leyes especiales. Se les aplican los preceptos correspondientes a las cosas sólo en la medida en que no se disponga lo contrario.*

Es incuestionable el paralelo entre la abolición jurídica de la esclavitud y este avance *animalista*. Basta recordar que la sentencia de la Suprema Corte de los Estados Unidos que desató la guerra de secesión privilegiaba la propiedad sobre la libertad de los esclavos³⁶ hace apenas un siglo y medio. El reconocimiento de la personalidad jurídica de entes considerados *cosas* avanzó en el derecho a través de los siglos y lo *no pensable* se fue volviendo *pensable*, tal como lo expresó Stone, quien analizó este proceso de ampliación de sujetos en el *common law* en un extenso trabajo, después de reabrir el debate a comienzos de los años setenta del siglo pasado interponiendo

35 El derecho anglosajón había discutido desde mucho antes la posibilidad de ser objetos de robo (Cfr. Sir James Fitzjames Stephen, *A History of the Criminal Law of England*, New York, 1883 (reimpreso 1973), T. III, pág. 163)

36 Cfr. U.S. Supreme Court, *Dred Scout v. Sandford*, 60 U.S. 393 (1856).

una acción judicial de protección de los árboles que, si bien fue rechazada, contó con algunos votos judiciales favorables³⁷.

Pese a la letra de la ley en muchos países y a las iniciativas internacionales, es innegable que para el pensamiento penal europeo continental –e incluso para los filósofos– esto se vuelve notoriamente problemático³⁸. Son muchos los juristas que prefieren seguir concibiendo los derechos de los animales al estilo kantiano, o sea, como una relación indirecta siempre con el humano, partiendo de que la ética está limitada a la especie y la crueldad con los animales afecta a esta ética exclusivamente humana³⁹, por contraposición con el *animalismo* que considera a los humanos y a los animales comprendidos en un mismo universo ético⁴⁰.

Es sorprendente que –casi por vez primera– la doctrina y la ley civil hayan avanzado más atrevidamente que la penal, siempre ávida

37 Cfr. Christopher D. Stone, *Should Trees Have Standing?*, Los Altos, California, 1974, págs. 3 y siguientes.

38 V. por ejemplo, las dudas de J. Ferrater Mora y P. Cohn, *Los derechos de los animales*, en *Ética aplicada, del aborto a la violencia*, Madrid, 1981.

39 Ver las referencias a Legaz y Lacambra y otros juristas españoles en Juan Felipe Higuera Guimerá, *La protección penal de los animales en España*, Madrid, 1994, págs. 28 y siguientes. En el mismo texto pueden verse las iniciativas regionales europeas.

40 Cfr. P. Singer, *Ethics and Animal Liberation*, Oxford, 1985; Tom Regan, op. cit.

de incorporar novedades, pero en este sentido reticente.

En el fondo –y aunque nadie lo dice– creemos que el problema que se le plantea al penalista no es menor, pues además de ser innegable el fuerte impacto que aún hoy tiene en la dogmática jurídico penal el pensamiento kantiano, lo cierto es que el penalista tiene más presente la versión preiluminista de la *mímesis* que había llevado a penar a los animales. Inconscientemente se pregunta *¿Si el animal es sujeto de derechos, podrá también incurrir en infracciones? ¿Acaso debemos volver a los procesos a animales?*

En principio, son muchos los sujetos humanos de derechos que no tienen capacidad para cometer infracciones, como todos los involuntables (incapaces de acción o de conducta). Frente a ellos se reacciona con el derecho administrativo, o sea, si protagonizan un proceso lesivo, se detiene éste con medidas de coerción directa que, por cierto, deben respetar su dignidad de sujetos de derecho. No sería nada diferente lo que debe plantearse frente al animal.

Entre internar a una persona incapaz de voluntad humana (un oligofrénico profundo que emite gruñidos a gritos en la vía pública y que si no se actúa será víctima de cualquier accidente) y encerrar en un zoológico a un puma que deambula por las calles, desde el punto de vista de la naturaleza jurídica de la coerción que

se ejerce, no hay mucha diferencia, es coerción administrativa directa.

La diferencia radicaría en que si no se le reconoce al puma su condición de sujeto de derechos podría considerarse que por razones de comodidad –o económicas– sería más fácil darle muerte que atraparlo; por el contrario, reconociéndole ese carácter, no debería sostenerse que operan puras razones de piedad o conveniencia, sino que deberían considerarse razones de *respetto* a los sujetos, y sólo se admitiría la muerte del puma ante un peligro cierto e inevitable de otro modo para la vida o la integridad física de las personas, por lo cual no consideramos que sea indiferente la respuesta acerca de la titularidad del bien jurídico, como hacía von Hippel quitándole el cuerpo al problema.

No obstante, es verdad que los penalistas cargamos prejuicios provenientes de experiencias negativas de la historia sangrienta y genocida del poder punitivo. Entre ellas se halla la desconfianza cada vez que se nos mencionan bienes jurídicos de sujetos no humanos o no humanos actuales, pues no podemos omitir el recuerdo del planteamiento fascista expuesto por el ministro Alfredo Rocco en la remisión del proyecto de 1930⁴¹, donde se confunde –o

41 Alfredo Rocco, *Relazione al Re*, “Gazzetta Ufficiale”, 26 de octubre de 1930.

casi identifica— sociedad con estado y se dice que el derecho penal debe tutelar a las generaciones pasadas, presentes y futuras, en una visión antropomorfa de ese ente confuso *estado-sociedad*.

Pero de cualquier modo, no podemos dejar de observar que el penalismo, al discutir quién es el titular del bien lesionado, sale de su campo y pasa a una cuestión de teoría general del derecho mucho más amplia.

En efecto: si consideramos que el derecho penal no es *constitutivo* sino que es *sancionador*, o sea, que no *crea los bienes jurídicos*, sino que éstos le vienen dados por todo el orden jurídico, tampoco tiene autonomía para decidir quién es su titular. Esto se verifica apartando el código penal de la cuestión y comprobando que casi todas las conductas que tipifica no sólo constituyen delito sino que también son ilícitos a la luz de alguna o algunas de las otras ramas jurídicas y, sobre todo, que ninguno de los bienes jurídicos lesionados dejan de serlo si prescindiésemos de las tipificaciones.

5. Entra en juego la cuestión ecológica

Siendo claro que los penalistas no discuten una cuestión penal, sino jurídica general, no es de extrañar que ésta sea objeto de discusión en un plano que supera el del mero animalismo, pues la pregunta amplía su ámbito cuando se plantean las cuestiones ecológicas y lo que

pasa a discutirse es si la *naturaleza* –y no sólo los animales– puede ser sujeto de derechos.

El reconocimiento de los derechos avanzó por impulso de los *animalistas*, que siguen insistiendo en la actualidad a partir de nuevas investigaciones científicas como las sintetizados en el proyecto *gran simio*⁴² –que motivó un amplio debate⁴³– o de nuevos argumentos en el plano ético, como las posiciones radicales de Francione, que rechaza toda la regulación acerca del *bienestar animal* –el *welfare*– como un tibio paliativo, para reivindicar el reconocimiento pleno de la condición de persona⁴⁴.

Pero lo cierto es que a partir de Estocolmo –y aún antes– la cuestión ecológica entró en la disputa de la mano de los *ecologistas*, a veces cruzados con los *animalistas* y otras de acuerdo con ellos.

La atención a los daños ambientales producidos en el último siglo y sus consecuencias han sido reclamadas en todos los tonos⁴⁵, dan-

42 Paola Cavalieri y Peter Singer, *El Proyecto «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad*, Madrid, 1998.

43 V. por ejemplo la crítica a las consecuencias de Michael W. Schröter, *Menschenaffen und Rechte*, en “Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie”, 83-1993, Heft 3.

44 Gary L. Francione, *Animals as Persons, Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, New York, 2008.

45 Es imposible abarcar la interminable literatura al respecto, responsable e irresponsable, ideológica y científica. A mero título de ejemplo, entre los ya antiguos: Lester R. Brown, *El*

do lugar a reacciones dispares concretadas en propuestas y movimientos también diferentes⁴⁶ –muchas veces conocidos como movimientos o ideologías *verdes*– y a la postulación de un general y difuso reclamo de vida respetuosa de la naturaleza⁴⁷, que se reflejan de modo muy significativo en el campo jurídico.

En el campo del derecho –lo que podríamos llamar el *ecologismo jurídico*– no avanzó mucho hasta el presente en el reconocimiento de sujetos de derecho diferentes del ser humano. Su manifestación jurídica dio lugar al desarrollo de una nueva rama del derecho –el *derecho ambiental*– y, como no podía ser de otra manera, inmediatamente pasó al derecho penal, como la *tutela penal del medio ambiente* o *derecho penal del medio ambiente*, al tiempo que se producía una considerable profusión de con-

estado del mundo, México, 1988; D.J. Spedding, *Contaminación atmosférica*, Barcelona, 1981; Roger Garaudy, *Ainda é tempo de viver*, Rio de Janeiro, 1980; Ervin Laszlo, *La última oportunidad*, Madrid, 1985; Theodore Roszak, *Persona/Planeta*, Madrid, 1978; Robert Allen, *Salvar el mundo. Una estrategia per la conservacione della Natura*, Milano, 1981; más cercanamente, Hill McKibben, *El fin de la naturaleza*, Barcelona, 1990; interesante es la implicación en los últimos años del ex-candidato a presidente demócrata de los Estados Unidos y su muy difundido libro y filme.

46 Cfr. Dario Paccino, *L'imbroglia ecologica*, Einaudi, 1972; Favio Giovannini, *Le radici del verde. Saggi critici sul pensiero ecologista*, Bari, 1991.

47 Por ejemplo: Pedro Dalle Nogare, *Humanismos e Anti-humanismos, Introdução à antropologia filosófica*, Petrópolis, 1983, pág. 234.

venciones, declaraciones y proyectos en el plano internacional, dando lugar al derecho ambiental internacional, que permanece vinculado o cercano al derecho internacional de los Derechos Humanos⁴⁸.

El *ecologismo jurídico* en general reconoce al medio ambiente la condición de *bien jurídico* y como tal lo asocia a lo humano por la vía de los bienes colectivos⁴⁹ o bien de los derechos humanos⁵⁰, no faltando autores que directamente dan por supuesto que se vincula a la protección de la vida humana⁵¹, lo que también parece ser compartido por la mayoría de los penalistas⁵². La propia tutela constitucional del medio ambiente seguía claramente la tradición de considerarlo como un derecho humano⁵³.

Puede decirse, pues, que el *ecologismo jurídico* es en realidad un *ambientalismo jurídico*

48 La evolución internacional desde los primeros documentos en Antônio Augusto Cançado Trindade, *Directos Humanos e meio-ambiente. Paralelo dos sistemas de proteção internacional*, Porto Alegre, 1993.

49 Cfr. Ricardo Luis Lorenzetti, *Teoría del derecho ambiental*, Buenos Aires, 2008, pág. 7.

50 Cfr. Alicia Pierini-Valentín Lorences-Luis Comparatore, *Derecho ambiental*, Buenos Aires, 2007, pág. 35.

51 Así parece en Narciso Sánchez Gómez, *Derecho ambiental*, México, 2004.

52 Cfr. René Ariel Dotti, *A proteção penal do meio ambiente*, Instituto dos Advogados de Paraná, Curitiba, 1978.

53 Por ejemplo, acerca del art. 225 de la Constitución brasileña, Edna Cardozo Dias, *Manual de Crimes Ambientais*, Belo Horizonte, 1999, pág. 47.

co, donde campea la idea de que el *medio ambiente sano* es un derecho del humano.

De toda forma, para algunos penalistas esta referencia a la titularidad humana presenta algunos problemas, como por ejemplo, que la afectación al humano no es presente, sino respecto de personas que aún no existen, como son las generaciones futuras, lo que los lleva a pensar en bienes jurídicos diferentes de los conocidos hasta la creación de estos tipos penales, aunque nunca desvinculados de lo humano⁵⁴.

Reconocer la existencia de sujetos de derecho no humanos en el derecho ambiental no es sencillo, pues con ello se pone en seria crisis el concepto tradicional de derecho. La objeción de Ferrater Mora no es gratuita: si reconocemos que tienen derechos los animales, no vemos por qué no reconocérselos a las montañas, a los ríos, etc., y de este modo no sabremos más de qué estamos hablando⁵⁵.

No obstante, el *ecologismo no jurídico*, es decir, el que llevan adelante principalmente los científicos, tiende a moverse en otra dirección.

Las administraciones republicanas de los Estados Unidos han provocado una considerable lesión al progreso de los Derechos Humanos

54 Cfr. Otto Triffterer, *Umweltstrafrecht, Einführung und Stellungnahme zum Gesetz zur Bekämpfung der Umweltkriminalität*, Baden-Baden, 1980, pág. 33.

55 Cfr. J. Ferrater Mora-P. Cohn, op.cit.

en el mundo al negarse a ratificar instrumentos internacionales importantes, como el Tratado de Roma de la Corte penal internacional o la propia Convención Americana de Derechos Humanos (Pacto de San José de Costa Rica). En algún sentido, sus empresas bélicas se pueden vincular a la cuestión ecológica⁵⁶, pero lo más negativo ha sido su lamentable lastre para el derecho ambiental internacional, donde irresponsablemente se han negado a vincularse a cualquier medida global de control del deterioro de la vida planetaria, especialmente en cuanto a la contaminación atmosférica productora de recalentamiento global.

Una serie de afirmaciones irresponsables minimizan los riesgos y daños, como racionalización de esta actitud. Los países emergentes se amparan en esa negativa y esto causa una dificultad insalvable para cualquier acción global de protección de la vida planetaria, análoga a la que causó la Unión Soviética en su momento respecto del avance de la legislación internacional de Derechos Humanos. Ante este panorama bastante desolador han arremetido las advertencias de los científicos⁵⁷, con repercusiones en la teoría jurídica norteamericana y europea.

56 Se ha considerado a las guerras modernas como delitos ecológicos: Nicolas Skrotzky, *Guerres: crimes écologiques*, París, 1991.

57 Así, por ejemplo, Norman Myers (coordinador), *Gaia. El Atlas de la gestión del planeta*, Madrid, 1994; Elizabeth Kolbert, *La catástrofe que viene*, Planeta, 2006; Martin Rees, *Il secolo finale*, Milano, 2004.

Dada la gravedad de la situación, que fuera de toda broma y exageración, en su proyección futura amenaza la subsistencia de los humanos en el planeta, poniéndose en duda sólo el tiempo para que esto suceda, la cuestión ecológica no sólo centró la atención de los científicos, sino también de los teóricos de la ecología, planteándose una suerte de divisoria de aguas entre:

- a) una ecología *ambientalista*, que sigue considerando que el humano es el titular de los derechos y que si bien puede reconocer obligaciones de éste respecto de la naturaleza, no corresponde asignar a ésta el carácter de titular de derechos;
- b). y una ecología *profunda* –*deep ecology*– que le reconoce personería a la naturaleza, como titular de derechos propios, con independencia del humano.

Esta *ecología profunda* se distancia del ambientalismo y gana adeptos entre los *científicos* y también entre los *teóricos* que disputan en el campo de la ética. En realidad los científicos y los filósofos son pensadores provenientes de campos diferentes, pero que confluyen en la ética y, naturalmente, sus posiciones deben tener consecuencias jurídicas. No podemos seguir estos debates interesantes, pues tendríamos que escribir varios volúmenes, dada la impresionante bibliografía de las últimas décadas.

De toda forma, dado que de aquí parten los argumentos que el mundo central nos proporciona para sostener la personalidad jurídica de la naturaleza, no podemos dejar de mencionarlos y sobrevolarlos, incluso a riesgo de incurrir en arbitrariedad selectiva.

Comenzaremos por la discusión europea y norteamericana de los teóricos de la *deep ecology*, o sea, de quienes desde el plano de la ética y la filosofía general y jurídica defienden la atribución de derechos a la naturaleza. Digamos desde ahora que tenemos la impresión de que estos pensadores realizan un extraordinario esfuerzo, pero parecen un poco *empantanados* por los condicionamientos de las respuestas originadas hace más de dos siglos en el estupor iluminista ante el exabrupto de Descartes.

En un segundo momento nos ocuparemos de los aportes que provienen de los autores con formación científica, entre los que privilegiamos como síntesis a Lovelock. En este sentido nos parece que la apelación a la *deep ecology* por esta vía presenta mejores perspectivas para nuestra experiencia jurídica regional.

6. Los pensadores europeos y norteamericanos

Como uno de los precursores del actual pensamiento ecológico profundo –quizá su primer formulador moderno en el campo ecológico–, debe considerarse a Aldo Leopold (1887-

1948), en particular en el capítulo sobre *ética de la tierra* de su publicación póstuma⁵⁸. Afirma que existe una base ética común a todos los seres existentes en la tierra y que, si bien el humano tiene derecho a valerse y alterar la naturaleza, no puede perder una suerte de instinto comunitario que surge de la convivencia y de la cooperación, de la interdependencia con el suelo, las plantas y los animales, pero que éstos conservan el derecho a seguir existiendo, en alguna parte incluso en forma inalterada.

Desde el siglo XVIII proviene la línea utilitarista de la ecología profunda, que obviamente se remonta a Bentham, y que reconoce como continuador a Henry Salt (1851-1939), quien en 1892 publicó su libro *Los derechos de los animales* reivindicando los presupuestos de esta escuela. El exponente contemporáneo de esta corriente es el australiano Peter Singer.

En su libro *Liberación animal* (1975) Singer no pretende que los derechos animales sean idénticos a los humanos, pues partiendo de la búsqueda general de minimización del sufrimiento propia del utilitarismo, reconoce diferencias importantes, pero que no justifican la pretensión de negar todos los derechos. Puede decirse que en alguna medida en un antecedente del llamado *ecofeminismo*, pues considera que hay un notorio paralelismo entre

58 *A Sand County Almanac*, 1948.

los argumentos que en su momento negaban los derechos de la mujer y los que ahora se emplean para negar los de los animales. Recordemos que desde el famoso trabajo de Stone a comienzos de los años setenta, la ampliación de los sujetos de derecho se sostiene como una constante en el progreso jurídico.

Afirma que la negación de los derechos del animal configura un *especismo* paralelo al *racismo*, pues la negación de derechos por el mero hecho de pertenecer a otra especie o por tener alas no es muy diferente de hacerlo por el color de la piel. Si bien el animal tiene menor inteligencia que el humano, no puede negarse que hay humanos sin inteligencia o con inteligencia menor que la del animal y nada autoriza a tratarlos con crueldad o a experimentar sobre ellos, lo que es verdad, sin duda, y sólo puede legitimarse mediante el *especismo*.

Como adelantamos, en la actualidad el debate sigue en buena medida los cauces abiertos por el Iluminismo en el siglo XVIII y, por tanto y en forma paralela al utilitarismo, no podía dejar de recorrerse el sendero idealista de la otra vertiente iluminista, o sea el de Kant, con las debidas correcciones. Esa es la tarea que llevó a cabo Tom Regan, entre otros libros en *The Case for Animal Rights* de 1983.

La corrección de Regan a Kant pega en el corazón mismo de la tesis de éste: afirma que todo viviente debe ser considerado o tratado

como un fin en sí mismo, y no sólo los dotados de conciencia moral, como pretendía Kant. Se basa para eso en que hay muchos humanos que no gozan de conciencia moral –como los niños muy pequeños y los discapacitados mentales muy graves–, con lo cual es *especismo* de Kant debía más bien radicar en los genes y no en la conciencia moral, o bien caer en la detestable tesis de las *vidas sin valor vital*.

Conforme a su tesis, cada viviente es *suje-to-de-su-vida* y le interesa conservarla de la mejor manera posible, sin que tenga relevancia lo que le interese a otros vivientes, salvo en que tienen también vida y el mismo interés. Esta es la base desde la cual construye el principio de que ningún viviente debe ser tratado como un medio al servicio de fines ajenos. Dicho en otras palabras, ningún viviente debe ser tratado como una *cosa*.

Como puede verse, adopta de Kant su principio constructivo de la *razón práctica* –o *regla de oro*–, pero extendiéndolo a todos los vivientes.

Otro filósofo de gran importancia y cuya ética se halla en el centro de la discusión ecológica profunda fue Hans Jonas (1903-1993)⁵⁹. Judío alemán casi toda su vida exiliado, lo cierto

59 Hans Jonas, *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, 1975.

es que comenzó sus estudios filosóficos con Heidegger y su influencia se puede rastrear en su obra.

Jonas parte de que el humano es el único ser vivo que tiene responsabilidad, porque pueden elegir alternativas de acción, lo que por cierto no es ninguna novedad filosófica, pero lo es la marcada urgencia en asumir la responsabilidad frente al poder de que actualmente dispone. La responsabilidad moral arranca de la verificación de la vulnerabilidad de la naturaleza, que puede hacer desaparecer la especie. De allí parte el imperativo humano de proteger a la naturaleza, que aumenta en la medida en que somos conscientes de la facilidad con que la podemos destruir, o sea, de la *experiencia de vulnerabilidad*. Su imperativo podría sintetizarse en *obra de tal manera que los efectos de tu acción no destruyan la posibilidad futura de la vida*.

Es muy importante su observación de que el ser humano no domina su propio dominio, lo que le impone un deber de *prudencia*, de abstenerse de todo lo que le suscite dudas en cuanto a sus consecuencias para la naturaleza, en el sentido de *cuidar*, algo así como la *Sorge* heideggeriana.

Otro aspecto sumamente significativo y en el que Jonas parece cada día más un visionario, es que funda su ética en el temor, el miedo, *die Furcht*, en este caso el miedo a la desaparición de la especie.

Vivimos un momento en que se planetariza una *governance* a través del miedo, pero de un miedo que es creación de realidad mediática y que recae sobre grupos humanos señalizados como *chivos expiatorios*, tal como lo explica el criminólogo norteamericano Jonathan Simon⁶⁰. Es la manipulación del miedo a la criminalidad común, callejera, luego al terrorismo, como otrora lo fue a los judíos, a los armenios, a los burgueses, a los marxistas, etc., pero en cualquier caso tiene la función de alejar el miedo del verdadero ente temible de nuestro tiempo y, en consecuencia, es neutralizante de la verdadera función filogenética del miedo, que es la de preservar la vida y la de la especie.

En verdad, el siglo XX ha sido llamado *el siglo de los genocidios*⁶¹, pero cabe pensar si la invención de *chivos expiatorios* no ha sido toda una *fabricación de miedos* que si bien no respondió a una intencionalidad conspirativa, sin duda fue funcional al ocultamiento del peligro real de extinción de la especie, que se hizo manifiesto a partir de Hiroshima y Nagasaki. Todo el siglo XX ha sido un constante proceso de desviación del miedo a objetos no temibles para masacrarlos, impidiendo el reconocimiento cierto del mayor objeto temible, que es la destrucción planetaria.

60 Jonathan Simon, *Governing through Crime, How the War on Crime Transformed American Democracy*, 2007.

61 Bernard Bruneteau, *Il secolo dei genocidi*, Il Mulino, 2005.

Jonas no llega a estas consecuencias, pero son reflexiones que no puede eludir quien tome seriamente en consideración su propuesta de una ética fundada en *die Furcht*, el miedo.

Michel Serres⁶² es un filósofo francés de enorme producción, que ensaya la tesis del llamado *contrato natural*, en base a que desde Hiroshima y Nagasaki el humano ha descubierto una nueva muerte: la muerte de la especie. Afirma que su tesis es una construcción de filosofía del derecho, profundiza la idea del contrato, de la creación de los sujetos y concluye en la necesidad de un contrato con la naturaleza.

Podríamos seguir con la mención de los pensadores que desde el mundo central reflexionan acerca de la necesidad de ampliar la idea de sujeto de derechos a los no humanos, propugnando en este sentido una *deep ecology*, aunque no todos acepten la expresión.

En general, como lo adelantamos, el repaso de estos pensamientos, generosos sin duda y sumamente llamativos y significativos como grito de alerta, dejan un cierto sabor a desconcierto que nos parece un arrastre del Iluminismo, que es menester superar pero que no se sabe muy bien cómo, precisamente porque de allí mismo parten las líneas constructivas sobre las que se apoyan.

62 Michel Serres, *Atlas*, París, 1994.

Esto obedece a que desde los mismos puntos de partida –es decir, recurriendo a las fuentes originarias– se pueden neutralizar sus argumentos o reabrir debates pasados⁶³, perdiendo de vista la nueva situación creada por la amenaza a la totalidad de la vida humana, que es de la que parten más claramente los que provienen del campo científico.

7. Desde los científicos: la *hipótesis Gaia*

Contando con que la perspectiva del siglo XXI no permite despreciar ninguna contribución al esclarecimiento de los derechos de la naturaleza, estimamos de altísimo valor todos los pensamientos a que nos hemos referido, lo que no empalidece con la circunstancia de que consideremos que es más contundente el análisis por parte de los científicos y desde el que desprenden consecuencias éticas y jurídicas.

En esta vertiente creemos que una inmejorable síntesis la ofrece la *hipótesis Gaia* de James Lovelock, pese a que otros científicos la consideran en el nivel de una obra de divulgación. La valoración técnica en cuanto a la originalidad del aporte es una cuestión que deberán seguir discutiendo los científicos pero, por

63 Así, por ejemplo, Peter Carruthers, *La cuestión de los animales, Teoría de la moral aplicada*, Cambridge University Press, 1995.

nuestra parte y a nuestros efectos, nos parece una exposición clara y contundente.

El inglés James Lovelock dedicó muchos años de su vida⁶⁴ a la elaboración y perfeccionamiento de la llamada *hipótesis Gaia*, nombre de la diosa griega de la Tierra. Según esta hipótesis el planeta es un ente viviente, no en el sentido de un organismo o un animal, sino en el de un sistema que se autorregula, tesis vinculada a la teoría de los sistemas⁶⁵, a la cibernética y a las teorías de los biólogos Maturana y Varela.

Se trata en principio de una revolución en el concepto de evolución. A doscientos años del nacimiento de Darwin, se sostiene hoy que su teoría no fue bien comprendida, sino más bien deformada por Spencer, con su particular concepto de la supervivencia del más apto. Para Darwin –sostienen los biólogos contemporáneos– el más apto habría sido el más fecundo y no el más fuerte en el sentido físico.

En este sentido no cabe en la evolución privilegiar la competencia, sino la cooperación. La vida no aparece sobre el planeta sino en forma microscópica, como resultado también de síntesis y complejizaciones moleculares. Microorganismos que agraden a otros en cierto

64 Su autobiografía: James Lovelock, *Homenaje a Gaia. La vida de un científico independiente*, Pamplona, 2006.

65 Ludwig von Bertalanffy, *Teoría de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*, México, 1993.

momento se instalan en su interior, se *simbiotizan*, cooperan para sobrevivir y derivan en otro más complejo. Seríamos el producto de millones de años de complejización simbiótica, de enormes procesos de microcooperación, de millones y millones de pequeñísimas quimeras, lo que poco o nada tiene que ver con la brutal lucha sangrienta en la que sobrevive el más cruel y despiadado, de lo que Spencer deducía que no había que practicar ni siquiera la piedad hacia los semejantes⁶⁶.

Se observa que, por el contrario, los depredadores más crueles terminan matando a las células mayores en que se alojan y causan su propia muerte. Los más moderados obtienen los nutrientes de éstas, pero no causan su muerte y de esta manera sobreviven hasta que se producen cambios recíprocos y adaptaciones entre ambos⁶⁷. Los biólogos explican las células con núcleos –que nos forman a todos los habitantes mayores de la tierra– como resultado de fusiones de invasores con bacterias primitivas. Llevando el planteamiento hasta sus últimas consecuencias, cabe pensar que si nuestro cerebro está formado por bacterias simbiotizadas a lo largo de millones de años, somos superiores a las bacterias, pero también somos una pequeña

66 Cfr. Lynn Margulis y Dorion Sagan, *Microcosmos, Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*, Barcelona, 2008, pag.140.

67 Idem, pág. 147.

parte de una biosfera bacteriana que bien puede marchar hacia un cerebro también simbiótico⁶⁸.

El reconocimiento de la simbiosis como fuerza evolutiva importante –se ha escrito– tiene implicancias filosóficas profundas. Todos los organismos macroscópicos, incluidos nosotros mismos, son prueba viviente de que las prácticas destructivas a la larga fallan. Al final, los agresores se destruyen a sí mismos, dejando el puesto a otros individuos que saben como cooperar y progresar. Por ende, la vida no es sólo una lucha competitiva, sino también un triunfo de la cooperación y de la creatividad. De hecho, desde la creación de las primeras células nucleares, la evolución procedió mediante acuerdos de cooperación y de coevolución siempre más intrincados⁶⁹.

Las observaciones de Lovelock se basan en las constantes regulaciones que impiden el menor desequilibrio que causaría la destrucción de la biosfera, pero al que la propia biosfera contribuye de manera imprescindible. No se trata de una regulación física o química a la que es ajena la vida, sino que ésta forma parte de la propia regulación del planeta. La tierra regula, mantiene y recrea las condiciones de la vida valiéndose también de los entes vivientes: es obvio que no podríamos sobrevivir sin entes vivientes que producen oxígeno y ellos tampoco

68 Idem, pág. 170.

69 Fritjof Capra, *La rete della vita*, Milano, 1997, pág. 269.

sin nosotros que producimos sus nutrientes. En términos de Varela y Maturana, se trata de un sistema *autopoiético*⁷⁰.

Más recientemente Lovelock se encarga de divulgar su teoría y en un libro breve⁷¹ expone la situación actual del planeta, señalando que nuestra intervención depredadora, especialmente en la atmósfera, altera los equilibrios autorreguladores de Gaia, molestándola seriamente.

Desde esta perspectiva *no somos algo externo ni huéspedes de Gaia, sino parte de ella*. Lovelock rechaza airadamente la metáfora de la *nave espacial tierra*, según la cual ésta sería algo muerto, una máquina, que tampoco es verdadera en el sentido de que no seríamos los tripulantes, sino como máximo unos pasajeros o polizontes desconcertados. Somos parte de esa vida planetaria, parte del planeta y, como todas las otras partes, nos incumbe contribuir a la autorregulación y no perturbar sus finos equilibrios y reequilibrios.

Teniendo en cuenta que aparecimos como parte de este planeta en tiempos muy re-

70 Francisco Varela – Humberto Maturana, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Sgo. de Chile, 1997.

71 James Lovelock, *The Revenge of Gaia. Why the Earth is Fighting Back – and How We Can Still Save Humanity*, Penguin Books, London, 2006 (trad. *La venganza de la Tierra. Por qué la Tierra está rebelándose y cómo podemos todavía salvar a la humanidad*, Planeta, Barcelona, 2007).

cientes, las consecuencias que de eso extrae Lovelock son bastante estremecedoras. Para graficar nuestra presencia en el tiempo se ha simulado la vida de la tierra, desde la formación del planeta en una semana, como en la Biblia, pero nosotros aparecemos apenas once segundos antes de la medianoche del domingo y la historia escrita menos de un segundo antes de la medianoche⁷².

La tesis de Lovelock es que si perturbamos demasiado el equilibrio planetario, Gaia decidirá toser o estornudar y prescindir de nosotros rápidamente, para permitir a la vida recomponerse en otros seres complejos menos incómodos o más cooperadores, lo que no deja de tener lógica si percibimos el fenómeno en dimensión temporal geológica.

8. La ética derivada de *Gaia*

De la *hipótesis Gaia* se deriva una ética hacia *Gaia*, ensayada en alguna medida por todos los autores que se ocupan del tema, como corolario final de sus obras específicas. La perspectiva de una ética desde dentro de *Gaia* y como parte de ella configura un nuevo paradigma —sin ánimo de abusar de la palabra—, pues importa reconocer los derechos de todos los otros entes que comparten con nosotros la tie-

72 Cfr. David Brower, *Let the Mountains Talk, Let the Rivers Run*, New York, 1995.

rra y reconocerles –al menos– su derecho a la existencia y al pacífico desarrollo de sus vidas.

No se trata de un *ambientalismo* dirigido a proteger cotos de caza ni recursos alimentarios escasos para el ser humano, ni tampoco de proteger especies por mero sentimiento de piedad hacia seres menos desarrollados, sino de reconocer obligaciones éticas respecto de ellos, que se derivan de la circunstancia de participar conjuntamente en un *todo vivo*, de cuya *salud* dependemos todos, humanos y no humanos. No se trata tampoco de limitar esos derechos a los animales, sino de reconocerlos a las plantas y a los seres microscópicos en tanto formamos parte de un *continuo* de vida, e incluso a la materia aparentemente inerte, que no es tan inerte como parece.

La ética derivada de la *hipótesis Gaia* como culminación del reconocimiento de obligaciones desde el *ecologismo profundo* incluye la del *animalismo* y la redondea, pues le impide caer en contradicciones acerca de las que algunos animalistas se ven en figurillas: ¿Por qué no considerar que es contrario a la ética animalista que un pescador ponga un gusano vivo como carnada o permita que el pez la engulla y sufra muriendo con el anzuelo clavado? ¿Por qué no extremar las cosas y caminar desnudos cuidando el paso para no pisar hormigas y con tules en la boca para no engullir pequeñas vidas, al estilo jainista radical?

La ética derivada de *Gaia* no excluye la satisfacción de necesidades vitales, pues la vida es un continuo en que todos sobrevivimos, pero excluye la crueldad por simple comodidad y el abuso superfluo e innecesario. Explica que no es lo mismo sacrificar animales para lucir costosos abrigos que pescar con carnada, y que es preferible hacerlo con carnada que hacerlo con redes y desperdiciar la mitad de los ejemplares recogidos para quedarse con los más valiosos en el mercado.

No puede llamar la atención que la *hipótesis Gaia*, tributaria de un evolucionismo que retorna y reinterpreta a Darwin –y descarta a Spencer– y que se rige por la regla de constante y mayor complejidad creciente en base a cooperación y simbiosis, haya llamado la atención de autores teístas, precedidos por una fuerte corriente evolucionista, en la que se destacan desde la primera mitad del siglo pasado Bergson y Teilhard de Chardin⁷³. Sin duda que esta recepción teológica de la ética de Gaia reavivará viejas polémicas, como la de Jacques Monod y Teilhard, que no hicieron más que reproducir en campo científico la disputa interna del existencialismo (Sartre y Marcel, por ejemplo⁷⁴).

73 Henri Bergson, *La evolución creadora*, Planeta, 1985; Pierre Teilhard de Chardin, *La aparición del hombre*, Madrid, 1963; en una línea semejante, Bernard Delgaaouw, *La historia como progreso*, Buenos Aires, 1968.

74 Al respecto, Fritz Heinemann, *Existenzphilosophie lebendig oder Tot?*, Stuttgart, 1963, págs. 112 y 146.

En definitiva esta disputa –¿programa o azar?– nos lleva a un terreno filosófico y ontológico muy lejano en el pensamiento occidental y que hunde sus raíces en el pensamiento de la India y en su discutida influencia sobre la filosofía griega. Es obvio que el debate queda abierto y reconocemos nuestra incapacidad para abrir cualquier juicio que no sea una mera opinión.

Lo cierto es que este paso se produce con un pensador de nuestra región –por añadidura un teólogo–, que adopta la hipótesis Gaia con particular profundidad en sus obras más recientes: Leonardo Boff⁷⁵. Boff asume la posibilidad –señalada por Lovelock– de que la tierra se sacuda este producto molesto que somos los humanos y que siga su proceso de complejización dando lugar en unos millones de años (que son pocos en su vida) a otro ser inteligente. Hasta recuerda que Theodor Monod –el naturalista francés del Sahara– candidateaba para semejante desarrollo a los cefalópodos del fondo de los mares⁷⁶.

Ante esta perspectiva y la necesidad de cooperación como regla de la supervivencia, considera que es el capitalismo –esencialmente

75 Cfr. Leonardo Boff, *Do iceberg ao Arca de Noé, O nascimento de uma ética planetária*, Petrópolis, 2002; también *Civilização planetária, Desafios à sociedade e ao Cristianismo*, Rio de Janeiro, 2003; y *Homem: Sata ou anjo bom?*, Rio de Janeiro, 2008.

76 *Do iceberg*, cit, págs. 79, 80.

competitivo— el principal obstáculo para la salvación de la humanidad en la tierra y concluye que se impone un nuevo socialismo cooperador.

La misma lógica —escribe— que explota clases y somete naciones es la que depreda los ecosistemas y extenua el planeta Tierra. La Tierra — como sus hijos e hijas empobrecidos— precisa liberación. Todos vivimos oprimidos bajo un paradigma de civilización que nos exiló de la comunidad de vida, que se relaciona con violencia sobre la naturaleza y que nos hace perder la reverencia ante la sacralidad y la majestad del universo⁷⁷. Más adelante, expresamente asume Gaia y precisa su concepto: La Tierra es un organismo vivo, es la Pachamama de nuestros indígenas, la Gaia de los cosmólogos contemporáneos. En una perspectiva evolucionaria, nosotros, seres humanos, nacidos del humus, somos la propia Tierra que llegó a sentir, a pensar, a amar, a venerar y hoy a alarmarse. Tierra y ser humano, somos una única realidad compleja, como bien lo vieron los astronautas desde la Luna o desde sus naves espaciales⁷⁸. También lo hace en otra parte: Nosotros no vivimos sobre la Tierra. Nosotros somos Tierra (“adamah-adam, humus-homo-homem”), parte de la Tierra. Entre los seres vivos e inertes, entre la atmósfera, los océanos, las montañas, la superficie terrestre, la biósfera y la antropósfera, rigen inte-

77 Idem, pág. 91.

78 Idem, pág. 100.

*rrelaciones. No hay adición de todas estas partes, sino organicidad entre ellas*⁷⁹.

Dejando entre paréntesis la interpretación teológica, creemos que en el futuro será indispensable la cita de Boff por la precisión con que sintetiza *Gaia* y la situación de la humanidad en el momento actual y en la perspectiva del tiempo geológico. También porque en dos palabras –y al pasar– resalta lo que de modo muy particular y desde nuestra región abre el salto de *Gaia* al derecho, y nada menos que al derecho constitucional: *Gaia es la Pachamama*.

9. La desconfianza política hacia la ecología profunda

La ecología profunda, basada en el reconocimiento de la personería jurídica de la naturaleza, no deja de producir cierta molestia y abierta desconfianza en el campo de la teoría política. No nos referimos a las objeciones articuladas por los intereses bastardos que en su afán de renta inmediata pretenden llevar adelante hasta la catástrofe total la depredación planetaria, sino a quienes con sinceridad –y a veces también con razón frente a algunas manipulaciones–, creen ver en ella un serio peligro para la democracia y la libertad.

79 *Civilização planetária*, cit, pág. 51; análogamente en *Homem*, cit, págs. 169 y 188.

Dado que la ecología profunda necesariamente debe criticar el sistema productivo actual, no faltan quienes la creen una tentativa de legitimar un nuevo stalinismo con diferente discurso legitimante. Por otro lado, como muchas veces reivindica un localismo que revaloriza la vida austera, otros sospechan que oculta una nostalgia fascista (o *petainista* en Francia).

Más allá de estas sospechas también es verdad que con pretexto ecológico aparecen curiosos personajes que pretenden reducir la población planetaria sin explicar cómo u otras atrocidades semejantes.

Dejando de lado a los últimos, que nunca faltan, lo cierto es que toda la ecología –incluso sin llegar a ser tan *profunda*– no puede dejar de objetar el actual desarrollo del capitalismo en cuanto a sus efectos de depredación planetaria. Nadie puede ignorar que en el siglo XX se deterioró más el planeta que en todos los milenios anteriores y que el ritmo de degradación de las condiciones de habitabilidad humana, si se proyecta sin interrupción, lleva a la catástrofe y a la extinción de la vida humana en la tierra que, por el momento –y parece que por mucho tiempo aún– es el único hogar de la especie.

Cuando esto se traduce en términos políticos, no puede menos que ser un argumento tentador para cualquier radicalización crítica de derecha y de izquierda y, con suma facilidad, convertirse en un argumento no sólo contra un

capitalismo desmesurado y depredador, sino incluso contra la propia modernidad y, finalmente, contra los derechos humanos.

Es muy fácil pervertir el discurso ecológico, en particular profundo, hasta caricaturizarlo convirtiéndolo en un discurso contrario de las declaraciones de derechos y oponer el *geocentrismo* o cualquier otra tentativa de reconocer el carácter de sujeto de derechos a la naturaleza en un discurso *antihumanista* que, por quitar al humano del lugar del titular del dominio absoluto de la naturaleza lo degrade a un microbio eliminable si se opone a su conservación.

En lugar de reconocer que se trata de una ampliación del reconocimiento de los sujetos de derechos, la ruptura con el *especismo* y el reconocimiento de nuevos sujetos de derechos, mediante esta perversión se convertiría en un argumento *contra los derechos* aprovechado por quienes combaten las ideas democráticas como teratológicas y desviadas de los cauces *naturales* en sentido regresivo o como ultrapasadas en sentido progresivo.

En definitiva, la objeción contra el reconocimiento de la titularidad de derechos de la naturaleza en base a estas posibles perversiones discursivas no es más que la reiteración de la primaria reacción que a lo largo de la historia se ha registrado ante cualquier *noticia* que le advierte al humano que no es tan centro ni tan privilegiado como se ha creído: desde Copér-

nico hasta Darwin o Freud viene pasando lo mismo. El narcisismo humano tiende a radicalizar las posiciones supuestamente defensoras del *humanismo* hacia un *antropocentrismo* que raya en los límites del exabrupto cartesiano.

Ese *antropocentrismo radical* no sólo es impulsado por quienes temen por los derechos humanos sino también por quienes ven a la ecología –incluso superficial– como una amenaza al derecho de propiedad desde un fundamentalismo del mercado radicalizado⁸⁰. Para mayor confusión, estas posiciones que benefician a las grandes corporaciones en busca de rédito inmediato, con frecuencia se revisten de un *teocentrismo sectario* fundado en una lectura textual e ingenua de la Biblia.

En definitiva, daría la impresión de que el pensamiento en los países centrales no atina a encontrar un camino compatible con la propia civilización expandida por el planeta a partir del neocolonialismo, por lo cual no es raro que los propios pioneros de la *deep ecology* propugnen la búsqueda de valores en culturas lejanas, como la oriental⁸¹.

80 Así, por ejemplo, Murray Rothbard, *Law, Property Rights and Air Pollution*, 1981.

81 Arne Næss (1912-2009), el filósofo noruego considerado el fundador de la *deep ecology* se remontaba a la no violencia de Gandhi.

A todo esto se suma que la ecología en sí misma no ofrece una partida de nacimiento moderna muy prestigiosa desde el punto de vista político. Se reivindica hoy a Henry David Thoreau (1817-1862) como el fundador de la moderna ecología, lo que vincularía su partida de nacimiento al pensamiento y a la acción libertaria del autor de *La desobediencia civil*, quien habría propuesto su denominación hacia 1852.

Esta es una buena partida de nacimiento, pero lo cierto es que en Europa se asocia su origen a la figura de Ernst Haeckel⁸² y a su visión panteísta, desde que propusiera su nombre en 1866. Si bien no se trata más que de una discusión de privilegios en la prioridad de la idea, que suele repetirse en casi todos los campos, no es menos cierto que el spencerianismo de Haeckel no es un buen antecedente. No obstante, tampoco es menester exagerarlo, pues la tradición alemana –como vimos– también se remonta al romanticismo.

Para colmo de males, no puede ignorarse que la primera legislación realmente ecológica y

82 V. Ernst Haeckel, *Die Welträtsel, Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, Leipzig, 1909; del mismo, *El origen de la vida*, Barcelona, 1908; también *Storia della Creazione Naturale, Conferenze scientifico-popolari sulla teoria della evoluzione in generale e specialmente su quella di Darwin, Goethe e Lamarck*, trad. de Daniele Rosa, Torino, 1892; Wilhelm Bölsche, *Ernst Haeckel, Ein Lebensbild*, Berlin u. Leipzig, Verlag von Hermann Seemann Nachfolger, s.d.

completa en el sentido moderno fue sancionada por el régimen nazista en los años treinta del siglo pasado: la *Tierschutzgesetz* (ley de protección de animales) del 24 de noviembre de 1933, la *Reichsjagdgesetz* (ley de caza del Reich) del 1º de julio de 1934 y la *Reichnaturschutzgesetz* (ley de protección de la naturaleza del Reich) del 26 de junio de 1935.

Esto suele destacarse como un grito de alerta que sería indicador de un grave peligro para todos los que defienden el liberalismo político, los principios democráticos y los derechos humanos⁸³, y aparentemente sería una prueba contundente de algo así como que *el amor a los animales lleva al odio a los humanos*, o por lo menos, que *el amor a la naturaleza debilita el amor a los humanos*.

En el fondo de toda esta argumentación hay una terrible falacia. En primer lugar, Hitler no fue el *mal absoluto* –aunque haya estado cerca de serlo–, porque si lo hubiese sido sería un *dios malo* dentro de un esquema maniqueísta. Como su mal no era absoluto, algunas cosas las pudo hacer bien, y no por eso son condenables. Que al mismo tiempo que era vegetariano fuese un terrible genocida, es obvio que no prueba que todos los vegetarianos sean genocidas en potencia. Que su amor a los animales no

83 Así parece mostrarlo Luc Ferry, op. cit., pag.s 167 y siguientes.

le haya impedido el odio a los humanos, no prueba que todos los que aman a los animales odien a los humanos. Que el reduccionismo biologicista lleva al racismo no permite afirmar que todos los ecologistas sean reduccionistas biologicistas ni menos racistas. Podríamos seguir con otras banalidades similares, que parecen pasar por alto quienes pretenden condenar a los defensores de los derechos de la naturaleza como potenciales genocidas o nostálgicos del nazismo, del racismo, del régimen de Vichy y del biologicismo.

Pero en segundo lugar, tampoco es cierto que esa legislación haya sido una pura creación hitleriana, más que en algunos ribetes un tanto absurdos y en cuanto a manipulación política. El nazismo, en éste como en otros muchos aspectos, lo único que aportó fue su horripilante brutalidad, pero fuera de eso fue muy poco creativo.

Aparte de la larga tradición alemana, puesta de manifiesto en las leyes de protección animal desde tiempos preunitarios –como lo prueba la ya citada investigación de Robert von Hippel de 1891–, la protección a la naturaleza propiamente dicha era un mandato del artículo 150 de la Constitución de la República de Weimar.

En tiempos de Weimar se creó una oficina especializada (*Staatliche Stelle für Naturdenkmalpflege*) y se elaboró el primer proyecto

de *Naturschutzgesetz* por Bruno Wolf, quien por ser judío fue deportado por Hitler y murió en un campo de concentración en 1943. Los escribas nazis, si bien impulsados por los discursos de Hitler, no hicieron más que seguir los trabajos que provenían de Weimar y aún de antes. Prueba de ello es que las potencias de ocupación aliada y el posterior gobierno de la República Federal, si bien dejaron preferentemente en manos de los *Länder* la cuestión ecológica, formalmente mantuvieron vigente la ley de 1935 hasta su reemplazo en 1976 por la actual *Bundesnaturschutzgesetz* (ley federal de protección a la naturaleza). Por consiguiente, el amplio desarrollo de la legislación ecológica no es un mérito nazista, sino alemán, en una línea continua muy anterior al nazismo y que fue rectificadada pero seguida con posterioridad a éste.

El desconcierto en el plano del pensamiento central, reflejado en el debate político, en las radicalizaciones de algunos teóricos de la ecología y en las maniobras de algunos políticos extremistas, provoca un cierto *caos ideológico* bastante difícil de desenmarañar.

10. El gran caos ideológico central

Creemos que acabamos de proporcionar una visión rápida de un riquísimo debate, del que se pueden extraer ideas muy importantes para el futuro, pero que en definitiva se presentan en forma bastante caótica y confusa.

Como vimos provienen del mundo central, o sea, de los países poderosos del planeta, cuyos gobiernos en general son los que impulsan la depredación ecológica o, al menos, no hacen mucho por contenerla, y donde radican o vuelven los réditos de las grandes corporaciones económicas. En gran medida esto hasta hace poco contrastaba con la escasez de discursos ecológicos originados en la periferia del poder mundial, que es la que se halla más amenazada.

Creemos firmemente que la cuestión ecológica, con su urgencia actual, plantea al pensamiento central un dilema que no logra resolver, aunque proporcione pensamientos que lo vislumbran. La identificación de *humanismo* con *antropocentrismo* y la confrontación de éste con la *naturaleza* tiene su origen moderno en el exabrupto de Descartes, que en definitiva se acercaba a un *romanticismo* –más que a un *racionalismo*, por paradójal que parezca–, pues si el humano era el único *racional* y por ende destinado a *dominar* a la naturaleza, ésta era *irracional* y opuesta al *humanismo*. De este modo, el humano era un ente ilimitado en sus posibilidades de dominación de la naturaleza y su avance en este proceso de *dominación* era parte del *progreso de la razón contra lo irracional*.

Poco importa si Descartes extraía o no estas conclusiones; lo importante es que son las que se derivan de su exabrupto de considerar a los animales como máquinas, o sea, de considerar todo lo no humano como materia a ser

dominada por la razón, por el humano como único poseedor de ésta. A esta lógica no escapó tampoco Kant al limitar la ética a los humanos, ni tampoco en el siglo XX Heidegger, al asignar a todo lo no humano un *wofür*, un *para qué* que, en definitiva acababa en un *para el humano*. ¿Quién le dijo a Heidegger que todo lo no humano es para el humano? Lo deduce de que el humano es el único que puede asignar el *wofür* a los otros entes. Por ende, como es el único que puede decidir los *para qué* de todo lo no humano, se los asigna todos *para sí*. Esta conclusión podría graficarse con la humanidad representada por Chaplin jugando con el globo terráqueo en *El Gran Dictador*.

Reiteraremos aquí algo que pensamos hace algunos años⁸⁴, pero que estimamos que conserva vigencia. Creemos que el origen de la tremenda confusión obedece a la continuidad entre *humanismo-razón-exclusividad-dominación* y al modo de acumular conocimiento que proviene de la edad media y se acrecienta a partir del siglo XVIII. Es la propia idea del conocimiento –que proviene del método inquisitivo según Foucault– la que perturba.

Si todo conocimiento es *para dominar* según parece desprenderse desde Bacon de la

84 *¡Qué pena!* en “El sistema penitenciario entre el temor y la esperanza”, en homenaje a la memoria de Mónica Grandados, México, 1991.

fórmula de que *saber es poder*, la *razón* que impulsa al conocimiento no es más que un instrumento al servicio de la dominación. Todo saber así concebido busca la dominación, o sea, es un saber propio de señores, *señorial*, *de dominus*.

En este entendimiento, la relación del *sujeto* del conocimiento con el *objeto* de ese conocimiento es siempre de dominación, el primero se sitúa en un plano superior al segundo para interrogarlo –incluso por la violencia– para obtener la respuesta que permita dominarlo. Es una suerte de *dominus* torturador.

En el primer tomo de sus *Auftrage und Aufsätze* Heidegger dice que la palabra *objectum* se tradujo al alemán como *Gegenstand* y fue precisamente en el siglo XVIII, curiosa coincidencia. Pero nos parece que hay algo que se le escapa al gran filósofo del siglo pasado: no hay equivalencia etimológica entre *objectum* y *Gegenstand*. Este último vocablo indica algo así como *lo que permanece en frente*, en tanto que *objectum* es algo que no permanece sino que se *yecta*, se *lanza*. Lo de *yecto* es muy importante para Heidegger en *Sein und Zeit*, el *pro-yecto* (*Entwurf*), el lanzamiento, *werfen*. Sin embargo se le escapa el *jectum* del *objectum*, se le escapa que en la etimología latina significa *algo que se lanza* y se *lanza en contra* (*ob*).

Cuando el humano en nuestra civilización formula su pregunta al ente interrogado en

forma guerrera, señorial, recorta su interrogación a la medida de su voluntad de dominio y, en consecuencia, espera una respuesta limitada a lo que busca con su voluntad de dominar. Pero el ente interrogado no conoce esa limitación y sólo puede responder con toda su entidad, porque no sabe ni puede hacerlo de otra manera. En esa respuesta, el ente interrogado se *yecta*, se lanza en contra del interrogador, se erige en *objectum* porque no puede hacer otra cosa, responde con lo que al interrogador le interesa –a veces– pero también con todo lo que no le interesa y que es de su esencia, de su *entidad*. Cuando metemos los dedos en un enchufe recibimos una descarga eléctrica porque la electricidad se comporta de ese modo, eléctricamente, que es su esencia.

Pero el interrogador que recortó su pregunta a la medida de su voluntad de *dominio* no está preparado para recibir la respuesta *entitativa* del *objectum*. La piedra responde como piedra y lo aplasta, la electricidad como electricidad y lo fulmina. Las respuestas entitativas se van acumulando sobre el interrogador, sobre el *subjectum*, y los hacen más *subjectum*, lo empujan o lanzan (*yectan*) hacia abajo (*sub*), lo *subjectan*. El *subjectum* no es lo que está en la base, no es un *Zugrundeliegen*, sino lo que es empujado hacia abajo, no se trata de ningún *yacer o estar* (*liegen*), sino que yace abajo porque fue volteado, aplastado, empujado, lanzado hacia abajo.

El humano que interroga como aspirante a *dominus* fracciona la realidad, se quiere situar fuera de ella y por eso se cree que está en la base (*Zugrundeliegen*), pero en realidad no puede oír (*hören*), porque para oír es necesario *pertenecer* y el cree que no pertenece (*gehört*) al mismo plano de la realidad del ente interrogado, se coloca en un plano superior.

Cada pregunta señorial es un ataque al otro ente y cada respuesta entitativa se vivencia como una agresión o una resistencia del ente. Su reacción es tan absurda como la de quien da puñetazos en el enchufe después de recibir la descarga. El proceso es circular y es geométricamente creciente la desesperación del aprendiz de *dominus*, progresivamente sujeto por los objetos. El *dominus* se hunde en una ciénaga, lo sujetan cada vez más las respuestas de los entes devenidos objetos.

A medida que el recorte de la realidad es más arbitrario, su sordera aumenta. La arbitrariedad del recorte reduce su capacidad de vivenciar (*erleben*) su pertenencia a la misma realidad del ente interrogado. No *pertenece* (*gehört*) porque no puede oír (*hören*) y no puede oír porque no pertenece; en ese círculo deviene *autista*. El *dominus* está *sujeto* a un proceso de extrañamiento progresivo, que llega a su máxima expresión cuando el ente es otro humano, allí el *objectum* se le lanza con toda su humanidad, pero ya no puede oír ni siquiera la respues-

ta humana, no oye nada, no resiste la entidad humana, allí cae en la deshumanización del ente que se le convierte en *objectum*. Su aislamiento es absoluto y su peligrosidad se aproxima a lo absoluto. Allí queda totalmente aplastado y aparece el crimen masivo.

No es fácil para el humano escapar al narcisismo que lo conduce a la sujeción del *dominus*. La reconstrucción de la realidad sobre la base del mismo plano ni siquiera la ha logrado del todo en el reconocimiento entre humanos mismos. Se dio cuenta de que el *objectum* era muy parecido a él y declaró los *derechos del hombre*, pero no de todos los humanos, sino primero sólo de los *hombres* que tenía más cerca y que tenían su mismo color de piel, a regañadientes reconoció que eran humanos los que tenían otro color de piel y estaban más lejos (aunque en voz baja muchos todavía lo niegan), más tardíamente reconoció el de las mujeres, que eran tan próximas a él que mantenía contacto epidérmico (aunque en buena parte del planeta sigan sometidas, lapidadas o mutiladas). Está muy lejos de reconocer pacíficamente que la *Gaia* de Lovelock es otro ente en paridad de plano, si aún no ha terminado de reconocer que lo son quienes comparten su especie —y aun su lecho— y si apenas ayer lo ha reconocido en algunos de ellos.

Europa corporativizó sus sociedades, aprovechó inventos chinos y árabes, desarrolló

una tecnología de punta en materia de navegación y guerra y emprendió una empresa de dominio planetario, llevando a cabo horribles crímenes contra la humanidad en América y en África, aniquilando poblaciones, reduciendo al mínimo otras y transportando esclavos, para obtener bienes que eran escasos en su territorio, especialmente materias primas y medios de pago. De esta forma se fue consolidando una civilización industrial, con centro dominante y periferia dominada.

Sus pensadores le cantaron sutiles racionalizaciones en el entendimiento de que el éxito material de este mismo proceso indicaba sin ninguna duda su superioridad. Dos vertientes se disputaron el campo de la celebración triunfalista: una idealista y otra materialista. Sus respectivas cúspides fueron Hegel y Spencer.

La *razón* como exclusividad fue sinónimo de capacidad de *dominio*, cuando no del *deber de dominar* como *obra humana*. Kant se dio cuenta claramente de que la propia razón imponía límites, pero de inmediato Hegel le dio un carácter *motor*. Un torpe como Spencer, en el máximo esplendor de la mayor grosería del pensamiento, le dio forma vulgar para popularizarlo y romper los pocos límites del *motor* humano superior.

Hegel fue sin duda el ideólogo más fino y sofisticado del dominio centronórdico europeo del planeta. Para este filósofo el *Geist* —el

espíritu—, lejos de estar en todo, es un impulso que avanza sólo en la humanidad y lo lleva adelante una parte de ella. La historia es una suerte de flecha que sube y, naturalmente, en la punta se halla su propia cultura —es el máximo exponente del etnocentrismo— y no toma en cuenta los que sólo parecen ser accidentes (hoy se los llamaría *efectos colaterales*), como los genocidios cometidos por el *Geist* en su siniestro ascenso triunfal, que más lo asemeja a un espectro. Esa encarnación del *Geist* en su raza y clase no es muy diferente de la teoría legitimante de las castas indias, según la cual los espíritus superiores *reencarnan* en la casta superior. Más aún: podría perfectamente constituir una escatología complementaria de la tesis del *Geist*.

En su imparable progreso el fantasmagórico y criminal *Geist* hegeliano no sólo mató a millones de personas, sino que también fue dejando a su vera a todas las culturas que sometió o subestimó: por supuesto, nuestra América no tiene historia, es inferior en todo —incluso geográfica y zoológicamente, hasta la carne vacuna aquí es despreciable, nuestras montañas corren equivocadas, nuestros animales son débiles, nuestros leones son calvos, etc.— y nuestros indios son estúpidos, *fallecen* al ponerse en contacto con el conquistador⁸⁵ y los que sobre-

85 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Alianza, Madrid, 1980, pág. 169.

viven deben ser tratados como *niños*; los africanos están en estado de naturaleza, no tienen moral y practican los peores crímenes⁸⁶; los árabes, mestizos o aculturados musulmanes son fanáticos, decadentes y sensuales sin límites⁸⁷; los judíos tienen una religión que les impide alcanzar la auténtica libertad, pues están sumergidos en el *servicio riguroso*⁸⁸; los asiáticos apenas están un poco más avanzados que los negros⁸⁹ y los latinos nunca alcanzaron el *período del mundo germánico*, que es ese estadio que *se sabe libre queriendo lo verdadero, eterno y universal en sí y por sí*⁹⁰.

Cabe observar que todas las culturas que fueron descartadas en el curso del avance del dominio que legitimaba Hegel, respondían a reglas éticas que siempre en alguna medida – mayor o menor– hubiesen impedido protagonizar la inconmensurable destrucción provocada por el colonialismo y el neocolonialismo. Entre éstas se hallaban –por supuesto– nuestras culturas originarias, consideradas *infantiles*.

Pocas décadas después de Hegel y por el lado del biologismo organicista se desplazó la versión más torpe de la legitimación del dominio europeo, que fue la de Herbert Spencer. El

86 Idem, pág. 177.

87 Idem, pág. 596.

88 Idem, pág. 354.

89 Idem, pág. 215.

90 Idem, pág. 657.

progreso tenía lugar merced a catástrofes –desde lo geológico a lo biológico y de esto a lo social– y sobrevivían a ellas los mejor dotados, o sea, los biológicamente superiores, entendiéndose por tales a los más brutos y crueles.

La ley del progreso indicaba una marcha constante de lo homogéneo o lo heterogéneo, desde la cosmogénesis hasta los seres humanos, claramente divididos entre la raza blanca superior y las razas inferiores. Las razas inferiores podían evolucionar, pero para ello era necesaria la tutela de la raza biológicamente más evolucionada. La diferencia entre los individuos de las razas superiores mostraba su mayor heterogeneidad y, por ende, su mayor evolución, en tanto que los inferiores se parecían muchísimo entre sí (*todos los negros se parecen, todos los orientales se parecen*). Los niños eran inferiores y por eso se asemejaban más entre ellos y presentaban algunos caracteres de las razas menos heterogéneas⁹¹.

Hegel y Spencer fueron diferentes, en cuanto a que el primero era un finísimo filósofo virtuoso como pocos de su instrumento y el segundo algo así como un borracho en *La Scala* de Milán, pero ninguno de ambos dudaba de su

91 De Herbert Spencer, en particular *El progreso, su ley y su causa*, en *Estudios políticos y sociales*, Sevilla, 1886, págs. 55 y siguientes; *La justicia*, cit.; *El universo social. Sociología general y descriptiva*, adaptación española de Salvador Sanpere y Miquel, Barcelona, 1883.

posición en la punta de la evolución (sea espiritual o biológica) y era esto lo que legitimaba el colonialismo y el neocolonialismo. Fueron dos caminos diferentes para festejar y legitimar a una civilización que practicó los peores crímenes de la historia y que promovió un sistema de producción que depreda el planeta y que en menos de un siglo alteró las relaciones de equilibrio de *Gaia* en mucha mayor medida que en todos los milenios anteriores.

Esto es lo que a nuestro juicio está en la base y es la razón del caos ideológico que produce en el pensamiento central la irrupción de la amenaza a la especie y la invitación al reconocimiento de los derechos de la naturaleza.

En medio de este caos, el constitucionalismo andino tomó la palabra. Pasamos a ver qué nos dice.

11. El paso al derecho en el constitucionalismo andino: la Pachamama y el *sumak kawsay*

En el preámbulo de la *Constitución de la República del Ecuador* de 2008 se dice: *Celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia*, y después señala que decide construir: *Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay.*

El capítulo VII de la Constitución de Montecristi se refiere a *Derechos de la naturaleza*, o sea que desde el título reconoce la cuestión medioambiental como propia de la naturaleza y a ésta como titular de derechos.

En consonancia con esta posición, el artículo 71° dispone: *La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. // Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. // El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.*

En el preámbulo de la *Constitución Política del Estado* boliviano, sometida al voto popular en 2009, se dice: *Cumpliendo con el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia.*

El artículo 33° prescribe: *Las personas tienen derecho a un medio ambiente saludable, protegido y equilibrado. El ejercicio de este derecho debe permitir a los individuos y colectividades de las presentes y futuras generaciones, además de*

otros seres vivos, desarrollarse de manera normal y permanente.

El artículo 34º complementa el anterior disponiendo: *Cualquier persona, a título individual o en representación de una colectividad, está facultada para ejercer las acciones legales en defensa del medio ambiente, sin perjuicio de la obligación de las instituciones públicas de actuar de oficio frente a los atentados contra el medio ambiente.*

Si bien este texto de la Constitución boliviana enuncia la cuestión ambiental como un derecho de carácter social y económico, encabezando el capítulo referido a tales derechos, y con ello parece inclinarse por la tendencia *ambientalista* prevalente de considerarlo un derecho de los humanos, en su texto no deja de referirse a *otros seres vivos*, lo que importa reconocerles derechos.

En cuanto a sus consecuencias prácticas, habilita a cualquier persona, de modo amplio, a ejercer las acciones judiciales de protección, sin el requisito de que se trate de un damnificado, que es la consecuencia inevitable del reconocimiento de personería a la propia naturaleza, conforme a la invocación de la *Pachamama* entendida en su dimensión cultural de *Madre Tierra*.

Es clarísimo que en ambas constituciones la *Tierra* asume la condición de *sujeto de dere-*

chos, en forma expresa en la ecuatoriana y algo tácita en la boliviana, pero con iguales efectos en ambas: cualquiera puede reclamar por sus derechos, *sin que se requiera que sea afectado personalmente, supuesto que sería primario si se le considerase un derecho exclusivo de los humanos.*

De este modo el constitucionalismo andino dio el gran salto del *ambientalismo* a la ecología profunda, es decir, a un verdadero *ecologismo* constitucional. La invocación de la *Pachamama* va acompañada de la exigencia de su respecto, que se traduce en la regla básica ética del *sumak kawsay*, que es una expresión quechua que significa *buen vivir* o *pleno vivir* y cuyo contenido no es otra cosa que la ética –no la moral individual– que debe regir la acción del estado y conforme a la que también deben relacionarse las personas entre sí y en especial con la naturaleza.

No se trata del tradicional *bien común* reducido o limitado a los humanos, sino del bien de todo lo viviente, incluyendo por supuesto a los humanos, entre los que exige complementariedad y equilibrio, no siendo alcanzable individualmente.

Siendo una regla de convivencia que en modo alguno niega la utilización de la naturaleza y ni siquiera de la técnica, sino que exige respeto a todo lo humano y no humano, tiene implicancias de todo orden en el plano político y económico y, naturalmente, enfrenta decidi-

damente al suicida *festival del mercado* encarnado en un capitalismo desenfrenado⁹².

En el avance de una civilización depredadora, hace más de medio siglo alguien detectó los signos de una neurosis civilizatoria, como resultado de su incapacidad para incorporar la muerte, traducida en la acumulación ilimitada de bienes, sintetizándolo en que la incapacidad para incorporar la muerte a la vida la llevaba a incorporar la vida a la muerte, o sea, en términos freudianos, a la celebración de *Tánatos*⁹³.

Contra este modelo civilizatorio, el nuevo constitucionalismo latinoamericano opta por proclamar una convivencia con todos los seres vivientes dentro de la Tierra, denunciando coyunturalmente al fundamentalismo de mer-

92 No nos ocupamos aquí de todas sus posibles implicancias, desarrolladas en diferentes obras a partir del trabajo doctrinario sobre estos textos. V. al respecto Alberto Acosta, *El Buen Vivir en el camino al post-desarrollo. Una lectura desde la Constitución de Montecristi*, Friedrich Ebert Stiftung, 2010, y la bibliografía allí indicada. Del mismo autor: *La maldición de la abundancia*, Quito, 2009. También recomendamos la obra de Fernando Huanacuni Mamani *Vivir Bien / Buen Vivir*, La Paz, 2010; la de Eduardo Gudynas *El mandato ecológico, Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Quito, 2009; y la obra colectiva compilada por Alberto Acosta y Esperanza Martínez (con ensayos de Eduardo Galeano, Nina Pacari, entre otros) *Derechos de la Naturaleza, el futuro es ahora*, Quito, 2009.

93 Cfr. Norman O. Brown, *La vita contro la morte. Il significato psicoanalitico della storia*, Bompiani, 1986.

cado de las últimas décadas del siglo pasado, aunque desde una perspectiva mucho más amplia y universal.

De este modo, *Gaia*, que entre nosotros se llama *Pachamama* y no llega de la mano de elaboraciones científicas, sino como manifestación del saber de la cultura ancestral de convivencia en la naturaleza, se incorpora al derecho constitucional como otro aporte del constitucionalismo latinoamericano al universal, así como en Querétaro –en 1917– se inauguró nada menos que el constitucionalismo social.

Más de quinientos años de colonialismo, neocolonialismo, genocidio y dominación, no pudieron borrar de las culturas de los pueblos andinos el culto a la Tierra y el ideal de convivencia armoniosa del *sumak kawsay*, que hoy –removidas las capas que lo oprimían– vuelve a la superficie como mensaje al mundo y en especial a la especie humana en riesgo de colapso y extinción.

La supervivencia de esta cosmovisión revela un formidable vigor que se sobrepone a siglos de explotación y sometimiento, lo que sucede también con otras culturas en el ámbito de nuestra región: el colonialismo y el neocolonialismo, con su fuerza y también con sus *tentaciones* culturales y materiales no pudieron eliminar las cosmovisiones de nuestros pueblos originarios ni tampoco las transportadas del África.

La fuerza de esas cosmovisiones, que sobrevivieron sincretizadas, ocultas, disimuladas, transmitidas oralmente, son la prueba evidente de su autenticidad y enraizamiento en la comprensión de la realidad de los grupos humanos más despreciados por la soberbia de los sucesivos dominadores.

No caben muchas dudas acerca de la minimización –e incluso ridiculización– que pretenderá hacerse respecto de estas incorporaciones constitucionales, a las que seguramente se tildarán como mera expresión de *folklorismo*. No faltarán quienes le asignen el mero papel de *curiosidades*.

Pero no será la primera vez que esto sucede. No olvidemos que el cambio de paradigma jurídico más importante del siglo pasado se estableció en un instrumento con escaso valor positivo en su momento y con una fórmula aparentemente simple y elemental: *todo ser humano es persona*. De ese modo, la comunidad internacional archivó el paradigma racista en el artículo primero de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, pero lo expresó sólo en forma de declaración, lo que no tiene mucho valor preceptivo en el derecho internacional público, alcanzado sólo décadas después, al considerarla parte de la Carta de la ONU y al ratificarse los Pactos Internacionales de Derechos Civiles y Políticos y Económicos, Sociales y culturales.

Tampoco podemos olvidar que la contribución más original de América Latina al constitucionalismo comparado fue la incorporación de los derechos sociales en la Constitución Mexicana de 1917. Los diputados con formación jurídica de la época, provenientes de la academia, la resistieron, porque consideraban que era cuestiones que debía resolverlas la legislación ordinaria o infraconstitucional, pero se incorporaron por la presión de los diputados provenientes del campesinado y de las otras clases subalternas mexicanas. También los *intelectuales* de su tiempo ridiculizaron al constitucionalismo social, que dos años más tarde –en 1919– se inauguraría en Europa con la Constitución de Weimar.

Por otra parte, cabe observar al respecto que la más creativa tendencia de la doctrina del derecho constitucional europeo contemporáneo releva muy particularmente la cultura constitucional y defiende la idea de la formación de una cultura constitucional europea pero también universal y las recíprocas influencias.

El más lúcido sostenedor de esta tesis –y atento comparatista– es Häberle, quien sostiene que junto a los tres capítulos tradicionales de la teoría del estado (pueblo, poder y territorio) es menester incorporar la *cultura* y con ella incorpora nada menos que la *constitución*. Claramente expresa que el poder del estado debe entenderse como cultural y no como un *factum*

brutum, que no se trata de un fenómeno natural sino cultural⁹⁴.

En esta circunstancia del mundo –con la supervivencia humana en emergencia– y en trance de sancionar constituciones para pueblos cuya cultura ancestral sobrevivió en las más negativas contingencias, verificando con su resistencia su potencial cultural, puestos a definir la posición del ser humano en la naturaleza y a señalar el camino de convivencia y armonía, no es concebible que se marginen del texto legal los elementos claves con que esas culturas rigen esas relaciones.

No se trata de una incorporación antojadiza y simbólica, de una ocurrencia vernácula, sino de una definición que emerge de la cultura tradicional del pueblo esencial a la idea moderna de *constitución*.

Desde la perspectiva culturalista del más puro constitucionalismo europeo se ratificaría

94 Cfr. Peter Häberle, *El Estado constitucional*, UNAM, México, 2003, pág. 21. En castellano puede verse también: *Nueve ensayos constitucionales y una lección jubilar*, Lima, 2004; Diego Valdés (Comp.), *Conversaciones académicas con Peter Häberle*, UNAM, 2006. Del mismo autor: *Das Grundgesetz zwischen Verfassungsrecht und Verfassungspolitikm Ausgewählte Studien zur vergleichenden Verfassungslehre in Europa*, Baden-Baden, 1996; *Die Verfassung des Pluralismus. Studien zur Verfassungstheorie der offenen Gesellschaft*, Athenäum, 1980; *Kommentierte Verfassungsrechtsprechung*, Athenäum, 1979.

que una constitución auténticamente andina – una expresión cultural– no puede menos que aportar su cultura a los más acuciantes problemas de la humanidad. Más aún: si no lo hiciese, estaría negando uno de los elementos que la doctrina postula como indispensables para la renovación de la teoría del estado.

12. ¿La Pachamama es un arquetipo?

La *Pachamama* es una deidad protectora –no propiamente creadora, interesante diferencia– cuyo nombre proviene de las lenguas originarias y significa *Tierra*, en el sentido de *mundo*. Es la que todo lo da, pero como permanecemos en su interior como parte de ella, también exige reciprocidad, lo que se pone de manifiesto en todas las expresiones rituales de su culto⁹⁵.

Con ella se dialoga permanentemente, no tiene ubicación espacial, está en todos lados, no hay un templo en el que *vive*, no tiene una *morada* porque es la vida misma. Si no se la atiende cuando tiene hambre o sed, produce enfermedades. Sus rituales, justamente consisten en proporcionarle bebida y comida (*challaco*).

95 Cfr. Rodolfo Merlino/Mario Rabey, *Pastores del Altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico*, Allpanchis, 21, págs. 149-171, Cusco, 1983; Adolfo Columbres, *Seres sobrenaturales de la cultura popular argentina*, Buenos Aires, 1986, págs. 27 y siguientes.

Pachamama es la naturaleza y se ofende cuando se maltrata a sus hijos: no le gusta la caza con armas de fuego. Aparecen acólitos o descendientes de ella en forma de enanos que defienden a las vicuñas en las serranías y a los árboles en las selvas. No impide la caza, la pesca y la tala, pero sí la depredación, como buena reguladora de la vida de todos los que estamos en ella. *Pacha* les permitió vivir, sembrar, cazar (aunque no en tiempos de veda), construir sus terrazas para aprovechar las lluvias, y les enseñó a usar de la naturaleza, es decir de ella misma – que también somos nosotros–, pero en la medida necesaria y suficiente.

La ética derivada de su concepción impone la cooperación. Se parte de que en todo lo que existe hay un impulso que explica su comportamiento, incluso en lo que parece materia inerte o mineral y, con mayor razón, en lo vegetal y animal, de lo que resulta que todo el espacio cósmico es viviente y está movido por una energía que conduce a relaciones de cooperación recíproca entre todos los integrantes de la totalidad cósmica⁹⁶.

Esta fuerza es *Pacha*, que es todo el cosmos y también es todo el tiempo. Así como *Pacha* es la totalidad, también es la poseedora

96 Cfr. Virgilio Roel Pineda, *Cultura peruana a historia de los Incas*, Lima, 2001, págs. 331-332.

del espíritu mayor: *Pacha y su espíritu son uno solo aunque todos participamos de su espíritu*⁹⁷.

A lo largo y a lo ancho de nuestra América habitan *entidades* sobrehumanas que representan el principio femenino y son parte de la naturaleza y la defienden⁹⁸. La *Madre Tierra* no se limita a la *Pachamama*, sino que configura un eje cultural cordillerano, que arranca al norte en México con *Tonantzin*. En el lugar de su templo en Tepeyac se le presentó a Juan Diego – no por azar un indio– la Virgen de Guadalupe, con la que se sincretizó asumiendo el carácter de un símbolo nacional, bajo cuyo estandarte Hidalgo proclamó la independencia y los soldados revolucionarios de Emiliano Zapata entraron en la ciudad de México⁹⁹.

Al sur, la *Pachamama* entra al territorio argentino por el noroeste y más al sur –en Cuyo– renace en el culto de la *Difunta Correa*, donde no es difícil reconocer el simbolismo de la *Madre Tierra* en el relato de la mujer que ya muerta de sed en el desierto sigue amamantando a su niño.

97 Idem, pág. 333.

98 Algunas más lejanamente, pero siempre reconocible, como en el caso de María Lionza (cfr. Gustavo Martín, *Magia y religión en la Venezuela contemporánea*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1983).

99 Cfr. Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe, La formación de la conciencia nacional en México*, México, 1983.

No existe un paralelo exacto en el panteón africano transplantado por el genocidio esclavista¹⁰⁰, pero todas sus *entidades* son fuerzas de la naturaleza que operan en el humano, lo que puede observarse en Brasil¹⁰¹ y en el Caribe¹⁰², y como cultos de posesión, al descender en el humano verifican su unidad con la naturaleza al tiempo que le dignifican el cuerpo.

La cosmovisión africana impone al humano vivir de acuerdo con la fuerza natural que le es más cercana o afín a su personalidad, respetarla en su propio ser, y así, al mismo tiempo, hacerla su deidad protectora frente a algunas de las otras fuerzas que pueden perjudicarlo por efecto de manipulaciones de algunos perversos. Se trata de un modo diferente de convivir con las fuerzas de la naturaleza, pero que por su

100 El transporte cultural y su permanencia, UNESCO, *Introducción a la cultura africana en América Latina*, París, 1979.

101 Ver: A. A. Gromiko, *As religioes da África, Tradicionais e sincréticas*, Moscú, 1987; Roger Bastide, *As religioes africanas no Brasil*, Sao Paulo, 1971; Rita Laura Segato, *Santos e Daimones, O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*, Brasilia, 2005; Waldemar Valente, *Sincretismo afro-brasileiro*, Sao Paulo, 1977; Reginaldo Prandi, *Mitologia dos Orixás*, Companhia das Letras, 2001; Valdeli Carvalho Da Costa, *Umbanda. Os seres superiores e os Orixás/Santos*, Sao Paulo, 1983.

102 Ver: Martha Ellen Davis, *La otra ciencia. El vudú dominicano como religión y medicina populares*, Santo Domingo, 1987; Carlos Esteban Deive, *Vodu y magia en Santo Domingo*, Museo del Hombre Dominicano, Sto. Domingo, 1979.

carácter de culto de posesión no lo hacen ajeno a ellas.

No dudamos que en el afán por minimizar la importancia de la ecología constitucional se intentará desvalorar la invocación de la *Pachamama* y del buen vivir como su derivación ética fundamental por otra vía, o sea, subestimando a la propia *Pachamama*, reduciéndola a un arquetipo nada original.

No nos parece difícil sostener que la *Pachamama* sea un arquetipo conforme al concepto de Jung, quien expresamente se refirió a la *Gran Madre*¹⁰³ en un sentido muy amplio y tan abarcativo como *Gaia*: para Jung *materia* era una versión racional o científica de *Madre* (*Mater*), la esencia del todo.

Lejos de minimizar su significación, la tesis de Jung le otorga la jerarquía universal de pertenencia al *inconsciente colectivo* común a toda la humanidad.

De aceptarse la discutida tesis de Jung sobre el inconsciente colectivo –acerca de la que no abrimos juicio–, la *Pachamama* sería la manifestación concreta de un vestigio de la evolución humana marcado en forma indeleble en

103 Cfr. Carl Gustav Jung, *L'uomo e i suoi simboli*, Firenze-Roma, 1967, págs. 79, 84, etc.

todos los humanos¹⁰⁴, que por algo fundamental –como pueden ser las experiencias elementales de supervivencia– habría quedado tan profundamente sellado en todos nosotros.

La incorporación de la *Pachamama* al derecho constitucional sería nada menos que la de un arquetipo universal existente en todo humano como resultado de las experiencias de supervivencia de la especie a lo largo de la evolución. Lejos de provocar una subestimación de esta incorporación, esta tesis –de ser correcta– la exaltaría.

13. ¿Desaparece la dignidad del humano frente a la *Pachamama*?

Es bueno preguntarse si el *Buen Vivir* y la *Pachamama* plantean el mismo problema que encuentra el pensamiento central ante lo que llaman el desplazamiento del *antropocentrismo* o la visión *antihumanista* de la *deep ecology*, es decir, si afecta la dignidad del humano.

Para entendernos mejor, trataremos de huir de algunas categorías que nos vienen del mundo central. Por eso, reformulamos la pregunta: la cuestión, en términos claros, consiste en saber si la *Pachamama* (o la personalidad de la naturaleza exigiendo respeto y reciprocidad)

104 Una síntesis de la teoría de los arquetipos en Nise Da Silveira, *Jung, vida e obra*, Rio de Janeiro, 1978.

y la regla ética y constitucional del *Buen Vivir* afectan la dignidad humana sancionada por el derecho a través de una larga gestación jalonada por las declaraciones desde la Carta Magna hasta los tratados internacionales de Derechos Humanos, pasando por la francesa y la norteamericana de fines del siglo XVIII.

La respuesta a esta pregunta no depende de ubicar al humano o a otro ente *en el centro* de algo. Ese *algo* no puede ser nada similar a un podio, a una fotografía o a un cartel de publicidad. Es una metáfora, y no puede negarse que se construye apelando a algo que suena a carácter *competitivo*: el centro lo gana el mejor. La metáfora se construye pensando que el humano gana o pierde el centro, la competencia por el centro. Pero en una visión holística no hay centro alguno. ¿Dónde está el centro? La pregunta suena absurda. Todos estamos en la Tierra, somos parte de ella.

¿Significa esto que todos somos iguales?
¿Acaso no puedo usar penicilina porque estoy matando a otros seres que son iguales a mí?
¿Qué no hay centro significa que mi vida vale lo mismo que la de una espiroqueta? Que no haya centro no significa que no haya niveles de complejidad y tampoco niega que haya algunos entes señalados.

Se pueden discutir todas las potencialidades de los animales, no hay razón para negarles pensamientos ni intereses y hasta algún nivel de

simbolización, pero sin duda que entre todos los entes que formamos parte de la Tierra, hay algunos entes señalados porque por nuestra complejidad tenemos mayor capacidad de oír que los otros, tenemos más desarrollado nuestro *Hören*, nuestra *escucha*. Esa es la señalización diferencial del humano sobre el resto de los entes: porque tenemos más desarrollado el *Hören* –la escucha– también tenemos mayor capacidad para vivenciar el *Gohören*, la *pertenencia*. En síntesis: tenemos mayor dignidad porque estamos dotados de mayor capacidad para oír, escuchar, tomar consciencia de pertenencia y, por ende, para *dialogar*.

A lo largo de los siglos hemos ido acrecentando nuestra consciencia de dignidad a medida que fuimos aprendiendo a hacer mejor uso de esta capacidad: así comprendimos que otros humanos son humanos, aunque muchos no estén aún del todo convencidos. No la perderemos por dar un paso más y comprender que la naturaleza, el planeta, la Tierra, la *Pachamama*, es otro ente con el que podemos dialogar y, más aún, cuando comprendamos que debemos dialogar.

El conocimiento por medio de la *inquisitio*, del interrogatorio violento y torturador, que según Foucault en el siglo XIII reemplazó al establecimiento de la verdad por lucha, lejos de entrenarnos en el diálogo, nos llevó a atrofiar esa capacidad en beneficio de un condiciona-

miento *señorial*, de *dominus*. Nos han venido entrenando para dominar a los otros entes y no para dialogar con ellos, nos volvimos sordos, perdimos en buena medida la habilidad para el *Hören* y con él la consciencia del *Gehören*, de la pertenencia. Nos alejamos del signo diferencial de nuestra dignidad humana buscando reemplazarla por el éxito en una competencia por la posición central en el podio de la lucha por el dominio de todos los entes, incluyéndonos a nosotros mismos, que no hemos cesado de destruirnos hasta el presente. Nos colocamos en el podio, pero como éste parece estrecho, comenzamos a luchar entre nosotros para ver quiénes se quedaban en el *centro*.

No intentamos volver a dialogar con el *hermano Lobo*, sino que le reventamos la cabeza de un escopetazo porque estaba en nuestro dominio y nos molestaba, y también hicimos lo mismo con el *hermano indio*, *negro*, *judío*, etc. Creímos que con eso éramos vencedores que estábamos en el *centro*, y en la pelea por el *centro* éste nos pareció estrecho, no cabíamos todos y, por ende, nos lanzamos a matarnos entre nosotros, como ninguna otra especie lo ha hecho, nos convertimos en los campeones biológicos de la destrucción *intraespecífica* y en los depredadores máximos de lo *extraespecífico*. ¿Es éste acaso el premio por el *centro*? La respuesta afirmativa sólo podría darla quien acuerde que el *centro* deberían ocuparlo los peores criminales.

Sólo reemplazando el saber de *dominus* por el de *frater* podemos recuperar la dignidad humana, que importa, en primer lugar, reconocernos entre los propios humanos. No se trata de *regresar* –desandar el camino– de las *Declaraciones*, sino seguir adelante, *progresar* por la misma senda, avanzar más allá de las *Declaraciones*, ampliarlas, llevar el diálogo a todo lo que compartimos en el planeta. Desarrollar el *Hören* –la *escucha*–, volver a oír, como las culturas originarias, no para *competir despiadadamente por ningún centro*, sino para asumir la capacidad distintiva de lo humano entre todos los entes con los cuales somos necesariamente interdependientes.

La ecología constitucional, en el marco de la concepción que proviene de nuestras culturas originarias, lejos de negar la dignidad humana la recupera de su camino perdido por el afán de dominación y acumulación indefinida de cosas.

Esto no significa ningún romanticismo que idealice a las culturas originarias y al modo de vida de nuestros pueblos precolonizados. Nadie puede pretender negar la técnica, el uso de instrumentos, el beneficio de usar prudentemente de la naturaleza. No se trata de un sueño regresivo a la *vida primitiva*, sino de actuar con nuestra tecnología pero conforme a las pautas éticas originarias en su relación con todos los entes. Si nuestra condición humana nos dota de

una mayor capacidad para idear instrumentos y herramientas, cabe pensar que no lo hace para que nos destruyamos mejor entre nosotros y hagamos lo mismo con los otros entes hasta aniquilar las condiciones de nuestra habitabilidad en el planeta.

Esto sería tanto como afirmar que somos seres desequilibrados, destinados a nuestro suicidio, un producto fallido del planeta o de Dios, según cada cual quiera entenderlo, una suerte de cáncer de piel del planeta. Esta visión pesimista no puede negarse con fundamento empírico, pero no parece razonable por lo menos. Sería preferible pensar que se nos dota de herramientas para *escuchar más y mejor* y, por ende, para aumentar nuestra capacidad de diálogo. El progreso técnico nos debería servir para ser más humanos, en el sentido de acentuar y reafirmar nuestro signo diferencial. La mejor prueba de que esto es posible se halla en las culturas originarias, que así lo hicieron. Se trata de recuperar su ética, que si sobrevivió en las condiciones más negativas durante siglos muy probablemente sea porque es menos artificiosa y más acorde con la capacidad distintiva humana.

Desde esta perspectiva, el saber de *dominus*, el saber *señorial* y *torturador*, no sería más que un desvío de los humanos, un accidente civilizatorio o cultural del que debemos recuperarnos para seguir viviendo.

Tendríamos que dejar de estar y ser *suje-
tos* mediante la recuperación de la entorpecida
habilidad para el *Hören*, no tener miedo de per-
der nada por la pertenencia –*das Gehören*–,
dejar de ser el *dominus* para pasar a ser el *frater*.
Sería el último punto de sutura de la herida con
que nos separó del planeta el exabrupto carte-
siano y todos sus matices atenuantes.

No olvidemos que cuando el constitucio-
nalismo introdujo los derechos sociales, tam-
bién se alzaron las voces que afirmaban que
eran la tumba de los derechos individuales, de la
libertad, que consideraron durante muchísimos
años que ambas categorías jurídicas eran anta-
gónicas e incompatibles. Cuando se reconoció la
dignidad de la mujer hubo apocalípticos que
sostuvieron que de ese modo se acababa con la
familia y la base de reproducción humana.
Cuando se abolió la esclavitud se pensó que los
esclavos libres de todo control se volverían cri-
minales que matarían a todos los blancos.
Cuando el mundo repudió el *apartheid* sudafricano
se creyó que suprimirlo significaría la ma-
sacre de la minoría blanca. Cuando se invocaron
los derechos humanos contra las dictaduras de
seguridad nacional se sostuvo que eso dejaría el
campo libre al *marxismo internacional*.

Podríamos seguir: cada paso en la reafir-
mación de nuestra humanidad mediante la
ampliación de nuestra capacidad de *escucha* y
consiguiente *diálogo* fue seguido de prediccio-

nes apocalípticas que nunca se cumplieron; en lugar, el Apocalipsis está al final de la sordera actual y de su acumulación indefinida de cosas y de saber de *dominus*.

14. Las dificultades: el narcisismo del *dominus*

Las normas constitucionales son preceptos; como tales no se realizan automática ni menos mecánicamente, son instrumentos que deben actuarse, herramientas para que las personas ejerzan y reclamen sus derechos. Por supuesto que esto no les quita importancia, pero no debe confundirse el *deber ser* normativo con el *ser* que debe alcanzarse y, en este caso no es nada sencillo.

El *dominus* con su saber señorial no se entregará tan fácilmente después de un milenio de *dominación*. No podemos agotar la fabulosa capacidad de perversión ideológica que nuestra civilización ha demostrado para neutralizar y tergiversar los pensamientos más generosos, pero podemos y debemos pensar en algunas de las desviaciones que nuestra estrecha capacidad imaginativa nos señala como más probables para distorsionar y neutralizar la vigencia efectiva de estas normas y aún para implementarlas en sentido completamente opuesto a la voluntad de la ley.

Tal como nos viene propuesta del centro nuestra inclusión en la naturaleza –la hipótesis

Gaia—, ésta tiene lugar en forma *sistémica*, o sea, de interacción con toda la Tierra y en especial con todo lo vivo. No puede negarse que con demasiada frecuencia se usa el pensamiento *sistémico* para resucitar al viejo organicismo y reducirnos a células, lo que puede dar lugar a una concepción trascendente del derecho, que convierta a la naturaleza en un mito metahumano, como todos los que dieron lugar a los mayores disparates legitimantes de las masacres del siglo pasado.

Semejante perversión no se diferencia en nada del organicismo que pretendió que todos los humanos éramos células de un tejido en que se distinguían las superiores y las inferiores, como tampoco de las concepciones organicistas del estado, es decir, de Spencer y de los fascismos.

La necesidad de respetar e interactuar con todos los humanos no justifica en modo alguno ese pensamiento, sino todo lo contrario, pues se funda en el principio de igualdad. La extensión de las pautas de respeto a todos los participantes de la Tierra no hace más que ampliar el principio contrario al organicismo sociológico o político, especialmente porque impone una forma de conocimiento completamente diferente.

Será duro para el equipo psicológico que nos ha introyectado (¿o *inyectado*?) nuestra civilización colonizadora y dominadora, aceptar

lo que muchos mostrarán como un nuevo desplazamiento de una centralidad de un centro inexistente, pero siempre imaginado y sintetizado en la expresión *antropocentrismo*.

Hace mucho que sabemos que no somos el centro del universo; que somos producto de una evolución; y que no somos seres condicionados sólo por nuestra libertad razonante, sino que muchas de nuestras conductas responden a pulsiones inconscientes. De las injurias, calumnias y persecución que sufrieron cada uno de los humanos que descubrieron estas *novedades* da cuenta sobradamente la historia. Para colmo no hace muchos años supimos que nuestro ADN no se diferencia demasiado del ADN de los otros habitantes vivos del planeta; a esta *novedad* no se respondió con la misma agresividad, porque nos explicaron que podía servir para curar algunas enfermedades.

Pero parece demasiado que ahora debamos reconocer que además de nosotros hay *otros* que tienen derechos. Como ya hemos dicho, a regañadientes y tras siglos de lucha se fue aceptando que los tengan los *salvajes*, los siervos, las mujeres, los esclavos, los de diferente color de piel, los trabajadores manuales, los de diferente orientación sexual, pero *otros* parece demasiado para nuestro narcisismo, especialmente desde el exabrupto cartesiano con que se fundó un *racionalismo poco razonable*.

Siempre pensando en el centro como el podio para una *competencia* sin objetivo ni término temporal, se sostendrá que cambiar un paradigma *antropocéntrico* por otro *geocéntrico* implica someter al humano a limitaciones en función de las exigencias de un *mito* y que el derecho trascendente que surgiría de esa *mitología geocéntrica* serviría para que se limiten o desconozcan derechos humanos invocando los del *mito*. Nos hallamos frente a un planteo que deriva en el anterior y cuya falacia se halla justamente en presuponer la existencia de un *centro*.

Durante siglos se resistió el avance de los derechos humanos afirmando que *el principio de igualdad es un mito*, lo que aún repiten –o piensan sin decirlo– quienes racionalizan cualquier clase de discriminación y privilegio. Nadie pretende que haya un organismo *Tierra* del que todos seamos parte y que un *intérprete* de éste nos esclavice pretendiendo asumir su voz. Por el contrario: se trata de reconocer que debemos actuar respetando a otros seres con derechos y cuyo reconocimiento es condición de nuestra propia supervivencia como especie interdependiente de otras y de otros entes terrenos en su existencia, es un fortalecimiento de la capacidad de *escucharnos* entre nosotros y de escuchar lo que nos dicen todos los demás entes del planeta.

Si bien las mencionadas podían ser tanto manipulaciones como objeciones, con seguri-

dad no podemos dejar de mencionar una objeción que se viene reiterando en discursos más bien confusos pero de clara intencionalidad: el reconocimiento de derechos de la naturaleza llevará a oponer frontalmente a ésta con la cultura.

Hemos visto que esta pretendida contradicción es hija del *racionalismo poco razonable*, según el cual *cultura* equivale a *dominio de la naturaleza*. La naturaleza no le declaró ninguna guerra a la *cultura*, sino que hubo *una cultura* que aún hoy es dominante, que le declaró una guerra de conquista a la naturaleza y que, como era de esperar, la va perdiendo, con el grave riesgo de que nos lleve a todos los humanos en su alienación.

Sólo para quienes pretenden seguir esta guerra suicida es válido el argumento de que ahora la cultura es *buena* y la naturaleza es *mala*, y que el ecologismo constitucional pretende invertir los términos, haciendo que la cultura sea *mala* y la naturaleza *buena*. La guerra suicida la emprendió *una cultura*, no *la cultura*.

Además de la insensatez del pretendido paradigma de la guerra, lo cierto es que en esta objeción se manejan puras *abstracciones*, pues no existe una *naturaleza pura* ni tampoco una *sociedad pura*, sino que únicamente existe una interacción permanente y compleja, para la que

debemos prepararnos¹⁰⁵, con seguridad mediante formas más profundas de conocimiento a través de la interdisciplinariedad¹⁰⁶.

No podemos dejar de mencionar y prevenir acerca del uso perverso que seguramente intentará el poder punitivo en cuanto a este nuevo sujeto de derechos. Si este poder ha confiscado el derecho de todas las víctimas, rápidamente intentará confiscar el de la naturaleza y usurpar su puesto, y en alguna medida ya lo está haciendo, sancionando tipos penales absurdos, en violación de todos los límites que el esfuerzo de contención ha querido imponerle en forma de garantías a lo largo de toda la historia. Y confiscará el derecho de la naturaleza no precisamente para salvar a nadie, sino para ejercerlo contra los que en su momento considere sus enemigos o simplemente molestos o disidentes, tal como lo enseña toda su penosa y sangrienta historia.

En su gran mayoría las disposiciones de la nueva legislación *penal ambientalista* no pasan por ahora de configurar un vano intento del sistema para simular que defiende a la natu-

105 Cfr. un pensamiento interesante al respecto: Edgar Morin (con Nicolás Hulot), *El año I de la era ecológica*, Madrid, 2008; Enrico Euli, *Edgar Morin e la scienza ecologica: nuove globalità o nuova totalizzazione?*, en “Le radici del verde”, a cura di Fabio Giovannini, Bari, 1991.

106 Cfr. Edgar Morin, *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, UNESCO, París, 1999.

raleza, que la protege y tutela, como modo de calmar la angustia humana mostrando que está asegurada frente a los riesgos creados. En esta materia, la naturaleza correrá la misma suerte que todas las víctimas en el escenario penal: se le reconocerá la condición de víctima, pero sólo para darle un *diploma* y para canalizar venganza y provocar consenso sobre la base de mensajes tranquilizadores.

En la medida en que la economía quiera seguir avanzando con la fábula de que la libre competencia todo lo soluciona y que la respuesta adecuada es que quien destruye debe pagar, no hará más que destruir al propio capitalismo, puesto que esa premisa olvida que la destrucción ecológica no es reversible en tiempos rentables.

Se trata de un vano intento de encubrir la depredación creciente, haciendo un alarde de aparente protección mediante tipos penales que en su mayoría son difusos (no describen conductas), inventan una nueva forma de afectación de bienes jurídicos (la lesión por acumulación o generalización) y, en definitiva, su operatividad filtrada por el sistema penal será siempre selectiva y, por ende, caerá sobre algunos de los más vulnerables que, en nuestras sociedades, son siempre los más pobres¹⁰⁷.

107 Sobre la ineficacia de la tipificación penal, n. trabajo, *Reflexiones sobre el derecho penal ambiental*, en “Estudios sobre justicia penal. Homenaje al Profesor Julio B. J. Maier”, Buenos Aires, 2005.

El deterioro planetario no puede detenerse si no es mediante un fuerte replanteo civilizatorio que va más allá del capitalismo, porque tampoco el marxismo tradicional aportó soluciones, desde que nunca se planteó la cuestión y en los casos en que operó como ideología institucionalizada lo hizo con idéntica irresponsabilidad respecto de la naturaleza¹⁰⁸. Desde el punto de vista de la naturaleza como sujeto de derechos, ambos compartieron el mismo paradigma civilizatorio.

Si bien desde hace tiempo el deterioro planetario y en particular las alteraciones climáticas son problemas preocupantes para los científicos, los sectores hegemónicos más lúcidos sólo en tiempos recientes van dejando de considerar la cuestión como un discurso anticapitalista a favor de un *socialismo* (o *anarquismo*) *verde*, para pasar a ensayar una comprensión interdisciplinaria de la cuestión.

Si bien no puede objetarse esta preocupación y cabe celebrarla, no deja de encerrar cierto riesgo. En general los proyectos se enmarcan en la perspectiva de la seguridad nacional de las potencias. Los tres posibles escenarios respecto del calentamiento global (moderado, severo y catastrófico) son vistos, además de la óptica de

108 Al respecto, Fabio Giovannini, *L'ecomarxismo: le proposte di James O'Connor*, en "Le radici del verde", cit, págs. 101 y siguientes.

las consecuencias territoriales, desde la de los conflictos que plantearían al propio país¹⁰⁹.

Es correcto en principio que esto se haga e incluso sería muy oportuno que nos apresuremos en nuestra región a hacer lo mismo, involucrando en primer término a nuestras fuerzas armadas, únicas con capacidad para convertirse en los policías y bomberos de las posibles catástrofes climáticas.

Pero también es cierto que no podemos limitarnos a prever posibles hipótesis de catástrofe y ver qué ventajas o desventajas locales o nacionales puedan aportarnos los diferentes escenarios. Esta sería una visión miope y suicida, que pasaría por alto que la supervivencia humana depende de decisiones regionales y mundiales, porque los desequilibrios del planeta no conocen fronteras, aduanas ni nacionalidades.

Sería ingenuo ignorar que cualquier alteración grave tendría consecuencias geopolíticas y generaría nuevas hipótesis de conflictos, pero la especie humana no podrá evitar peores consecuencias si no comienza a operar tomando en serio el *principio de cooperación universal*, en sintonía con el curso de la vida planetaria.

109 Por ejemplo: Kart M. Campbell (Editor), *Climatic Cataclysm. The Foreign Policy and National Security Implications of Climate Change*, Brookings Institution Press, Washington D.C., 2008.

Dicho más claramente: es verdad que cualquier hipótesis de catástrofe plantea una cuestión de seguridad nacional –en el sano sentido de la expresión–, pero no se puede ignorar que por sobre esta seguridad se está jugando con la seguridad planetaria.

15. Consecuencias prácticas: casos y dudas, perspectivas

Puede objetarse –y de hecho se lo hará– que las disposiciones de las nuevas constituciones tendrán un carácter simbólico importante, quizá consecuencias teóricas, pero que carecerán de efectos prácticos diferenciales respecto del derecho ambiental constitucional de las últimas décadas. Sin embargo, creemos que esto no es verdad.

En principio –como vimos– la mera circunstancia de que cualquiera puede accionar en defensa de la naturaleza, válido de una suerte de acción popular, sin que sea menester invocar –y menos probar– la condición de damnificado, provocará que diferentes personas, según sus simpatías con los entes naturales no humanos, ejerzan acciones en su defensa.

El temor de Ferrater Mora acerca del reconocimiento de sujetos de derechos a la materia aparentemente inerte de las montañas y los ríos, se habría concretado. Habrá quien sin ser pescador defienda la subsistencia de los peces

de un río frente a la pretensión de construir represas que los extingan, quien pueda accionar en defensa de los pájaros amenazados por pesticidas, quien lo pueda hacer enfrentando la pesca o la caza industrial, en particular su práctica en tiempos de reproducción.

Pero no se agota la cuestión sólo con el reconocimiento de la capacidad de todo ser humano como defensor de la naturaleza, sino que el propio contenido del derecho sufre alteraciones importantes.

La naturaleza puede ser usada para vivir, pero no suntuariamente para lo que no es necesario. La infinita creación de necesidades artificiales que sostienen el crecimiento ilimitado del consumo estaría acotada por el criterio del *sumak kawsay*. Y lo más importante es que, al reconocerle a la naturaleza el carácter de sujeto de derechos, adquiere ésta la condición de *tercero agredido* cuando se la ataque ilegítimamente y, por ende, habilita el ejercicio de la legítima defensa en su favor (legítima defensa de terceros). Sentadas, colocación de obstáculos al avance de maquinarias de desmonte y –por lo menos– todos los medios de lucha no violenta, serán conductas lícitas en la medida en que sean defensivas de agresiones ilegítimas a la naturaleza.

En el ámbito del *derecho civil*, la propiedad de animales necesariamente sufrirá restricciones. Sus titulares incurrirán en un *abuso* ilícito cuando ofendan a la *Tierra* haciendo sufrir

sin razón a sus hijos no humanos, con lo cual por esta vía ingresan todos los planteamientos razonables de los *animalistas*.

También sufrirá limitaciones la propiedad fundiaria, cuando la conducta del propietario altere los finos procesos regulativos (quemazones, deforestación, pesticidas altamente tóxicos, etc.) o cuando con monocultivos perjudiquen la biodiversidad, pongan en peligro especies o agoten a la tierra.

En el plano de la propiedad intelectual será menester replantear el *patentamiento* de animales y plantas, porque éstos no pertenecen a ningún humano, sino a la naturaleza.

No pocos serán los conflictos que deban definir los jueces para precisar los límites del derecho de la naturaleza en cada caso concreto. ¿Tienen los ríos el derecho a conservar sus cauces naturales o pueden ser desviados? ¿Tienen las montañas el derecho a preservar sus laderas o pueden ser lesionadas con extracciones ilimitadas o rasuradas extinguiendo la vegetación natural? ¿Hasta qué límite se las puede horadar?

La *necesidad* –eterna Celestina de todas las matanzas y guerras– deberá evaluarse conforme a las condiciones humanas de supervivencia digna y al uso no abusivo respecto de todos los entes naturales, y no a la conveniencia de pura obtención de mayores réditos. La explotación artesanal pocas veces tendrá proble-

mas, pero la industrial será siempre un semillero de pleitos, donde se harán jugar valores encontrados.

Una nueva jurisprudencia deberá iniciarse, cuyas consecuencias prácticas son de momento difíciles de prever, pero lo cierto es que no responderá a los criterios que hasta el presente se vienen manejando.

La incorporación de la naturaleza al derecho constitucional en carácter de sujeto de derechos abre un nuevo capítulo en la historia del derecho, respecto del cual nuestra imaginación es pobre, porque nos movemos aún dentro del paradigma que niega derechos a todo lo no humano.

16. Gaia y la Pachamama: dos caminos que se encuentran

Gaia llega de Europa y la *Pachamama* es nuestra, pero esos son sólo *nombres de la Tierra*, en la que no sólo estamos, sino de la cual formamos parte. Se trata de un encuentro entre una cultura científica que se alarma y otra tradicional que ya conocía el peligro que hoy le vienen a anunciar y también su prevención e incluso su remedio. Es como si los *niños* de Hegel le dijese hoy al viejo sabio: *tonto, ya lo sabíamos antes que tú llegaras. Nos venciste por bruto, pero por bruto tampoco te diste cuenta de lo que hacías.*

Esa misma civilización –con toda su tecnología– está hoy vivamente alarmada y sus mentes más lúcidas advierten sobre la posibilidad de la *venganza de Gaia*. Y en esta *tierra de niños* vienen a coincidir con la sabiduría ancestral de los despreciados como *inferiores*. Y es en la región de las pretendidas *razas* que su soberbia le llevaba a subestimar como *inferiores* o *sin historia*, donde por vez primera se consagra en las constituciones la personalidad jurídica de la naturaleza, con la naturalidad que brinda una cosmovisión quizá anclada en el resabio inconsciente de la experiencia de miles de años de supervivencia, pero en cualquier caso central en su cultura.

Pero además, como la raíz ideológica de la cultura del *Buen Vivir* es por completo ajena al exabrupto cartesiano, puede fundar una ética entre todos los entes que formamos parte del planeta sin renunciar a la señalización dignificante del humano, resolviendo más *ingenuamente* –en el sentido de replantear las preguntas primeras– los interrogantes en que con frecuencia queda enredada la ética elaborada en los países centrales, sin desconocer que ésta nos brinda nuevos elementos de reelaboración y perfeccionamiento.

Se trata de una feliz coincidencia de centro y periferia del poder planetario que debe celebrarse, en la esperanza de que aún se produzca a tiempo. De lo contrario, el futuro del planeta será de los pulpos.

Democracia de la Tierra y los Derechos de la Naturaleza

Vandana Shiva

Científica, filósofa y escritora india. Activista en favor del ecofeminismo, recibió el Premio Nobel Alternativo en 1993. Trabaja por la agricultura ecológica, el estudio y mantenimiento de la biodiversidad, el compromiso de las mujeres con el movimiento ecologista y la regeneración del sentimiento democrático.

Conferencia ofrecida en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, Quito, el 26 de noviembre de 2010

Hay tantas conferencias que toman lugar en el mundo ahora, pero yo escogí hacer este largo viaje, realmente desde el otro lado del mundo, para estar con ustedes en este momento, aun cuando existen grandes presiones allá en mi país que necesitan de mi presencia en casa.

Hice este recorrido porque Ecuador ha plantado semillas que son importantes y relevantes no solamente para la gente de este país, sino para todo el planeta y el futuro de la gente de nuestro mundo. He realizado el viaje para honrar su Constitución, que es la primera Constitución que reconoce los Derechos de la Naturaleza. En un momento en que, alrededor del mundo, todo lo que existe debajo de la tierra está siendo extraído por corporaciones que

han sido redondeadas por tanto dinero-capital, creado a través del ficticio proceso de Wall Street, donde cada corporación minera –según leía el otro día– tiene 17.000 millones de dólares de beneficios con los cuales no saben qué hacer, así que deben invertir en más minas, en más y más extracción de minerales. Y, por supuesto, con toda esa cantidad de dinero, ustedes imaginarán que todas las restricciones e impedimentos legales se derriban por la fuerza del dinero.

Recordarán que hace unos meses atrás, quizá hace un mes, hubo casi por cinco días imágenes del lodo rojo vertido en Hungría. Nadie vincularía el lodo rojo con el aluminio de las puertas de este salón, pero es la parte final de la producción del aluminio. El aluminio está hecho con bauxita. Por cada tonelada de bauxita extraída de las minas, una tonelada de desechos es producida; 1.300 barriles de agua son usados, 30.000 kilovatios de energía son usados, pero todo esto es externalizado. Todo esto, en cada mina, está siendo tomado de debajo de la tierra y tornado hacia la superficie.

Por eso estuvimos felices, con el gran movimiento de resistencia contra la minería en la India que comenzó en 2006, en uno de los sitios más sagrados de la India llamado Niyamgiri, hogar de la tribu ancestral Dongria Kondh. *Niya*, significa “ley”. “*La Montaña que se levanta sobre la Ley Universal*” es el nombre en hindi para esta montaña. Los indígenas de la zona dijeron: “*si ustedes derriban esta montaña, des-*

truyen nuestro mundo”; porque todo está definido por esta montaña. Pero también tenían buenas razones científicas para oponerse a la minería, porque todos los arroyos y ríos que riegan el valle bajan de esta montaña, porque la bauxita es una muy buena fijadora de agua. Cada depósito de bauxita está junto a ríos y arroyos que salen de ella.

Existe una gran compañía con sede en India de nombre *Vedanta*, que justamente significa “el Fin de los Vedas”. Los Vedas representan el mayor grado de aprendizaje en India, pero detrás de los Vedas está el real conocimiento del mundo. Esta compañía, que básicamente está devastando los derechos de la gente y sus ecosistemas, ha escogido llamarse *Vedantas* porque todos los nombres tradicionales se asocian con corrupción, aceptación de sobornos de las compañías indias, etc. Ellos pensaron que podían sobornar a las cortes, que podían sobornar al Gobierno, y así lo hicieron, tenían protecciones en cada nivel del Estado.

Los indígenas de la zona fueron a la Corte Suprema, y –encontrarán esto muy familiar– un juez planteó, al aprobar este proyecto minero, que *“todas las tribus y gentes de la selva debían ser civilizadas, debían ser sacadas de las junglas. Y la única manera de hacerlo era hacer funcionar la mina para que existiese crecimiento económico.”*

Pero esta montaña alberga tanta biodiversidad, tantas condiciones para la reproduc-

ción de especies, que los indígenas celebraban en julio el Día de la Montaña. Y tenían semillas de más de 60 clases de mangos cultivados. Tenían piñas, naranjas, plantas medicinales, etc., y no necesitaban nada del mundo exterior, excepto sal; y a cambio de ella, tenían tanto para dar al resto del mundo.

Continuamos y persistimos apoyando con asesoramiento en el nivel científico y en la batalla jurídica. El Gobierno, eventualmente, tuvo que aceptar con vergüenza que había aprobado la construcción de esta mina. La compañía tuvo que retirarse de la zona donde había trazado sus planes de operación y se acordó que se dejaría intacta la montaña.

Y ésta es la segunda razón por la que he venido a Ecuador en esta larga travesía. Para honrar la iniciativa que ustedes han tomado al dejar el crudo debajo del suelo en la selva amazónica. Y quiero decir que esto es tan importante, porque lo que hace Ecuador al dejar el crudo en tierra o lo que hemos hecho en India al dejar la bauxita en la montaña, o lo que logramos en 1998, en una de mis tempranas luchas contra la minería a cielo abierto, apunta a demostrar que dejar los minerales en las montañas o el crudo en el suelo es la manera de crear condiciones para que una economía mucho más amplia que la economía extractiva, se afirme y desenvuelva. La única razón por la que la extracción petrolera, minera y todas las actividades destructivas

que contaminan y destruyen la vida, sea definida como necesaria, es debido a una tramposa manera de presentar la relación costo–beneficio. Los costos siempre están ocultos y los beneficios siempre se encuentran exagerados. Además, los beneficios que, en realidad van a parar a las corporaciones petroleras o mineras, siempre se presentan como si la pobre tribu de repente se hubiese vuelto millonaria. Nunca dicen a dónde está yendo el dinero. Nunca les dirán que, en este momento, los *commodities*, que incluyen minerales y comidas –han convertido a la comida en *commodities*– es donde la mayoría del dinero hambriento de inversiones está yendo. Tras el colapso de Wall Street en el 2008, durante la crisis de las hipotecas *subprimes*, la mayoría de inversiones se dirige ahora a la economía real, pero en su fase destructiva; es una economía destructiva de la economía de la vida.

Si ustedes miran los sesenta billones de dólares que se dieron a los bancos, se darán cuenta de que, cuando se trata de los ricos, los gobiernos tienen el dinero para gastar. Desafortunadamente, siempre tiene el dinero para gastarlo en las cosas equivocadas; tienen dinero para gastarlo en bombas, en aviones de combate. Tienen el dinero para gastar en subvencionar a las grandes corporaciones e instituciones financieras, pero cuando se trata de asegurarse que el campesino reciba por sus productos un precio correcto, de que los niños tengan cober-

tura de salud, de que todos puedan tener alimentos, entonces, de repente, están cortos de dinero. De pronto se han vuelto pobres. Y esta esquizofrenia de poseer riqueza ilimitada cuando se trata de ayudar a los ricos y tornarse miserables cuando se trata de ayudar a los pobres, es la fuente del error cuando definimos la economía.

La economía ya no es más *eco-nomía*; la palabra economía tiene la misma raíz lingüística que la palabra ecología. Ambas comparten su raíz en la palabra *Oikos*, que significa hogar. El hogar al que nos referimos es este planeta. *Ecología* es la ciencia de esta casa; la economía supuestamente debería ser la administración del manejo de este hogar. Mientras esto estuvo en manos de las comunidades locales, mientras estuvo en manos de sociedades democráticas, manejamos bien el hogar. No matamos a nuestros ríos, no talamos o destruimos nuestras selvas, no extrajimos hasta el último pedazo de mineral; no creamos hambre a través de un sistema alimentario que constantemente está clamando haber terminado con el hambre y la pobreza.

Hoy la economía es un elemento tan distante a cualquier noción de hogar y pertenencia. *Oikos* es un concepto vacío, vacío de hogar. Ya no se refiere al hogar-planeta, ni a la administración del hogar-familia de las economías domésticas.

La globalización corporativa ha sido impulsada en las últimas dos décadas a través de dos instrumentos: el primer instrumento, hasta hace poco especialmente aplicado solamente en países del Sur –estoy segura que en Ecuador lo tuvieron, así como lo tuvimos en India– fue el *ajuste estructural*. Por supuesto, ahora el *ajuste estructural* está a las puertas en Islandia, Grecia y Portugal; es decir, el FMI ya no solo impone medidas de ajuste en el Tercer Mundo, ahora se ha vuelto un sistema global para hacer pagar a los pueblos y a la gente los errores generados por la codicia y la deshonestidad de las entidades financieras.

Saben, en India tenemos este documento que es el pagaré, que dice “*prometo pagar el préstamo*”, porque eso básicamente es lo que el dinero es: una promesa; una promesa que dice te daré diez centavos con diez rupias. Hoy, ha sido convertido en la medida de la riqueza, la propiedad y el poder. Pero, ¿qué son 300.000 millones sino dinero ficticio recorriendo el mundo? Ahora las finanzas son 70 veces más grandes que la economía de bienes y servicios. Entonces, cuando se tiene unas finanzas que son 70 veces más que el sector real de la economía, esas finanzas van a querer controlar toda la economía. Este dinero hambriento, como lo llamo, está tan desesperadamente hambriento, que quiere la última gota de agua, la última biomasa, el último pedazo de alimento, etc., y lo quiere tomar en contra de los derechos de la

naturaleza y de los derechos de la gente. Los derechos de la gente han sido incorporados en la mayoría de nuestras Constituciones.

En India tenemos un poderoso artículo, el N°. 21, en donde se establece que el Estado “tiene la obligación de proteger la vida”. Este es el artículo en el que he basado cada proceso judicial ambiental, y hemos ganado cada uno de ellos, desde la minería de canteras, hasta la agricultura industrial contra la campesina, etc. El “deber del Estado de proteger la vida” significa que hay límites para las actividades comerciales que amenazan la vida.

En el primer caso que ganamos en la Suprema Corte de la India tuvimos un maravilloso juez, que sentenció que cuando el comercio amenaza la vida, el comercio debe ser detenido, porque la vida debe continuar. Pero ahora, gracias al segundo instrumento de la globalización económica –al que llamo *globalización corporativa*– tenemos una perversión de este principio. Esta perversión es la Organización Mundial del Comercio (OMC) y los nuevos Tratados de Libre Comercio que se imponen a los países, desde que detuvimos exitosamente a la OMC en Seattle. Un pequeño puñado de nosotros sentimos que era tiempo de que los asuntos del libre comercio sean tratados por la esfera pública. Esto no era “libre comercio”, sino comercio forzoso; esto no era sobre el bienestar de la gente o de los pueblos, sino sobre el bienestar de las corporaciones.

Recuerdo haber debatido con la gente de la OMC en una discusión en Washington, y ellos sostenían que el libre comercio trataba sobre la democracia, sobre el derecho de la gente de elegir y comprar lo que quieren, cuando lo quieran y elegir el país de donde lo quieren. Yo tuve que contestarles que este modelo confisca la libertad de los ciudadanos al producir cosas que la gente podría proveerse por sus propios medios para manejar sus vidas y así evitar convertirse en *consumistas*. El *consumismo* es lo opuesto a la libertad. La palabra *consumo* viene de la edad media, para referirse a las personas que morían de tuberculosis, para graficar el modo en el que morían *consumidos* por la enfermedad. Pero ahora la palabra *consumo* supuestamente define nuestros más altos estándares de vida. Nuestras economías se destruyen en el nombre del consumo y el derecho de cada uno a comprar lo que quiere, pero el hecho es que no todos podemos ser consumidores.

Lo que tenemos es una situación desquiciada en la que un gran país como China parece ser el único productor para el mundo. Este país ingresó a la OMC en el año mismo de la masacre de Tianamén con la aprobación de los EEUU, porque las corporaciones querían trasladar sus fábricas allá para reducir los costos con mano de obra barata y maximizar los beneficios de este modo, así como se mudaron a la India para abaratar los costos del *software*. ¿Pero quiénes han hecho todo este dinero? ¡Cuarenta bi-

llones de dólares como ganancias anuales adicionales extraordinarias para IBM y la industria del *software*!, esto es lo que llaman *outsourcing*; sacar las industrias de su base nacional. Pero la mayor operación de *outsourcing* ha sido trasladar la contaminación y las industrias extractivas para que actúen con mayor intensidad en los países del Sur.

Finalmente, tienes un sistema que piensa que el crecimiento sin fin y el consumismo ilimitado pueden seguir adelante sin tomar en cuenta los límites ecológicos del planeta ni los límites económicos de la gente. Pero si la gente está desempleada ¿cómo van a ser consumidores? Solo miren el dato, en Estados Unidos las deudas acumuladas por hipotecas vencidas ascienden a cerca de treinta billones de dólares.

La gente está comprando más y más todos los productos defectuosos de China y lo hace cada vez porque las cosas se estropean bastante rápido. Si en una aldea tú haces tus propios zapatos de cuero, te duraran por 5 o 10 años, haces un buen chal –yo todavía uso el chal y el sari que me tejió mi madre– y te durará un buen trecho de tu vida, compras un producto que imita una gran marca en China y al segundo día, mágicamente, se ha desintegrado (risas). Entonces, hay muchas y muchas ventas para hacer, porque el mismo producto se venderá 500 veces debido a su rápido desgaste; y así, usted compra muchas veces en el más claro

anonimato, porque no importa de dónde venga el producto.

Ésta es otra marca de la globalización: borra la fuente en donde se produce, la torna anónima. Le dicen que no importa de dónde venga el producto, usted no tiene por qué saber esto. Por ello, se vuelve posible mezclar melanina con comida de bebé. ¿Recuerdan este caso? ¿Aquellos diez niños que murieron y el pobre padre de familia que inició la lucha para evitar que más niños fueran alimentados con la comida envenenada que los mató? ¡Bueno, eso pasó en China y ese hombre está en la cárcel ahora! ¡Y esto es la muerte misma de la democracia! Cuando puedes ser asesinado y decides defender tu derecho a la vida, si lo haces, terminas en la cárcel. Después de Seattle, el jefe de la reunión de la OMC, dijo que la OMC es la Constitución del Mundo. ¿Quién escribió la Constitución del Mundo? Monsanto, porque ellos escribieron la parte sobre los derechos de propiedad intelectual forzando a que sea necesario firmar tratados adicionales sobre este tema.

Siempre ha habido comercio, pero todo estaba basado en decisiones soberanas de los gobiernos respecto de lo que se debía intercambiar. Era comercio basado en soberanía. El nuevo comercio resta importancia a la soberanía. Los nuevos tratados que han sido incorporados a la OMC, que no estuvieron antes en el

Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT por sus siglas en inglés), son los tratados de propiedad intelectual que proclaman que las semillas son propiedad de Monsanto, porque la semilla es su creación. Ahora Monsanto está tomando el papel de Dios: “Hemos inventado la vida en la tierra, deben pagarnos regalías”. ¿En qué se traduce el pago de las regalías en lo referente a las semillas? Hemos aprendido una muy amarga lección. Antes era imposible para una compañía proclamarse inventores de la vida, porque una especie tiene su integridad, la vida tiene su integridad, su complejidad, etc. Si te molestas en poner un gen tóxico en una semilla y preparas un organismo genéticamente modificado (OGM), no será este gen el que defina la reproducción de la próxima generación de semillas, sino la cadena original de la semilla en la que insertaste el gen tóxico. Así que la vida, en sí misma, no puede ser “ingeniada”, no es sujeto de la ingeniería. La introducción de un gen no es “ingeniería” de la vida.

Por ello empezamos Navdanya, para decir que esto es improcedente y que, además, una patente sobre una semilla quiere decir que un campesino no puede guardar semillas. Los representantes de Monsanto fueron inmediatamente a la OMC cuando ésta fue formada en 1995 y declararon haber logrado algo sin precedente en la industria de la agricultura y tenemos un problema con ello, insisto: los agricultores

guardan las semillas. Los representantes de Monsanto ofrecieron la solución, convertir en un delito al almacenamiento tradicional de semillas de los agricultores. Los derechos de propiedad intelectual fueron la criminalización de los derechos de guardar e intercambiar semillas.

Para mí, esto constituye una clara violación a los derechos de la naturaleza y los derechos de los agricultores. Empezamos Navdanya, que significa nueve semillas y al tiempo significa “el nuevo regalo”. El nombre de las nueve semillas lo aprendí de un agricultor indígena. Estaba haciendo selección de semillas y no estaba segura de que el concepto que circulaba en esa época, *recursos genéticos*, fuese el apropiado para nuestro trabajo. En 1987 no existía aún el concepto de *biodiversidad*. La *biodiversidad* se empleó a partir de la Conferencia Mundial sobre Diversidad Biológica, que conceptualizó la biodiversidad como la diversidad de formas de vida. En ese momento, solamente teníamos el concepto de recursos genéticos. Pero en cualquier otra lengua, este concepto se traduce como *átomos de la planta*. Y si vas con un agricultor y le dices “guarda los átomos de la planta”, el agricultor diría ¿pero qué son los átomos? Y luego tendrías que desarrollar toda esta larga discusión sobre el ADN y los genes que, de todas maneras, es incorrecta porque la vida no se reduce a los genes. La vida es mucho más.

Estábamos haciendo una investigación sobre recolección de semillas en un área y

encontramos a un agricultor con nueve tipos de cultivos. Debido a mi oposición a los monocultivos, cada vez que veo a un agricultor con más de un cultivo, lo celebro (risas).

Le dije: tiene nueve cultivos, ¡qué bien!, el agricultor se volteó casualmente y me dijo: *Sí, Navdanya...* Le dije, me contestas como si fuese algo muy significativo, ¿lo es? Él me contestó: *¿No sabe usted nada?* En ese momento entendí que puedes tener un PHD y en realidad no saber mucho.

Yo no sabía que las nueve semillas recreaban los nueve planteas del sistema solar y que representaban el balance de la nutrición en nuestros cuerpos. Es una cosmología sobre la armonía ecológica de la vida, sobre la armonía nutritiva en nuestros cuerpos. Y ahí, me dije a mí misma: ¡Claro! Ésta es la palabra, porque las personas que están en *Navdanya* pueden enseñarnos sobre las maneras de recreación de la vida. *Nia* significa nuevo y *Nav* también significa “regalo”, y este es el nuevo regalo para la humanidad: la idea de que compartir no es un crimen, que los bienes comunes son vitales para nuestra sobrevivencia. Desde que empezamos este trabajo en 1987, declaramos todos los años que todos nuestros miembros –no se necesita dinero para ser miembro, solo firmar un compromiso– estamos comprometidos con la protección de la vida, la protección de la agrobiodiversidad; hemos recibido estas semillas de nuestros ancestros, que las han compartido y

almacenado, y es nuestro deber seguir almacenando y compartiendo las semillas, por lo que no obedeceré ninguna ley que declare ilegal el cumplimiento de mi tarea por el futuro de la tierra y de nuestras comunidades.

Este juramento significa la búsqueda de la verdad, y la verdad de la vida en la tierra es que la vida en la tierra es íntegra, no salió del laboratorio de Monsanto. Entró al laboratorio de Monsanto y ellos pueden haberla mutilado, torturado, etc., pero no se creó en el laboratorio de Monsanto. Por tanto, guardar las semillas y mantenerlas libres de patentes es un elemento vital para la democracia de la tierra.

Otro tratado, otra columna de la globalización es el acuerdo agrícola sobre la tierra. Este acuerdo fue escrito por el vicepresidente de CARGILL, que es la corporación más grande del mundo en el comercio de granos. Se convirtió en diputado para poder integrar la delegación estadounidense sobre agricultura, y así escribió el acuerdo sobre agricultura.

Dudo que ustedes lo hayan leído, es un documento terriblemente aburrido. No tiene nada que ver con la tierra, no menciona a los alimentos, no menciona a los agricultores. ¿Me imagino que la agricultura tiene algo que ver con esto no? (risas). Menciona impuestos de mercado, exportaciones competitivas y subvenciones domésticas. Todo esto se traduce en una

sola cosa: ¿Por qué sus agricultores no han entrado al sistema de mercado?

Porque entre las semillas de Monsanto y los contenedores de Cargill, existe una sociedad. Cargill lleva y comercia las semillas que le pertenecen a Monsanto. Alrededor del mundo, todas las semillas que Cargill comercia fuera de los EEUU, le pertenecen a Monsanto. Y Monsanto, por supuesto, procura comprar todas las compañías de semillas, pero, desde luego, no pueden. Ellos poseen el 95% de las semillas genéticamente modificadas que se comercian en el mundo, pero también poseen una buena parte de las semillas no modificadas genéticamente. Están comprando aquellas compañías que producen semillas orgánicas para cerrar las divisiones de producción orgánicas de estas compañías. No quieren, bajo ninguna circunstancia, estas divisiones, por ello, constantemente impulsan leyes que declaran ilegales los bancos de semillas, a fin de que todas las semillas sean patentadas.

En India introdujeron el algodón genéticamente modificado de manera ilegal.

Pero estaban tan confiados sobre su dominio en el mundo que pensaban que en un año estarían vendiendo el algodón genéticamente modificado de manera legal. Yo conozco mis leyes, sé que se deben hacer una serie de experimentos e investigaciones para aprobar una semilla genéticamente modificada, tenemos

una Ley de Semillas que requiere varios procesos de experimentación previa, pero ellos pensaban que introducirían en la India los cultivos genéticamente modificados tal como lo hicieron en EEUU, sin obedecer ninguna ley o como lo han hecho en otras partes del mundo. Demandamos en la Suprema Corte y fueron forzados a pasar por todos los procedimientos legales y científicos para su aprobación.

Solamente llevaron dos clases de semillas para experimentar, dos clases de semillas de papas. Hay cientos de variedades, cada una con una cualidad diferente... Fíjense la inteligencia y brillantez que corre por sus mentes. Recuerdo que fuimos una vez a una granja fuera de India para ver un experimento. Todos los años salen con la misma cosa, con que han creado un nuevo producto, una nueva calidad que siempre termina siendo una farsa. Decían haber incrementado la proteína en una papa, al poner genes de amaranto en ella. Por supuesto, el amaranto es muy proteico, es casi 40% de proteína. El problema con estas papas es que sólo pudieron incrementar un pequeño porcentaje de proteína adicional y no sabían a papa. Estoy segura de que las papas en India tienen un alto nivel de proteína porque no “importan” la proteína de fuera, no la crean en laboratorio, y saben a papas. Pero una vez que vuelves un alimento en *commodity*, ya no importan sus propiedades o para qué será usado. Si yo cultivo alimentos para comer, debo saber cómo se debe

ver, cuál es su sabor, sé que esta clase de papa debe ser cocinada de esta manera, sé cómo deber ser preparado este arroz; una clase de arroz será buena para el estofado, otro será bueno para el arroz relleno, otro será bueno para los niños, otro será bueno para los ancianos, etc. Tenemos todo ese saber gracias a la diversidad. Pero cuando un alimento ha sido transformado en un *commodity*, no importa. Irá a la industria del almidón. En Europa, a lo largo de un juicio contra una papa modificada genéticamente, se ha fallado a favor de esta papa bajo el argumento de que no será utilizada para consumo humano sino como fuente de almidón. Así han tratado de aprobarla, diciendo que una papa no es para comer. ¿Para qué cultivas una papa si no es para comer? ¿acaso harán marcos para ventanas con las papas?, ¿de qué hablan?

Tomen el ejemplo de la soya, un cultivo que se usaba para comer y de repente existe un movimiento mundial para impedir la producción de la soya. No porque sea malo producir soya, sino que los acres de tierra que han incrementado los cultivos de soya en Argentina, Brasil, EEUU, serán transformados en combustible para autos, para torturar al material de la soya y fabricar pienso. ¡Pero las vacas no quieren soya, lo que quieren es pasto! Su estómago está diseñado para procesar el pasto, son herbívoras; ahora no, de repente proclaman: ¡las vacas no comen pasto!

¡En EEUU la situación es una locura! El 70% de los cultivos va para el balanceado del alimento de las vacas, el 30% va para los agrocombustibles, ¿y todavía se piensan a sí mismos como el país *súper* abastecedor de alimentos? ¡Ya no hay alimentos para abastecer a la gente después de la ganadería y el combustible! Este tipo de producción está creando falsa escasez. La primera falsa escasez es la de la biodiversidad. En la India, el algodón BT ha destruido 1.500 variedades de algodón que solíamos sembrar. El precio del algodón ha subido de cinco y siete rupias, a 3.200 el kilogramo, de estos cada 2.400 rupias son derechos de royalties (regalías) pagadas a Monsanto, eso significa 200 millones de dólares anuales que le llegan a Monsanto por estar sentados allá en su oficina de San Louis. Han quebrado a las compañías de India y las han comprado, controlan la industria del algodón y han reemplazado a los señores de la tierra (terratenientes), convirtiéndose ahora en los señores dueños de la vida.

Los campesinos indios se pasaban la vida trabajando para los señores de la tierra, mientras los señores de la tierra solían contemplarlos sentados. En la misma medida ahora tenemos señores de la vida, que ahora se sientan a mirar cómo sus ganancias por propiedad intelectual se incrementan, mientras los campesinos se quiebran el lomo para poder pagar estas constantes tarifas que imponen las regalías y que alimentan a las corporaciones. Además, como

estas semillas han traído nuevos insectos y enfermedades desconocidas, compañías como Monsanto han aparecido ahora con una nueva generación de pesticidas y venenos más potentes como el Round Up y BT2. De hecho, ellos tienen ahora un paquete que se llama el “paquete inteligente” o el “paquete g” para los organismos genéticamente modificados. Y no puedo evitar recordar una cita de Einstein que sostiene que “una señal de demencia es continuar haciendo lo mismo una y otra vez esperando un resultado distinto”.

Monsanto ha puesto genes tóxicos que han fallado en su intención de controlar las enfermedades, y esperan que doblando la carga tóxica de los genes logren milagrosos resultados. Eso es demencial. Tan demencial como los inversores que apostaban en EEUU por el “riesgo” de los compradores de hipotecas. Recuerdo que veían acercarse las fechas límites de pago de las hipotecas y se realizaban acciones jurídicas para cobrar las hipotecas que no se podían pagar, y cuando los pagos de las hipotecas de riesgo fallaron, dijeron ¡*hagámoslo de nuevo!* Las volvieron a comprar cuadruplicando su valor y ahí es cuando la economía colapsó.

Entonces, algo no funciona, hagámoslo de nuevo y hagámoslo más intensamente. Esta es una clara señal de locura y estamos viviendo un orden económico completamente demencial.

Los pobladores ancestrales siempre lo supieron, los campesinos que han pagado enormes sacrificios lo supieron; 200.000 campesinos indios cayeron en severas deudas, tanto que muchos, incluso, optaron por el suicidio, éstas son las estadísticas oficiales en India y todo comenzó con la globalización.

Otro tratado similar es el Acuerdo General de Servicios y Comercio. Según este acuerdo, todo lo que existe bajo el sol es un servicio. El agua es un “servicio”, por ejemplo. Y todos los seres de la tierra son “proveedores de servicios”. Pero hay algo extraño en este tratado porque, si miran el sector de las semillas, cinco grandes corporaciones controlan este sector; si miran el comercio del sector alimentario cuatro grandes compañías controlan su comercio; si miramos la privatización del agua, cinco compañías controlan su privatización. Alrededor del mundo, la gente y los pueblos están diciendo, la comida no es un *commodity*, el agua no es un *commodity*, y la gente está luchando. Bolivia, fue capaz de expulsar a la Bechtel y al Banco Mundial, y generar todos los importantes cambios políticos que han permitido ahora a los gobiernos tomar la iniciativa, como en Ecuador, a escribir los derechos de la naturaleza y convertirlos en una obligación legal, no los derechos de los inversores, no los derechos de las industrias contaminantes, sino los derechos de la madre tierra.

En el caso de los alimentos, la conversión de la comida en *commodities* no solamente ha

empeorado su calidad... Por cierto, debo decirles honestamente que no puedo comer en EEUU. Me compro un pastelillo y me sabe amargo, porque mi lengua está todavía acostumbrada a los endulzantes naturales. Y cuando se habla de las terribles consecuencias de la industria alimenticia en EEUU, lo puedo comprobar por mí misma.

Lo sé, no sabe a comida. Ni siquiera puedo lograr terminar un huevo, en serio, no puedo, porque todo tiene muchos preservantes y extraños sabores que no vienen de la comida.

Recuerdo que llevé un grupo de mujeres a un Festival Cultural de la UNESCO en España y tuve el cuidado de pedirles que lleven algunas de las semillas que hemos preservado para que se muestren en el festival. Las semillas de mango son una comida que nosotros llamamos, “la comida olvidada” porque son alimentos que solíamos utilizar para comer pero que ya hemos perdido la costumbre de hacerlo; y al tercer día, las mujeres que habían venido conmigo se me acercaron y me preguntaron ¿podemos tomar estos paquetes de semillas para comer?, les pregunté: ¿Por qué, acaso no les han dado comida?

Y me contestaron: No, no podemos comer aquí, ¡Es *abuction!* (en hindi). ¿Qué significa *abuction*? Es algo tan desagradable, tan despreciable, tan desecho que no se puede comer.

Entonces, tienes que se ha degradado la comida, se ha degradado el suelo, 70% del agua utilizada en el mundo es para la industria y la agricultura industrial que destruye los ecosistemas. Se ha destruido, a través de este modelo alimentario, 8.500 especies de plantas que se utilizaban en India. Hoy, con el sistema de comercio globalizado, solo ocho son comercializadas globalmente y de ellas cuatro se siembran en el suelo de la India, y por supuesto, las cuatro tienen patentes: maíz, sorgo, soya y algodón. Eso es todo. ¿Pueden imaginar la pobreza de nuestros ecosistemas?

Pero hay otra pobreza, mi libro titulado “Tierra y No Petróleo”, muestra que el 40% de todos los impactos de los gases de efecto invernadero pueden ser atribuidos a la industria globalizada de alimentos. Este sistema, también está haciendo que la producción de alimentos sea más vulnerable, en la medida en que la temperatura se incrementa, los glaciares se derriten, el agua desaparece. Las represas se intensifican y causan más y más inundaciones.

Nuestro trabajo en Navdanya, que está por cumplir dos décadas y media, muy cuidadosamente nos ha permitido medir que las granjas que cultivan y crecen en medio de biodiversidad, que producen alimentos orgánicos en pequeña escala, en un determinado momento se transforman en abastecedoras de alimentos, es decir se convierten en las granjas que uti-

lizan monocultivos y agroquímicos, quebrando el anterior patrón de cultivos. Entonces, la idea de que debemos industrializar la agricultura sacando a nuestros agricultores tradicionales fuera de sus tierras, es una idea extremadamente distorsionada. Esta es la idea que se ha convertido en una Ley de la Tierra en India, es además la idea que está sirviendo de modelo para la Ley de la Tierra en África. El Presidente Obama vino a la India recientemente y solo habló de dos cosas; la primera fue vender aviones de combate para Boeing, justificándolo al decir: “quiero crear 15.000 puestos de trabajo para los estadounidenses”. Algo está mal, si la mayor superpotencia del mundo, tiene que mendigar empleos al otro lado del mundo. Algo está terriblemente mal con la economía. La otra cosa que el Presidente Obama dijo es que quería que India se sume a las iniciativas de EEUU para introducir los organismos genéticamente modificados y la agricultura industrial en África, puesto que “éste es el futuro de la seguridad alimentaria”.

Entonces, yo le escribí una carta para decirle: no, el futuro de la seguridad alimentaria está en el patio de su jardín con los cultivos orgánicos de Michelle Obama. Si es suficientemente bueno para usted, entonces es suficientemente bueno para el mundo.

Así que cualquier seguridad de la que se trate en este mundo, la seguridad de la biodiver-

sidad, la alimentaria, de la supervivencia o cualquier otra que se pretenda, tiene en los ecosistemas protegidos por la diversidad y la naturaleza y que trabajan con estos, los mejores elementos para la seguridad. Porque estos ecosistemas funcionan mejor para y con la gente también.

Es por ello que el tema de los derechos de la naturaleza se vuelve tan interesante en nuestros tiempos. Porque el mundo ha atravesado 500 años de colonialismo, otros 50 años de neocolonialismo que lo hemos llamado “desarrollo” y otros 10 o 20 años de *colonialismo recargado* que llamamos globalización. Todo este mundo empieza a despertar de este mito que advierte que “si protegemos la naturaleza la gente tendrá cada vez menos”, y solo a través de la explotación y destrucción de la naturaleza podemos proveer más a los seres humanos; y por ello, debemos destruir, pedazo a pedazo, el mundo, debemos destruir cada bosque, cada selva, para poder tener *crecimiento*. Creo que estamos en un momento en donde este mito ha colapsado. No es capaz de proveer bienestar humano a ningún nivel. Así que, incluso para proveer bienestar a los humanos ahora debemos cambiar el modo y encontrar una nueva manera, y esa nueva manera es poner a los derechos de la naturaleza en primer término. Sobre la base de esos derechos de la naturaleza y la protección de la naturaleza, será posible que tengamos más agua limpia. Si nuestros ríos están protegidos tendremos más agua para nosotros.

Las mujeres eliminarían el hambre en el mundo en el mismo periodo en el que las mineras claman que erradicarán el hambre en una aldea mediante la extracción de oro.

Las mujeres erradican de hecho el hambre, al proteger la biodiversidad, apoyar las pequeñas granjas, defender los sistemas de comida local, y solamente intercambiar (comerciar) aquello que no podemos sembrar en nuestros suelos.

Ecuador y la India son parte de esta tan privilegiada situación donde hay tanto que podemos cultivar que otros países no pueden. Así que podemos satisfacer nuestras necesidades de alimentos e incluso exportar. India tiene especias, ustedes tienen amaranto, papas, quinua, etc.

¡Ese es el futuro! Proteger los derechos de la tierra, también nos protegemos nosotros. La idea de que los derechos humanos son opuestos a los derechos de la tierra es ecológicamente falsa, filosóficamente falsa, y es otro mito creado por esa antigua modernidad que pensaba que la naturaleza estaba muerta, la gente era estúpida y solamente las corporaciones podían crear riqueza. La naturaleza nos da riqueza, la gente maneja esa riqueza al co-crear con la naturaleza, y esto es cada vez más fácil de apreciar en cualquier población a lo largo del mundo.

La particular visión de los derechos de la naturaleza que han recogido ustedes en su Constitución, reconoce que hay algo superior al *crecimiento económico*. Lo llaman *sumak kawsay*. En India tenemos un muy antiguo y ancestral concepto sobre ser la familia de la tierra; pero no somos la única familia que vive en este planeta, *somos una comunidad de la tierra*, y debemos de vivir de tal forma que no desplacemos el espacio ecológico de ningún otro ser – que no se reduce solo al ser humano, sino a cualquier especie viva–. Este pensamiento supone un punto de partida bastante diferente al del *crecimiento económico*. El paradigma del crecimiento económico dice explota rápido, convierte a la naturaleza en dinero y tienes una solución mágica, pero como los nativos americanos dijeron, “solo cuando hayas matado el último pez y cortado el último árbol te darás cuenta de que no puedes comer el dinero”

El hecho de que los derechos de las personas y los derechos de la naturaleza fluyen en la misma dirección es parte del nuevo potencial de los derechos de la naturaleza en la Constitución Ecuatoriana.

Nada de esto estaba pasando cuando escribí “La Democracia de la Tierra”. Escribí el libro, porque estaba harta de los globalifílicos que decían que “los anti-globalizadores solamente saben a qué se oponen, pero no saben a favor de qué están”. Y mi respuesta permanente

fue: estamos en contra de su avaricia, en contra de su explotación, estamos en contra de la injusticia que están perpetrando, porque sabemos a favor de qué estamos.

Estamos a favor de la sustentabilidad, estamos a favor justicia y a favor de la paz. Y ese fue el debate contra el crecimiento que recoge “La Democracia de la Tierra”. Si escribí ese este libro ahora creo que lo elaboraría con mucha mayor riqueza, incluyendo cosas como la Constitución ecuatoriana.

Pero este cambio tan singular está pasando en todas partes. Cuando ustedes ven la misma fotografía de AP (Associated Press) en cada periódico del mundo podemos darnos cuenta de que la información es programada, porque normalmente, diferentes medios deberían tener diferentes fotografías. Debería haber foto-diversidad. Pero cuando las cosas pasan espontáneamente en diferentes partes del mundo, puedes estar seguro que hay una gran corriente de cambio, que está creando verdaderas placas tectónicas en la consciencia de la gente. Y esa es la clase de placas tectónicas que están tomando lugar en un país como Ecuador, capaz de incluir los derechos de la naturaleza cuando escriben la Constitución. O el Reino de Bután, cuyo Primer Ministro me ha alentado a ayudarlos porque quieren volver su producción orgánica al 100%. En la actualidad su producción es 70% orgánica pero quieren llegar al 100%. Algunos años atrás

me enviaron una carta contándome que no medirían más el Producto Interno Bruto (PIB) porque es una falsa manera de medir cómo se va desempeñando el Reino. Plantearon medir la Felicidad Interna Bruta, y de hecho lo hicieron con 72 indicadores. La última vez que estuve en Bután, el Gabinete debatía si deberían unirse o no a la OMC. Revisaron sus 72 indicadores y se dieron cuenta que la gente estaría descontenta con las consecuencias de adoptar las reglas para entrada a la OMC; entonces decidieron no entrar y así preservar su Felicidad Nacional.

La felicidad, por supuesto, puede parecer un término vacío, pero la felicidad supone riqueza, la riqueza incluye la riqueza material, pero también incluye la espiritual y cultural.

Ellos tienen cuatro pilares de sus índices de felicidad, que creo deberíamos tener en cuenta para profundizar sobre los derechos de la naturaleza en nuestras constituciones: 1) Armonía con la naturaleza 2) Dignidad y orgullo de la cultura local 3) Respeto a los ancianos y, 4) un Desarrollo Sostenible que respete todo lo anterior.

Estos cambios no son triviales. Cuando miran a su alrededor y miran la organización del mundo, tienen por una parte, unas pocas corporaciones que pueden, literalmente, controlar todo el planeta, todos sus recursos, tratando de controlar todos los gobiernos y convertirlos en Estados favorables a las corporacio-

nes –por tanto, destruyendo la democracia– y utilizando los recursos no renovables como si fuesen a durar para siempre. El petróleo en el Medio Oriente, por ejemplo.

Por otra parte, ustedes tienen 300 millones de especies a quienes podemos escuchar si queremos escuchar. Los pueblos indígenas lo hacen. Sé de tribus en India que lo saben exactamente; ellos dicen, “no, los venados no nos han dado su permiso para cazar”. Ellos piden permiso antes de cazar. Pescadores que pueden ver a varias millas de distancia en el océano cuantos cardúmenes de peces están cerca, qué otras especies están con ellos, dónde debería instalarse la red para atraerlos. Esta clase de inteligencia con la naturaleza está ahí, esperando ser aprendida. Esperando ser enseñada.

Seis mil millones de personas de las cuales, diría yo, la mitad está extremadamente vitalizada hacia los derechos de la naturaleza y otros están empezando a volverse sensibles a ello.

Luego tienes a la sociedad del consumo, del *úsalo y tíralo*, con sus grupos de privilegio diciéndole a más y más gente que no los necesitan. Incluso tienen una palabra para ellos, los llaman “personas redundantes”. ¿Cómo puede alguna persona, algún ser humano ser “redundante”? Los llaman “desechables”.

Solían decirnos que hemos sido lo suficientemente inteligentes como para crear el Estado de Bienestar y la seguridad social, pero esto ha sido desmantelado, ahí donde alguna vez existió; entonces todos seremos dejados de lado sin ninguna forma realista de seguridad social, así que tenemos que crear nuestra propia forma de seguridad, ¿de dónde crearemos estas forma de seguridad? Ahí es cuando los derechos de la naturaleza toman su lugar. La seguridad vendrá de nuestro respeto a la naturaleza y emergerá de la naturaleza en la medida en que encontremos formas colectivas de auto-sostenimiento.

Auto-sostenimiento colectivo, significa que construimos comunidad, que donde tenemos comunidad hay que defenderla, y donde la hemos perdido hay que recrearla. De la misma manera, cada espacio y aspecto del mundo que las grandes corporaciones desearían privatizar, lo defendemos ferozmente como nuestros bienes comunes; el agua es un bien común, las semillas son un bien común, los bosques y selvas son bienes comunes; el mar es un bien común, el aire es un bien común.

Porque, en definitiva, el asunto es que todos los bienes comunes son parte de la atmósfera que, desde luego, es un bien común que nos pertenece a todos y todos tenemos el derecho a compartirla, y no el derecho de los contaminadores, de primero contaminarla y repartirse

ahora toda la atmósfera a través de los mercados de carbono.

El sistema dominante que está extendiendo su vida a través de las subvenciones de los gobiernos, es como un paciente en terapia intensiva, pero el oxígeno se le está acabando.

Seis mil millones se les han pagado para salvar a los bancos, ya no hay mucho más para expropiar a la sociedad, ya no hay mucho para sacar de las arcas públicas de los gobiernos y del dinero público. Este sistema no puede continuar, quizá cinco años más, quizá diez años más, yo prefiero que dure lo menos posible. Necesitamos otro sistema, y ese otro sistema es la Democracia de la Tierra, ese otro sistema es el reconocimiento de que somos solo una más entre otras especies, que tenemos el deber de proteger a las demás pero, tal como todas las especies sobre la tierra que tienen el derecho de desarrollarse y proveerse del alimento que les da la tierra, nosotros también tenemos estos derechos fundamentales al agua y la comida. Estos derechos humanos están íntimamente conectados con los derechos de la naturaleza que son, desde mi punto de vista, los más significativos derechos humanos, la más importante lucha por la democracia de nuestros tiempos, es el más importante aspecto para la justicia, para la paz y para la sostenibilidad.

Las cosas pasan a tal velocidad que es posible que aquellos que les gustaría pensarse al

margen de los problemas, no serán capaces de adaptarse a crisis como las del África, pero aquellos que han sido enseñados por la naturaleza, con la tierra y que digan: “Somos parte de ti madre tierra y estamos aquí para protegerte, te defenderemos con toda nuestra energía, con todo nuestro amor, todo nuestro cuidado”, esa energía es la que realmente podrá hacer posibles los cambios.

El derecho de la naturaleza: fundamentos

Ramiro Ávila Santamaría

Doctor en Jurisprudencia por la Universidad Católica del Ecuador; máster en Derecho por Columbia University de New York. Profesor de derecho constitucional y derechos humanos en la Universidad Andina Simón Bolívar y en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

La Constitución de 2008 tiene algunas novedades con relación al constitucionalismo ecuatoriano, regional y mundial. Una de ellas es el reconocimiento de la naturaleza como titular de derechos. Este reconocimiento ha sido motivo de más de una crítica por parte de los abogados y abogadas. Hay muchas inquietudes que van desde el escepticismo hasta la sorna. ¿Es realmente un derecho o más bien una declaración de buenos propósitos? ¿Puede un ser no humano ser sujeto de derechos? Si es que lo fuere, ¿cuál es el contenido del derecho? ¿Los derechos de la naturaleza debilitan la teoría de los derechos humanos? ¿Es exigible el derecho de la naturaleza?

Intentaremos afrontar esas preguntas desde una perspectiva jurídica para sostener, al final, que existen fundamentos para afirmar que tiene sentido el reconocimiento de la naturaleza como titular de derechos.

Este ensayo está dividido en seis partes. La primera, “Todos los caminos conducen a Roma”, intenta describir los argumentos jurídicos que se podrían esgrimir para negar los derechos de la naturaleza. La segunda, “Estirar los pies hasta donde alcanza la sábana”, afirma que, usando los argumentos tradicionales, cabe reconocer los derechos de la naturaleza. La tercera, “Caminar alegremente hacia la fuente”, busca nuevos fundamentos que enriquecen no sólo el debate sobre los derechos de la naturaleza sino también a toda la teoría del derecho. La cuarta parte, “Del agujero negro al Big Bang”, que es una entrada histórica, hace referencia al desarrollo evolutivo de los derechos y considera que el reconocimiento de la titularidad de los derechos de la naturaleza es una etapa inevitable. Finalmente, se cierra el ensayo con unas reflexiones finales y conclusivas sobre el derecho y la naturaleza.

En un inicio nos propusimos abordar doctrinariamente los contenidos del derecho de la naturaleza. El espacio y el tiempo conspiraron contra este deseo, pero queda pendiente esta discusión importante, que ya Eduardo Gudynas comenzó con bastante solvencia y profundidad¹.

1 Véase Gudynas, Eduardo, *El mandato ecológico. Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Abya Yala, Quito, 2009. Comparto todas las apreciaciones del autor, salvo aquella relacionada con la distinción entre restauración y reparación. Creo que la visión restrictiva

I. Todos los caminos conducen a Roma

Se suponía, alguna vez en la historia, que Roma era el centro de la tierra y que, tarde o temprano, se llegaba a Roma por cualquier camino que se tomara. Lo mismo podría pensarse con relación a la teoría del derecho y a su relación con el derecho de la naturaleza. Todos los fundamentos de los derechos nos llevan a la conclusión de que la naturaleza no puede ser sujeto de derechos.

Pasemos revista a algunos argumentos jurídicos que se han esgrimido en la teoría del derecho para sostener que los seres humanos merecen una protección especial de parte del estado: (1) la dignidad, (2) el derecho subjetivo, (3) la capacidad, y (4) la igualdad.

1.1. La dignidad

Immanuel Kant hizo un esfuerzo enorme por encontrar normas morales que tengan validez universal y atemporal, que puedan ser aplicadas en cualquier tiempo y lugar. A esas normas las llamó imperativos categóricos. Por

sobre la reparación que asume el autor, limitada a las indemnizaciones económicas y a los seres humanos, no es adecuada ni con la Constitución ni con la doctrina desarrollada por el Derecho Internacional de los Derechos Humanos. Conviene una interpretación finalista y creo que el concepto de restauración que desarrolló Gudynas cabe exactamente en el concepto de reparación.

mencionar algunas de aquellas, la norma que imponía la obligación de cumplir con el deber sin otra motivación que su cumplimiento (el deber por el deber) es considerada como la causante de haber provocado la irracionalidad de cumplir órdenes en la primera guerra mundial. La norma que impone que hay que obrar de tal manera que lo que se haga sea una máxima de comportamiento para cualquier persona es tan impositiva de valores de una cultura o de una personalidad que desconoce la diversidad². Todas ellas han fracasado en su intento salvo una que perdura y es constantemente invocada. La norma que perdura se desprende de lo que Kant llamaba la doctrina de la virtud y que es la fórmula de la dignidad³.

Kant distingue entre dos tipos de leyes. Las leyes de la naturaleza, de las que los seres humanos no tienen control alguno, y las leyes que regulan las relaciones entre los seres humanos. Estas leyes son estrictamente deberes y se

-
- 2 Siempre pongo el ejemplo de mi gusto por la ópera; si aplicara este principio kantiano significaría que mi placer por la ópera debe ser compartido por cualquiera, pero lo cierto es que podría ser el peor castigo para una persona cambiara; lo mismo se puede predicar entre culturas, lo que para una es un valor para otra puede ser un gesto desagradable, como por ejemplo eructar en las comidas.
 - 3 Kant, Immanuel, "The doctrine of virtue", en *Metaphysics of morals*, citado por Steiner Henry y Philip Alston, *International Human Rights in context, Law Politics and Morals*, Oxford University Press, Second Edition, 2000, pp. 261-263.

dividen en tres. El deber de beneficencia, el de respeto y el del amor. El deber de beneficencia consiste en promover la felicidad de los otros que están en necesidad sin obtener ganancia inmediata, bajo el supuesto de que en algún momento podremos encontrarnos en estado de necesidad. El deber de respeto consiste en limitarnos por la dignidad de otras personas, esto es que no debemos hacer a otros medios para cumplir nuestros fines. El deber de amor consiste en convertirnos en un medio para la realización de los fines de otros. La clave para entender la dignidad está en la fórmula de medio y fin. Nadie puede ser un medio para el cumplimiento de los fines de otros —regla general—, salvo que siendo medio sea un fin al mismo tiempo. En el primer caso, que es típico de los sistemas de seguridad social, somos un medio ahora para cumplir los fines de otros porque algún rato las otras personas serán un medio para cumplir nuestros fines. En el segundo caso, que es propiamente el concepto de dignidad, sólo podremos ser un medio para los fines de otros cuando siendo medio cumplimos nuestros fines. El tercer caso es propio de las personas santas, del tipo madre Teresa de Calcuta, que su fin era exclusivamente ser medio para otros, entregarse al puro y desinteresado servicio, como la madre lo hizo con las personas enfermas de lepra en la India.

La fórmula es realmente útil. Se la puede utilizar en cualquier tipo de relación humana.

Por ejemplo, para analizar la esclavitud, la explotación laboral, el fenómeno delincriminal, y en general cualquier violación a los derechos humanos. En la tortura, por ejemplo, se utiliza el dolor del cuerpo de una persona para conseguir información que interesa a otra; en la violación, se irrespeta la integridad sexual de una persona para satisfacer los impulsos de otra. En esos casos, se afirma que se atenta contra la dignidad, por usar a unas personas como medios para cumplir los fines de otras, luego, se violan los derechos humanos. Este principio ha sido citado por casi todos los autores que tratan sobre el tema de derechos humanos⁴.

Si aplicamos esta fórmula a la naturaleza, podríamos concluir fácilmente que siempre la naturaleza tiene que ser un medio para cumplir los fines de los seres humanos. Piénsese, por ejemplo, en las ciudades que se montan sobre pedazos de tierra que quedan cubiertos por pavimento y cemento, en la dieta alimenticia que se basa en productos de la naturaleza, en los depósitos de basura y en general en la contaminación. La naturaleza siempre, por esencia e

4 Una de las referencias y aplicaciones mejor logradas del principio de dignidad de Kant puede encontrarse en Roig, Arturo Andrés, “La dignidad humana y la moral de la emergencia en América Latina”, en *Ética del poder y moralidad de la protesta, la moral latinoamericana de la emergencia*, Corporación Editora Nacional-Universidad Andina Simón Bolívar, Colección Temas, vol. 10, 2002, pp. 53-70.

inevitablemente, es un medio. Como la naturaleza no puede ser un fin en sí mismo, porque los fines son siempre dados por los seres humanos, luego la naturaleza no puede ser digna y, en consecuencia, no puede gozar del *status* de titular de derechos.

1.2. *El derecho subjetivo*

La teoría sobre el derecho subjetivo, como toda área del derecho a decir verdad, no es pacífica. Utilizaremos el parámetro de un profesor que es conocido como progresista y que además es actual, Ferrajoli, para no remontarnos a exquitos maestros, como Kelsen, del milenio pasado. El maestro italiano sostiene que un derecho subjetivo es una condición prevista por una norma jurídica positiva que sirve de presupuesto para ser titular de situaciones o autor de actos⁵. En la lógica de Ferrajoli, el *status* de la persona para ser titular de derechos se desprende de una norma jurídica. En ese sentido, por ejemplo, una persona es titular del derecho político a elegir y a ser elegido si tiene el número de años determinado por el sistema jurídico; si una persona tiene 18 años, puede ser candidato a un cargo público que se designa por elección popular. El titular del derecho sub-

5 Ferrajoli, Luigi, “Derechos Fundamentales”, en *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Editorial Trotta, España, 2001, p. 19.

jetivo, en este caso, sería una persona mayor de 18 años.

El efecto del derecho subjetivo es que podemos exigir las obligaciones que se desprenden de la norma jurídica. Si tenemos, por ejemplo, el derecho subjetivo al sustento alimenticio por tener la calidad de hijo menor de edad, y además tenemos una partida de nacimiento que lo demuestra, podemos exigir de nuestro padre o madre cumpla con su obligación de pagar una pensión alimenticia.

La teoría del derecho subjetivo se aplica tanto para las relaciones horizontales entre particulares y para las relaciones verticales, entre particulares y el estado, llamándose a estas últimas derecho subjetivo público. La diferencia entre estas dos es que en las relaciones horizontales debemos demostrar nuestra calidad de titulares del derecho mediante un título (contrato, partida de nacimiento, sentencia, escritura pública, certificado de propiedad...) y que en los derechos públicos subjetivos la titularidad la tiene todo ser humano y, en consecuencia, no hay que demostrar la existencia del ser humano que demanda el cumplimiento de una obligación. Otra diferencia entre el derecho subjetivo privado del público, según Antonio M. Peña, la encontramos en que el primero otorga facultades a la persona y el segundo potestades. En el primero la tutela estatal depende de la voluntad

del titular del derecho y, en el segundo, la tutela es una obligación del estado⁶.

Todo el diseño normativo se basa en el reconocimiento de la capacidad del ser humano de exigir un derecho, patrimonial o fundamental, ante los tribunales, que en última instancia es el garante de las obligaciones que emanan de los derechos. En esta lógica, toda la teoría se centra en una organización social creada y utilizada de conformidad con los parámetros de los seres humanos. Siempre el *status* jurídico se refiere a las personas y, con suerte, a las colectividades o a los grupos de personas. Ningún teórico del derecho, clásico o contemporáneo, cuando define el derecho subjetivo, amplía el *status* a otros seres que no sean los humanos. Por consiguiente, la naturaleza no puede tener ser titular de derechos subjetivos.

1.3. La capacidad

El concepto de capacidad está íntimamente vinculado con el derecho a la libertad y es uno de los conceptos centrales en la teoría del derecho. Mediante la capacidad, el sistema normativo reconoce la posibilidad de contraer obligaciones y de disponer derechos. La capacidad está, además, vinculada al concepto de titu-

6 Peña Freire, Antonio Manuel, “Derechos subjetivos y garantía”, en *La garantía en el Estado constitucional de derecho*, Editorial Trotta, España, 1997, pp. 132-135.

laridad de derechos. Si tenemos capacidad para obrar, entonces podemos contratar, vender, comprar, disponer de nuestra propiedad, decidir ser candidatos, ejercer funciones públicas, expresarnos, estudiar en la universidad, contraer matrimonio, decidir el lugar de nuestro domicilio y hasta cometer infracciones penales.

La capacidad se adquiere cuando se cumplen las condiciones establecidas en la ley. Una de las condiciones más comunes es la edad. A cierta edad se puede trabajar, casar, viajar sin autorización o disponer de la propiedad. El sistema jurídico, particularmente en los derechos que tienen que ver con los derechos que son disponibles, puede exigir además otras condiciones, como la nacionalidad en caso de algunos derechos políticos.

Para el Código Civil, “la capacidad legal consiste en poderse obligar por sí misma y sin el ministerio ni la autorización de otra”⁷. Si una persona es capaz, entonces puede obligarse con otra por un acto o declaración de voluntad.

¿Puede la naturaleza ser capaz? ¿Cumple acaso con las condiciones requeridas por el sistema jurídico? La primera y a veces única respuesta será de que no. Y mucho más contundente será la respuesta si nos remitimos a las categorías propias del derecho privado. Desde

7 Código Civil, Art. 1461.

una entrada poco reflexiva, podría pensarse que es imposible que la naturaleza pueda manifestar su voluntad y peor que pueda obligarse con otro ser. Sin duda, las personas legisladoras y los doctrinarios clásicos de los derechos humanos no se plantearon siquiera la hipótesis de que un animal o la naturaleza puedan tener capacidad para tener titularidad y peor ejercer derechos.

1.4. La igualdad

El concepto de igualdad ha sido un principio que ha sufrido un largo camino para ampliarse a la protección y a la promoción de lo diverso. Una primera acepción tiene que ver con la concepción aristotélica de igualdad, por la que se debe tratar igual a lo que tiene características iguales y diferentes a lo que es diferente. Esta caracterización hizo que se distinga entre ciudadanos y esclavos en la antigua Grecia y, en nuestro mundo moderno, ha dado lugar a regímenes basados en el *apartheid* (piénsese por ejemplo en el fenómeno urbano de las ciudades que tienen barrios de ricos que son amurallados y barrios de pobres, en las escuelas de ricos y de pobres, en los clubs privados y exclusivos y en los parques públicos...). Luego, se ubicó a un ser ideal (*optimo iure*) y la igualdad se entendió como el acercamiento de lo diferente a ese ser ideal o a su eliminación; esta concepción dio lugar a la homologación o al exterminio; el método para lograr la igualdad en el primer caso fue la asimilación y, en el segundo, el geno-

cidio⁸. Ahora se habla de igualdad sin discriminación⁹, que consiste en respetar la diferencia cuando la igualdad descaracteriza, y combatir la diferencia cuando la distinción subordina¹⁰. Por ejemplo, en el primer caso, al declarar que existe un idioma único oficial, quienes hablan otras lenguas tienen el legítimo derecho de exigir un trato diferenciado; en el segundo caso, quien se encuentre en situación de marginalidad social y económica puede exigir un trato igual a quienes gozan de todos los derechos.

Más allá de las diferencias teóricas entre las diferentes concepciones, la lucha por la igualdad ha sido siempre entre seres que tenían características comparables. Al final, por ejemplo, cuando Bartolomé de las Casas discutía sobre la humanidad o no de los indígenas hace algunos siglos atrás, partía de la premisa de que tanto indígenas como europeos eran humanos y por tanto tenían alma. Luego, si no se tenía alma, como la naturaleza, las cosas o los animales, no se era humano.

8 Ferrajoli, Luigi, “Igualdad y diferencia”, en *Derechos y garantías, La ley del más débil*, Editorial Trotta, Madrid, 3ª edición, 2003, pp. 73-96.

9 Willian, Joan, “Igualdad sin discriminación”, en *Derecho y Género*, LOM ediciones, 1999, pp. 75-97. El mismo artículo está publicado en Ávila Santamaría, Ramiro *et al.*, *El género en el derecho, ensayos críticos*, Serie Justicia y Derechos Humanos No. 11, V&M Gráficas, Quito, 2010.

10 Sousa Santos, Boaventura de, *La caída del angelus novus: ensayos para una nueva teoría social*, ILSA, Bogotá, 2003, p. 164.

La lucha por el reconocimiento de la igualdad ha sido, en última instancia, la lucha por el reconocimiento de la calidad de ser humano. Jurídicamente, cuando los elementos a analizar no tienen características comparables, no se puede aplicar el principio de igualdad. ¿Se puede comparar un ser humano con la naturaleza? La respuesta aparentemente es que no.

Pero, por un instante, detengámonos a pensar en qué es lo que caracteriza a un ser humano para que goce de una protección especial y privilegiada frente a otros seres del planeta. Por el sentido común, nuestra racionalidad puede discernir entre un ser humano y un ser no humano. Cuando intentamos racionalizar, como lo trató el pensador Francis Fukuyama¹¹, la respuesta no es tan sencilla. El ser humano debe tener una esencia que le distingue de otros seres. Ser hijo de Dios y creado a su imagen y semejanza no es un argumento racional y es una pésima entrada para quienes no creen o no les importa Dios. Fukuyama explora en la capacidad de ejercer poder, experimentar dolor y sufrimiento, en la condición humana, en la racionalidad, en la conciencia, en la capacidad de organizarse..., en todas ellas encuentra similitudes y acercamientos con los animales. Al final, en lugar de concluir que somos más animales de lo que nos creemos no serlo, concluye

11 Fukuyama, Francis, "La dignidad", en *El fin del hombre/el último hombre*, punto de lectura, 2003, pp. 241-285.

en que el ser humano es un todo complejo que nos distingue de otros seres vivos, que ha sido construido racional e intersubjetivamente.

Lo cierto es que todas las teorías sobre la igualdad están concebidas para ser aplicadas desde y para los seres humanos. El primer requisito del test de razonabilidad para determinar la igualdad¹² sería suficiente para descartar a la naturaleza como un ser comparable con el ser humano.

La derivación del principio de igualdad en términos de organización política, que es la ficción más invocada por el estado moderno, es la teoría del contrato social. Se supone que, para una convivencia pacífica y mutuamente benéfica, las personas que deciden vivir en sociedad ceden parte de sus libertades para que el estado las administre y, en contrapartida, pueda obligar a éstos para su propio beneficio. Si la naturaleza no puede ser considerada igual y tampoco puede ejercer su libertad, en consecuencia, el estado tampoco puede ser funcional a su protección. Por tanto, el estado se organiza para

12 El test de razonabilidad puede tener varios parámetros: (1) comparabilidad, (2) fin constitucional legítimo para establecer la diferencia, (3) idoneidad del medio empleado, (4) necesidad, y (5) proporcionalidad. Sobre este aspecto se puede encontrar mayores detalles en Pulido, Carlos Bernal, *El derecho de los derechos*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2005, pp. 59-92.

proteger a los seres humanos en sus múltiples relaciones.

Sin ánimo de agotar todos los fundamentos teóricos, y como una muestra de algunas reflexiones sobre el fundamento del derecho, podemos apreciar que todas las teorías son construidas antropocéntricamente y excluyen a todo ser que no sea considerado humano. La construcción del derecho es personalista y, desde esta perspectiva, la naturaleza debe ser calificada como un objeto¹³. De ahí que se pueda entender que el haber reconocido derechos a la naturaleza es una verdadera locura¹⁴. Afortunadamente, Roma no era el centro de la tierra ni todos los caminos llegaban a tan imponente ciudad. Así, por ejemplo, el camino del inca lleva a Macchu Pichu.

II. Estirar los pies hasta donde alcanza la sábana

Antes de explorar otros caminos, intentaremos forzar las teorías hasta donde más poda-

13 Serrano Pérez, Vladimir, “El buen vivir y la Constitución ecuatoriana”, en Pérez Ordoñez, Diego, *La Constitución Ciudadana. Doce visiones sobre un documento revolucionario*, Taurus, Quito, 2009, p. 197.

14 Sobre una réplica a la locura de reconocer derechos a la naturaleza véase Galeano, Eduardo, *La naturaleza no es muda*, en Acosta, Alberto, “Los grandes cambios requieren de esfuerzos audaces”, en Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya-Yala, Quito, 2009, pp. 25-29.

mos para intentar sostener que, con un poco de humildad y también de creatividad, podría considerarse a la naturaleza como sujeto de derechos. La clave de lectura para encontrar los fundamentos, en las mismas teorías, la encontramos en la excepción o salvedad de la regla, que es parte consustancial de la norma, o, como suele decirse, la excepción confirma la regla.

2.1. La dignidad

Nadie puede ser un medio para el cumplimiento de los fines de otros –regla general– salvo que siendo medio sea un fin al mismo tiempo. El ejemplo por excelencia es el trabajo digno; por un lado, somos medios porque contribuimos a cumplir los fines económicos o sociales de la persona o empresa donde trabajamos, pero, por otro lado, al recibir un salario que se necesita para la subsistencia y al hacer algo que nos gusta, siendo medios cumplimos nuestros fines. Pongamos otro ejemplo relacionado con la paternidad o maternidad responsable: un niño o niña, para cumplir sus fines, que son el desarrollo al máximo de sus potencialidades, requiere de un padre o madre que cumpla sus responsabilidades; pero las personas (padre o madre) siendo un medio para promover y proteger los derechos de sus hijos o hijas, cumplen al mismo tiempo sus fines, si es que éstas siempre han soñado con ser padres o madres. Trabajadores y empleadores, hijos e hijas y padres y madres, son todos dignos, son medios y a la vez cumplen sus fines.

En las relaciones sociales respetuosas de los derechos humanos resulta prácticamente imposible cumplir sólo los fines y nunca ser medios o, por el contrario, ser sólo medios y nunca cumplir fines propios. La interacción entre medio y fin es dinámica, permanente y siempre condicionada.

¿Puede aplicarse la excepción en la relación entre ser humano con otros seres? Ya afirmamos que la naturaleza siempre será un medio, ahora enfáticamente consideramos que el ser humano también siempre será un medio. La pregunta es ¿si la naturaleza tiene también fines propios, así como los seres humanos, como entes morales, puede determinarse a sí misma?

La primera constatación que tenemos que hacer es que la Tierra es un ser vivo¹⁵, tiene incluso planes de vida¹⁶, y como todo ser vivo tiende a la supervivencia y a la reproducción para garantizar su existencia, que serían sus fines, desde nuestra limitada racionalidad para

15 Martínez, Esperanza, “Los Derechos de la Naturaleza en los países amazónicos”, en Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito, 2009, p. 96.

16 Gudynas, Eduardo, “Derechos de la naturaleza y políticas ambientales”, en Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito, 2009, p. 43.

comprender a otros seres vivos con los que no tenemos iguales códigos de comunicación.

Según la cosmovisión indígena, todos los seres de la naturaleza están investidos de energía que es el SAMAI y, en consecuencia, son seres que tienen vida: una piedra, un río (agua), la montaña, el sol, las plantas, en fin, todos los seres tienen vida y ellos también disfrutan de una familia, de alegrías y tristezas al igual que el ser humano¹⁷ [...] en el mundo de los pueblos indígenas –La Tierra– no es sino *allpa-mama* que, según la traducción literal, significa madre-tierra. ¿Por qué esto de *allpa-mama*? Primero, hay una identidad de género: es mujer. Segundo, es lo más grande y sagrado, es la generadora de vida y producción; sin ella, caemos en la nada, simplemente somos la nada o no somos nadie, como dicen nuestros abuelos¹⁸.

Desde el lado científico, James Lovelock afirmó que incluso existe una “inteligencia planetaria: la Tierra no es un conjunto de rocas u otros elementos inertes, sino un sistema coherente, ligado a una intensión”¹⁹. De este modo se cambió de un paradigma mecanicista, en el que la Tierra era una gran masa de piedra, por otro en el que se puede afirmar que la Tierra es un ser vivo. A esta tesis se la llamó Gaia, que era

17 Pacari, Nina, “Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas”, en Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito, 2009, p. 33.

18 Pacari, Nina, *op. cit.*, p. 34.

19 Serrano Pérez, Vladimir, “El buen vivir y la Constitución ecuatoriana”, en Pérez Ordoñez, Diego, *La Constitución Ciudadana. Doce visiones sobre un documento revolucionario*, Taurus, Quito, 2009, p. 199.

el nombre de la antigua diosa Griega que generó a todos los seres que habitan en el planeta.

¿Necesita la naturaleza del ser humano?
¿Es decir, el ser humano puede ser un medio para que la naturaleza cumpla sus fines?

Recordemos la metáfora que utiliza Juan Ramón Capella para explicar la necesidad de armonía entre los distintos elementos de un conjunto: el jardín japonés²⁰. A nuestra mente suele venir las típicas estampas estáticas y armónicas, pero lo cierto es que los peces multicolores, las flores de loto, el nivel del agua tienen, entre todos, cierto equilibrio. ¿Qué pasaría si la flor de loto duplica su tamaño por día y acaba cubriendo la laguna? Los peces morirían por falta de luz y lo mismo podríamos decir de los peces si se multiplican, acabarían destrozando la flor de loto. Con relación a la tierra, considerando que tanto naturaleza como ser humano somos elementos de un mismo conjunto, si uno altera el equilibrio, como lo estamos haciendo los seres humanos, la Tierra puede acabar no cumpliendo sus fines.

En ese sentido los seres humanos somos medios por omisión y por acción. La tierra nos necesita para que no la agotemos ni la destrozcamos, es decir demanda un “no hacer”, un respe-

20 Capella, Juan Ramón, *Entrada en la barbarie*, Editorial Trotta, Madrid, 2007, pp.179-214.

to de nuestra parte. De igual modo, nos necesita para lo que hagamos sea respetuoso con sus ciclos de regeneración, o sea, demanda un hacer racional, una actitud conservacionista y hasta ecologista. Al ritmo que vamos en lo que entendemos por desarrollo o progreso, acabaremos necesitando un lugar distinto a la Tierra para vivir. En palabras de Nina Pacari:

[...] la madre tierra o *allpa-mama*, al envolver en su vientre las semillas, que luego de sus respectivos procesos se constituyen en el alimento de los seres vivos, debe ser cuidada, respetada e igualmente alimentada. En esa relación con la *allpa-mama*, cuando se producen las cosechas, los pueblos indígenas entonan sus cánticos conocidos como el *Jahuai-jahuai*, se preparan rituales de agradecimiento, se brinda con ella regando en la tierra chicha (bebida de maíz fermentado) que no es otra cosa que el compartir el compromiso de seguir generando vida. Entonces, en la cosmovisión indígena, se entabla una relación de respeto mutuo, la tierra es parte del ser humano y viceversa, por eso, cuando nace un *wawa* (bebé) el cordón umbilical y la placenta siembran bajo tierra junto a un árbol que luego florecerá, dará frutos y nos brindará cobijo o sombra. Asimismo, cuando se produce la muerte, que es otra forma de vivir, nuevamente volvemos a la tierra, a nuestra *allpa-mama* y volvemos a ser parte de ella²¹.

Por tanto, los seres humanos necesitamos de la naturaleza para vivir y ésta necesita también de los seres humanos. En consecuencia, se

21 Pacari, Nina, *op. cit.*, p. 35.

puede aplicar con absoluta pertinencia el principio kantiano de la dignidad.

2.2. El derecho subjetivo

El derecho subjetivo es una categoría jurídica que ha ido evolucionando hacia la ampliación de su contenido. Si trazamos su camino histórico, podríamos encontrar su origen en la concepción del derecho natural o derecho moral²². De hecho, lo que hacen las primeras declaraciones de derechos en el siglo XVIII es reconocer jurídicamente una reivindicación teórica, aunque, al momento, harto restringida (libertad y propiedad). Una vez formalizada la demanda de reconocimiento de ciertos derechos que eran importantes para un grupo social, convenía evitar la influencia del derecho natural (que tiene una tendencia expansiva). Se crea la teoría del derecho subjetivo, que se restringe a la titularidad basada en las condiciones normativas (edad, propiedad, educación, autonomía laboral y hasta pertenencia a una religión)²³. Con el apareamiento del derecho so -

22 Beuchot, Mauricio, "Abordaje filosófico del problema de la fundamentación de los derechos humanos", en *Filosofía y derechos humanos*, Siglo veintiuno editores, 4ª. edición, México, 2001, pp. 123-153.

23 Amparo Albán utiliza esta categoría, propia del siglo XVIII, para manifestar la dificultad de la naturaleza como titular de derechos que puede ejercerlos, al sostener que tanto en el derecho anglosajón como en el románico germánico "a cada derecho le corresponde en contraprestación una obligación y,

cial y con la posibilidad de demandar también al estado (y no sólo a los particulares), se crea la noción del derecho subjetivo público, que abre la posibilidad de los amparos, tutelas o acciones de protección. A escala internacional, la noción de derecho subjetivo público que escapa de las esferas de protección del estado nacional, se torna en derecho humano. El profesor Hernán Salgado sostiene que los derechos humanos ya no pueden ser considerados como derechos subjetivos, porque “no favorece a éstos ni les da la jerarquía que tienen, pues no se trata de cualquier pretensión o facultad, son derechos esenciales, fundamentales como los ha calificado el derecho constitucional”²⁴.

Como se puede apreciar, el concepto ha evolucionado hacia una mayor comprensión de

en consecuencia, solo los entes deliberantes sean personas naturales o jurídicas, lo pueden ejercer”, véase Albán, Amparo, “El tema ambiental en el nuevo derecho constitucional ecuatoriano”, en Pérez Ordoñez, Diego, *La Constitución Ciudadana. Doce visiones sobre un documento revolucionario*, Taurus, Quito, 2009, p. 160. Albán desconoce que, desde la teoría del derecho de los derechos humanos, ciertos titulares pueden no tener obligaciones correlativas, como cuando se les reconoce derechos a los niños y niñas o a los pueblos indígenas, criterio que es propio de las relaciones jurídicas horizontales que son características del derecho civil.

- 24 Salgado Pesantes, Hernán, “La nueva dogmática constitucional en el Ecuador”, en Carbonell, Miguel, Jorge Carpizo y Daniel Zovatto (coordinadores), *Tendencias del constitucionalismo en Iberoamérica*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie Doctrina Jurídica, No. 514, México, 2009, p. 983.

los titulares, de los derechos, de los obligados y hasta de los órganos de protección. La tendencia teórica que domina la teoría contemporánea es el considerar al derecho como un derecho fundamental, en el que cabe la protección de los seres humanos y también de la naturaleza. La Constitución de Ecuador omite la calificación de subjetivo, humano o fundamental. La primera no cabía por las razones expuestas por el profesor Salgado, la segunda porque la naturaleza también tiene derechos y la tercera porque no era necesario al estar establecido en el texto jurídico de mayor jerarquía²⁵.

Volviendo a Ferrajoli, y desde la doctrina del derecho positivo, el *status*, las condiciones y las expectativas que se derivan del reconocimiento del derecho dependen de la norma jurídica positiva. En esta lógica, el mismo Ferrajoli sostiene, al enunciar su teoría formal o estructural con pretensión universal, que nada impide para que sea constitucional el esclavismo en algún período de la historia o que se introduzcan derechos que, para algunos doctrinarios, se puedan considerar como no fundamentales (como suele suceder con la visión europea de las constituciones andinas de Bolivia, Venezuela

25 El profesor Salgado sostiene que fue un error la omisión de la palabra “humano”, véase Salgado, Hernán, *op. cit.*, p 984, pero fue intencional no ponerla, si se reconoce a la naturaleza como sujeto de derechos, no cabía establecer una palabra que iba a ocasionar confusión.

y Ecuador, a las que atribuyen un nivel de detalle y de enumeración de derechos exagerada, en particular en cuanto al énfasis de los derechos sociales o del buen vivir, o también se dice que los amplios catálogos de derechos “expresan preocupaciones locales, las cuales son resultado de proyectos políticos concretos”²⁶. El *status* del titular de derecho ha cambiado con el tiempo. En un inicio, en el constitucionalismo moderno, sólo tenían *status* jurídico el burgués propietario; este se fue expandiendo, con el constitucionalismo social, al obrero y campesino; se integró la mujer, el indígena y los mayores de edad; últimamente, se ha ampliado el *status* a todas las personas. Finalmente, el *status* se ha extendido a la naturaleza.

En otras palabras, el concepto de derecho subjetivo y las condiciones evolucionan hacia la expansión y mayor integración de sujetos protegidos y, en últimas, dependen del debate democrático en un estado constitucional. Desde la historia del concepto, e incluso desde la teoría positivista, se cumplen los presupuestos para que se considere a la naturaleza como sujeto de derechos.

26 Carbonell, Miguel, “Derechos fundamentales en América Latina”, en Carbonell, Miguel, Jorge Carpizo y Daniel Zovatto (coordinadores), *Tendencias del constitucionalismo en Iberoamérica*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie Doctrina Jurídica, No. 514, México, 2009, p. 37.

2.3. La capacidad

La capacidad también es un concepto que ha evolucionado y que tiene excepciones. En algún momento de la historia debe haber sido tan obvio que sólo los propietarios, que trabajaban sin relación de dependencia, educados, con acceso a la lectoescritura y que eran hombres, eran los únicos considerados jurídicamente capaces. Y debe haber costado, como a veces se escucha que cuesta, aceptar que la mujer también puede ser considerada capaz y que puede ejercer sus libertades prescindiendo de los hombres o incluso de sus esposos. También debe haber costado, y debe seguir costando, comprender que los niños y las niñas no son, como me dijo alguna vez un alumno en una clase, como animalitos (denotando una subcategoría dentro de una lógica antropocéntrica), que no opinan, que no tienen racionalidad “madura” o que no entienden nada. Debe haber costado, y debe seguir costando, para seguir ampliando los ejemplos, considerar que los indígenas no son unos ignorantes, irracionales, incivilizados, salvajes y que pueden ejercer funciones públicas, ser diputados y que pueden aspirar legítimamente a ser presidentes. De igual modo, en la lucha de las personas que antes eran calificadas como minusválidas, ahora se las considera que tienen capacidades diferentes. Pero, jurídicamente, todos estos seres que fueron considerados incapaces ahora se les reconocen capacidad. Es decir, una vez más, el

concepto de capacidad, como cualquier categoría jurídica positiva, es convencional (depende de decisiones) y evoluciona en el tiempo. Así como la ampliación del concepto de capacidad no ha sido fácil ni imposible, ha costado racionalmente aceptarla y, casi siempre cuando se exponía, se ha considerado una barbaridad jurídica y hasta una insensatez, lo mismo ha sucedido con el reconocimiento de la naturaleza como titular de derechos.

Pero para evitar el argumento de que la naturaleza nunca podrá ejercer por sí misma sus derechos, pasemos revista a la excepción del concepto de capacidad. Todas las personas son capaces para ejercer derechos y para contraer obligaciones, salvo que sean calificadas como incapaces. La incapacidad, según el derecho civil, puede ser relativa si es que existe alguna razón superable para ejercer la capacidad, o absoluta cuando se considera que las razones que impiden tener conciencia y voluntad son definitivas.

Los seres humanos podemos estar en circunstancias de incapacidad relativa y absoluta, de acuerdo al derecho civil. La regla es que todos somos capaces salvo que la ley diga lo contrario²⁷. La ley civil enumera los absolutamente incapaces, que son los dementes, los

27 Código Civil, Art. 1462.

impúberes y los sordomudos que no pueden darse a entender por escrito; y son relativamente incapaces las personas menores de edad y las personas jurídicas²⁸. Nótese que la naturaleza no se encuentra entre las excepciones y podría entenderse, desde una interpretación fácil y malintencionada, que ese aplica la regla general y que, por tanto, al no haber una excepción legal la naturaleza tiene capacidad. Pero, obviamente, quienes escribieron el Código no pudieron imaginar el alcance de la evolución de los derechos fundamentales y si lo hubieran concebido, le hubieran enumerado como incapaz.

Estos conceptos, no podía ser de otra manera, son también relativos. Ciertas tendencias del pensamiento en la psiquiatría consideran que quizá los locos no sean tan locos como pensamos. Siempre recuerdo la discusión de un loco con un psiquiatra en una película maravillosa que se llama “Hombre mirando al sudeste”²⁹, en la que Rantés, el loco, que tenía sensibilidad para apreciar el dolor y la necesidad ajena, le interpelaba al profesional diciendo quién es el loco, ustedes, los que están afuera del hospital psiquiátrico, y no sienten emoción alguna ante tanto dolor o miseria, o los que están adentro felices en su mundo. A veces simplemente, quien opina y vive de forma distinta a la mayoría podría ser considerada incapaz.

28 *Ibidem*, Art. 1463.

29 Subiela, Eliseo, *Hombre mirando al Sudeste*, Argentina, 1986.

Pero lo importante de la figura de la incapacidad es el respeto al *status* de sujeto de derechos por intermedio de la institución que se denomina “representante legal” o la “tutela”³⁰. La persona, por incapaz que se considere, no deja de ser titular de derechos; el problema es que ciertos derechos se dejan de ejercer por sí mismos y los hace un tercero al que se le denomina representante. Un bebé de cinco meses, al que se le mueren sus padres, tiene derecho a la herencia, pero su administración requerirá de un representante. Una persona considerada demente, tampoco deja de ser propietaria o deja de ser padre o madre o ciudadana, sino que se le designará un representante. Ni aún en el supuesto de la incapacidad absoluta, se deja de ejercer derechos. La mayoría de derechos siguen ejerciendo los sujetos incapaces, tales como vivir, expresarse, alimentarse, recrearse, descansar, relacionarse... Los derechos que requieren representación tienen que ver con la facultad de obligarse y de exigir su cumplimiento. No se puede suscribir contratos ni plantear juicios, dependiendo de las condiciones determinadas por la ley.

La incapacidad de las personas se suple con la representación. El efecto de la representación es que “lo que una persona ejecuta a nom-

30 La tutela es una institución del derecho civil, obviamente no pensada para la naturaleza, que consiste en el “cargo impuesto por ciertas personas a favor de aquellos que no pueden gobernarse por sí mismos o administrar competentemente sus negocios [...]”, Código Civil, Art. 367.

bre de otra, estando facultada por ella o por ley para representarla, surte respecto del representado iguales efectos que si hubiese contratado él mismo”³¹. ¿Puede aplicarse el mismo argumento para la naturaleza? Sin duda que sí. La naturaleza no necesita de los seres humanos para ejercer su derecho a existir y a regenerarse. Pero si los seres humanos la destrozan, la contaminan, la depredan, necesitará de los seres humanos, como representantes, para exigir la prohibición de suscribir un contrato o convenio mediante el cual se quiera talar un bosque primario protegido o para demandar judicialmente su reparación o restauración.

El derecho ampliamente ha reconocido el derecho a la representación y la capacidad a las personas jurídicas, que son entes abstractos, ficciones, intangibles, y nada obstaculiza que se pueda reconocer los derechos a la naturaleza que, en cambio, es material, real y tangible. Desde otro ángulo, las personas jurídicas, históricamente, tienen una existencia temporal muy limitada; en cambio, la naturaleza tiene una duración ilimitada y su temporalidad es casi absoluta, en el sentido de que es anterior a la humanidad y posiblemente la trascenderá³².

31 Código Civil, Art. 1464.

32 Elizalde Hevia, Antonio, “Derechos de la Naturaleza. ¿Problema jurídico o problema de supervivencia colectiva?”, en Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito, 2009, p. 7.

“No hay razón –como sostiene Melo– para no innovar en materia de derechos”³³.

Esta discusión está saldada a nivel constitucional, que establece la representación en todas las personas para poder comparecer en juicio a nombre de la naturaleza: “Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza”³⁴.

2.4. La igualdad

La igualdad, como toda categoría jurídica, seguimos insistiendo, es convencional y puede evolucionar. Alguna vez se consideró que jurídicamente no eran comparables los indígenas del nuevo mundo con los europeos, y de igual modo, en los Estados Unidos, los afrodescendientes con los considerados blancos, que justificó un tratamiento jurídico de segregación. El avance hacia convertir dos sujetos en comparables, dependió de un consenso argumentativo y de una categoría jurídica poderosa que se llamó discriminación (en todas sus variantes: racismo, machismo, adultocentris-

33 Melo, Mario, “Los derechos de la naturaleza en la nueva Constitución ecuatoriana”, en Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito, 2009, p. 53.

34 Constitución de la República de Ecuador, 2008, Art. 71, inciso 2.

mo...). En el primer caso se llegó a reconocer que los indígenas tenían alma y, en el segundo, que tenían dignidad. La comparabilidad, en todo caso, fue entre seres humanos.

Ahora nos encontramos ante un fenómeno un poco más complejo, pero no por ello insolucionable. Con relación a los animales, Peter Singer³⁵ nos ayuda con el análisis al crear una categoría discriminatoria y que la denominó especificismo. El especificismo es una actitud favorable de una especie en desmedro de otra, que lleva a desconocer el principio de igualdad. Casi todos los seres humanos somos especificistas, unos con conocimiento y consentimiento, otros por omisión y hasta por ignorancia. El especificismo se refleja en nuestras dietas alimenticias (carnívoros), en nuestro trabajo (industria alimenticia basada en la crianza y muerte de animales), en nuestra forma de hacer deporte (caza de animales) y hasta en nuestra afectividad (mascotas). El principio de igualdad es una categoría que admite interpretación y que no necesariamente se infiere que deba ser aplicada entre seres humanos. Como se puede apreciar, la comparabilidad no es exclusivamente restringida a seres humanos sino que permite su apertura entre especies o seres vivos. En esta lógica, la inteligencia, la racionalidad, la esencia humana es irrelevante. Peter Singer acude a la capacidad

35 Singer, Peter, *Liberación Animal*, Editorial Trotta, Madrid, 1999, pp. 19-59.

de sufrir, que es común entre los animales y los seres humanos. Los animales expresan el dolor físicamente, se retuercen, gritan, huyen, atacan y esto se deduce de una simple observación. No hay que apelar a si los seres pueden pensar, hablar o comunicarse, sino si pueden sufrir. Pero además, como lo han demostrado los últimos descubrimientos científicos, las semejanzas genéticas entre seres humanos y otros animales son mayores que las diferencias³⁶. Pero hay un argumento más fuerte aún: todo ser humano es un animal. Luego la comparabilidad, para aplicar el principio de igualdad, es posible.

Pero la naturaleza es una categoría mucho más extensa y todo depende si consideramos a la Tierra como un ser vivo. Si un ser vivo es un ente que nace, vive, reproduce su vida y muere, todo nos haría pensar que nuestro planeta, al igual que las estrellas y hasta el universo, es un ser vivo. “La Tierra, nuestro hogar, está viva con una comunidad singular de vida [...] la protección de la vitalidad, diversidad y la belleza de la Tierra es un deber sagrado”³⁷.

Siendo un ser vivo, entonces la categoría no es ser humano, ser una especie, sino ser “ser

36 Véase Sagan, Carl y Ann Druyan, *Shadows of forgotten ancestors*, Ballantine Books, New York, 1992. En particular los capítulos que se denominan “What is Human?” y “The animal within”, pp. 361-408.

37 Naciones Unidas, La Carta de la Tierra, 2000, Internet, www.earthcharterinaction.org, Acceso: 7 mayo 2010.

vivo”. Esta ampliación del principio de igualdad, que puede tener sus resistencias, haría viable un trato más respetuoso entre todos los seres. Al final, la preocupación por otros seres no dependería de condición alguna que no sea convencionalmente decidida por quienes tienen el poder de decidir.

La calidad de ser vivo la reconoce la Constitución del Ecuador al establecer que “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.”³⁸

Por otro lado, las convenciones de derechos y las constituciones contemporáneas siempre albergan una categoría abierta para prevenir la discriminación, que se enuncia, después de enumerar las categorías sospechosas que son problemáticas en ciertos contextos sociales, como “cualquier otra distinción [...]”³⁹. Esa distinción permitiría la introducción de la especie o simplemente del ser vivo. El lenguaje de derechos, y en este caso, el de la igualdad es útil políticamente para lograr una convivencia menos desastrosa y dolorosa entre los seres que compartimos este planeta.

38 Constitución de la República de Ecuador, 2008, Art. 71.

39 *Ibidem*, Art. 11 (2).

Hay un cuento de Dr. Seuss, que se llama “Horton”⁴⁰, que trata de la vida de un elefante que, un buen día, escucha un “auxilio” que viene de una partícula de polvo. Este grano de polvo era un planeta entero que tenía vida adentro y que estaba en peligro de extinción si es que no vivía en armonía con los seres externos. Esa partícula no podía expresarse por sí misma ante los seres vivos que vivían en la Tierra y necesitaron de Horton para poder ser escuchados, protegidos y respetados. Al final del cuento, uno de los seres que vivían en la partícula escucha, a su vez, en una partícula de su polvo un grito de auxilio. Se puede deducir que la Tierra es también una partícula de polvo y que también necesitamos de cierta armonía interna como externa y, sobre todo, que la Tierra, partícula de polvo en el universo, es un ser que merece ser respetado y protegido. El mensaje del libro es que una persona es una persona no importa cuán pequeña es y, con relación a la Tierra como ser vivo, podríamos decir incluso cuán grande es.

El contrato social, derivación de las normas de convivencia entre los seres que deciden respetarse, debe ser ampliado suponiendo que esta teoría liberal nos podría ser útil, hacia un contrato que incluya la participación aun con representación de otros seres no humanos. En

40 Seuss Geisel, Theodor, *Horton hears a Who!*

este sentido estaríamos hablando de una ampliación de la democracia y, por tanto, de un contrato existencial que supera al contrato social.

Podríamos concluir que las teorías existentes son útiles en cuanto, con una interpretación evolutiva, convencionalmente justifican a la naturaleza como titular de derechos. Sin embargo, ello sería estirar los pies hasta donde llega la sábana, cuando lo que se puede hacer también es proponer tener una sábana lo suficientemente amplia para no restringirnos teóricamente. Existen otros caminos y otras teorías que nos pueden ayudar, no sólo a justificar la titularidad de derechos de la naturaleza, sino también para encontrar otros fundamentos para los derechos y para su teoría jurídica.

III. Caminar alegremente hacia la fuente

El principito tenía sed y debía caminar un trecho largo para llegar a una fuente de agua y satisfacerse. Aparece uno de esos seres grises⁴¹ que comercian con el tiempo libre de la gente (el tiempo es oro), y le propone al principito tomar una cápsula para calmar la sed. ¿Para qué sirve?, le pregunta el principito, y le contesta que para no perder el tiempo en ir a la fuente.

41 Ende, Michael, *Momo*.

El principito entonces contesta que prefiere caminar alegremente a la fuente⁴².

Las píldoras son las respuestas rápidas e inútiles que dan las teorías tradicionales y que, desde una aproximación superficial, rechazarían las nuevas concepciones como la ampliación de la titularidad a la naturaleza. Un jurista que pretende estar comprometido con un cambio de paradigma, por otro lado, no puede ni debe tragarse la píldora. El caminar alegremente hacia la fuente significa explorar y estar abierto a lo que en el camino de fundamentar se puede encontrar.

En el camino se puede encontrar un argumento que podría ser considerado “utilitarista”. Este consiste en otorgar una protección reforzada constitucionalmente, que se la da por medio del reconocimiento de la titularidad de derechos, por conveniencia. En la fundamentación utilitarista, se recurre a la evidencia científica⁴³ que existe en relación al entorno insostenible del ser humano y al colapso de nuestro estilo de vida, que pone en riesgo la superviven-

42 Saint-Exupery, Antoine de, *El Principito-Le Petit Prince*, Traducción Joelle Eyhéramonno, Enrique Sainz Editores S.A., impreso en T.G. Ripoll, España, 1994, pp.100-101.

43 Sobre los datos relacionados al desarrollo sustentable en Ecuador, véase Larrea, Carlos, “Naturaleza, sustentabilidad y desarrollo en el Ecuador”, en Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito, 2009, pp. 75-84.

cia de nuestra especie⁴⁴. Entonces podemos constatar el fenómeno del calentamiento global, la contaminación ambiental, la desertificación, las inundaciones, la sobrepoblación y la presión sobre los recursos naturales, y más datos para acabar concluyendo que se necesita proteger urgentemente a la naturaleza.

El camino que nos permitimos escoger para llegar a la fuente que sustente el derecho de la naturaleza, Josef Estermann lo llama *Filosofía Andina*⁴⁵, libro del que sacaremos algunos principios que podrían sustentar la necesidad de esta protección poderosa del derecho occidental que se llama derechos. De *Filosofía Andina* utilizaremos cuatro principios de la “lógica” andina: (1) la relacionalidad, (2) la correspondencia, (3) la complementariedad y (4) la reciprocidad.

3.1. La relacionalidad⁴⁶

En la lógica racional occidental, se pueden separar las categorías y distinguirse. Dentro de la lógica simbólica, por ejemplo, la base de la

44 Borja Ortiz, Andrés, “Derechos de la Naturaleza”, en Cor - dero, David y otros, *Nuevas instituciones del Derecho Constitucional Ecuatoriano*, Serie 14 de investigación, INREDH, Imprenta Cotopaxi, Quito, 2009, p. 125.

45 Estermann, Josef, *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Abya Yala, Quito, Ecuador, 1998.

46 Estermann, Josef, *op. cit.*, pp. 114-122.

estructura es *p* y *no p*, que ha hecho que nuestra forma de concebir el mundo siempre sea una contraposición entre opuestos y dual: hombre y mujer, bueno y malo, positivo y negativo, blanco e indígena, animal y ser humano, espacio privado y público, urbano y rural, selva y desierto, individuo y sociedad, yo y el otro... Cada elemento tiene una sustancia particular y diferente. Para la filosofía andina, en cambio, lo importante es la relación.

Para la filosofía andina, el individuo como tal no es 'nada' (un 'no ente'), es algo totalmente perdido, si no se halla dentro de una red de múltiples relaciones [...] Desconectarse de los nexos naturales y cósmicos (un postulado de la Ilustración), significaría para el *runa* de los Andes firmar su propia sentencia de muerte⁴⁷.

Este principio tiene que ver con una concepción holística de la vida. Todo está relacionado, vinculado, conectado entre sí. Este principio puede ser enunciado de forma negativa y positiva. De la primera forma, no existe ningún ente carente de relaciones y, por tanto, todo ente es necesitado. En la forma positiva, lo que haga o deje de hacer un ente afecta a los otros. La relación no es causal sino ontológica. Esto quiere decir que lo importante no es que un ente tiene capacidad de alterar al otro, sino que todos los entes "son". No existe una relación causalista sino escencialista. El conocimiento y

47 *Ibidem*, pp. 97-98.

la vida misma es integral y no compartimentalizado por las categorías, como lo hace la filosofía occidental.

La consecuencia de este principio es que la naturaleza requiere de los seres que la habitan, y los seres no podrían vivir sin la naturaleza. Además, el ser humano no está en la naturaleza —o la naturaleza alberga al ser humano—, sino que el ser humano es la naturaleza. No se puede desintegrar el concepto de ser humano con la naturaleza, ambos son uno, de ahí que hacer daño a la naturaleza es hacerse daño a sí mismo.

3.2. *La correspondencia*⁴⁸

El pensamiento andino implica una correlación mutua y bidireccional entre dos elementos, que se manifiesta en todo nivel y en todos los aspectos de la vida. Pongamos un ejemplo de la medicina indígena y también de la medicina homeopática: la curación y la enfermedad están estrechamente relacionadas, se considera que la enfermedad está causada por sustancias similares a ella, por eso se dice que el enfermo puede recuperarse por la dinámica de su propio organismo.

El pensamiento occidental pone énfasis, en cambio, en el principio de causalidad: dado

48 *Ibidem*, pp. 123-125.

un fenómeno se sigue un efecto inevitable. Esta reducción de la realidad, que es base de la ciencia, utiliza múltiples categorías, tales como la semejanza, la adecuación, la identidad, la diferencia, la equivalencia, la implicación, la derivación o la exclusión. El ser humano occidental tiene que encontrar una respuesta lógica y verificable entre la realidad y su explicación racional. Siempre me acuerdo de mi maestro en lógica simbólica, el filósofo Emilio Cerezo, quien cuando aplicaba la lógica simbólica al análisis de textos, solía afirmar que la lógica no explica ni podrá explicar todo el fenómeno humano, que no es lógico y que escapa afortunadamente de las reglas. Las emociones, los sentimientos, la causalidad, lo inimaginable, lo imprevisto, el caos... todo sucede en la vida.

Para la filosofía andina, la explicación racional o causal es solamente una forma –y no exclusiva– de entender el mundo y de conocer. Si la interpretación occidental causal se la hace mediante métodos cuantitativos, cualitativos, comparativos o exegéticos, la interpretación andina es, además, simbólica, ritual, celebrativa y afectiva.

Al manifestarse la correspondencia en todos los ámbitos de la vida, existe una realidad cósmica, una realidad terrenal y una infra-terrenal.

[...] hay correspondencia entre lo cósmico y humano, lo humano y extra-humano, lo orgánico e inorgánico,

la vida y muerte, lo bueno y malo, lo divino y humano, etc. El principio de correspondencia es de validez universal, tanto en la gnoseología, la cosmología, la antropología, como en la política y ética⁴⁹.

Las explicaciones que se puedan hacer sobre la forma de pensar andina, siempre desde una lógica occidental, son difíciles de comprender. Se separan los elementos para afirmar que no se pueden separar. De ahí, una vez más, que respetar la naturaleza tiene un impacto directo en el respeto del ser humano y, por contrapartida, irrespetar a cualquier ser humano significa indefectiblemente el irrespeto a la naturaleza.

3.3. *La complementariedad*⁵⁰

Todos los entes coexisten. Un elemento depende de todos los restantes para ser pleno o completo. Esto nos recuerda a ese clásico dibujo de la filosofía oriental que es el *yin* y el *yang*. Para ser un elemento se requiere del que se podría considerar opuesto, y dentro del opuesto, precisamente para no considerarlo de ese modo, se tiene en el centro el punto del diferente. Es decir, los elementos no son precisamente opuestos, sino complementarios y armónicos. Todos los elementos “sufren” de una deficiencia ontológica. Esto me recuerda aquel principio

49 *Ibidem*, p. 125.

50 *Ibidem*, pp. 126-131.

del maestro Boaventura de Sousa Santos⁵¹ que afirma la inexistencia de sociedades subdesarrolladas y personas ignorantes. Por el principio de complementariedad, el subdesarrollo de unos implica el desarrollo de otros, y la ignorancia de unos el conocimiento de otros. Es decir, los países centrales son desarrollados en tecnología pero subdesarrollados en comunitarismo social; la ignorancia de conocimiento racional puede significar la sabiduría emocional. Mi conocimiento de la lengua española, por ejemplo, es diametralmente opuesto a mi ignorancia en el quichua.

En la racionalidad occidental, por el principio de identidad, un elemento siempre es coincidente consigo mismo y distinto a los demás. Si p es verdadero no puede ser al mismo tiempo $no p$, es decir, no puede ser falso; además p no es q . Esta lógica no se identifica con el principio de complementariedad por el que los opuestos se integran, se completan y, por tanto, se complementan. La relación sería $p _ no p$ y $p _ q$. La contradicción occidental es para los indígenas contrariedad. Si p y q son distintos, pueden coexistir como partes complementarias de una tercera entidad que los concilia y que, en

51 Sousa Santos, Boaventura de, *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad*, Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes, Universidad de los Andes, Colombia, p. 122.

estricto sentido es un *todo* que los comprende. Los opuestos están dinámicamente unidos.

[...] los complementos en sentido andino no son 'posiciones' abstractas y logo-mórficas, sino experiencias parciales de la 'realidad'. Y tampoco son 'antagónicas' en un sentido de irreconciliación racional; se requieren mutuamente, no como 'motor dinámico' para elevarse a otro nivel, sino para complementarse en el mismo nivel⁵².

En este sentido, cielo y tierra, sol y luna, claro y oscuro, verdad y falsedad, macho y hembra, naturaleza y ser humano no pueden excluirse, sino más bien complementarse necesariamente para su afirmación como entidad superior e integral.

En la lógica de derechos, entonces, sería profundamente inadecuado proteger a uno de los elementos que conforman el complemento porque generaría un desequilibrio indeseable e inadecuado. De ahí, entonces, que tenga sentido que tanto seres humanos como naturaleza gocen de igual protección jurídica.

3.4. *El principio de reciprocidad*⁵³

El principio de reciprocidad es la forma práctica como interactúan los demás principios brevemente enunciados. En todo tipo de inte-

52 Estermann, Josef, *op. cit.*, pp. 130-131.

53 *Ibidem*, pp. 131-135.

racción, humana y no humana, cada vez que se produce un acto o fenómeno se manifiesta un acto recíproco como una contribución complementaria. Toda actuación humana tiene trascendencia cósmica y forma parte de un orden universal. Esta forma de ver el mundo no tiene sentido para el pensamiento occidental que es profundamente individualista y que promueve, por el contrario, la autonomía de la voluntad y la libertad para tomar decisiones.

Los actos de los seres humanos, al igual que los de la naturaleza, se condicionan mutuamente, “de tal manera que el esfuerzo o la ‘inversión’ en una acción por un actor será ‘recompensado’ por un esfuerzo o una ‘inversión’ de la misma magnitud por el receptor”⁵⁴. De ahí se desprende, por ejemplo, que el trueque tenga mucho sentido en las relaciones económicas entre personas.

La base de la reciprocidad es lo que Estermann denomina “justicia cósmica”, que aglutinaría todas nuestras formas compartimentalizadas de entender la justicia (económica, judicial, social...). Por ello, la base de toda relación es el orden cósmico. Un acto indebido puede alterar el orden global.

El equilibrio cósmico (armonía) requiere de la reciprocidad de las acciones y la complementariedad de

54 *Ibidem*, p. 132.

los actores. Esto no quiere decir que los *relata* de una relación recíproca siempre sean ‘equi-valentes’ y ‘con-naturales’, sino que a la iniciativa de un *relatum* corresponde una reacción complementaria de otro *relatum*. Una relación (unilateral) en la que una parte sólo da o sólo es activa, y la otra únicamente recibe o es pasiva, para el *runa* andino no es imaginable ni posible⁵⁵.

El principio de reciprocidad se lo puede apreciar, vivir y aplicar en cualquier campo de la vida, desde lo cotidiano y aparentemente personal hasta lo trascendente y cósmico.

En cuanto a la relación con la naturaleza, el ser humano cuando se interrelaciona con la tierra, al sembrar o cosechar, no la hace como con un objeto, sino como un sujeto, con el que trabaja, se transforma, tiene rostro. El rito de la siembra es una interrelación de profundo respeto y reciprocidad.

Del principio de reciprocidad se deriva, en la teoría de los derechos humanos, la idea de valor y respeto. Lo que se tiene que cuidar, proteger y promover tiene que ser protegido por el derecho, que es una noción abstracta que genera vínculos y límites al accionar humano. Si la naturaleza es recíproca con el ser humano y viceversa, conviene preservar esa interrelación por medio de la noción de derecho. Descuidar, desproteger y dañar la naturaleza afectaría irre-

55 *Ibidem*, p. 134.

mediablemente al principio de reciprocidad. Además, si las relaciones son recíprocas, existe pues una razón más para poder aplicar la noción de igualdad y, por tanto, de no discriminar a una de las partes en relaciones equivalentes. La categoría de derecho fundamental es una especie de antídoto⁵⁶ que neutraliza lo patético que puede ser el uso indiscriminado de la naturaleza.

Como se puede desprender de este acápite y contrastando con los anteriores, la filosofía andina no parte desde la concepción de que el ser humano es el único y exclusivo receptor de los beneficios del discurso de derechos. Al contrario, la lógica andina no considera y, por tanto, en la fundamentación se descarta el antropocentrismo. Gudynas ha denominado al nuevo paradigma como “biocéntrico” por oposición al dominante en el derecho⁵⁷.

Al ser la naturaleza un elemento universal que se complementa, se corresponde, se interrelaciona y con la que se tiene relaciones recíprocas, la consecuencia obvia es que debe protegerse. No hacerlo significaría alterar o descuidar las interrelaciones entre los elementos de la vida que son absolutamente necesarias.

56 Nino, Carlos Santiago, “Introducción”, en *Ética y derechos humanos*, Editorial Astrea, 2ª. edición, Argentina, 2005, p. 4.

57 Gudynas, Eduardo, *El mandato ecológico. Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Abya Yala, Quito, 2009, pp. 39, 58, 63, 65.

IV. Del agujero negro al Big Bang

En el principio era la nada o todo contraído, o algo que era una singularidad espacio temporal de densidad infinita matemáticamente paradójica, lo cierto es que sucedió una gran explosión y el universo, desde entonces, se ha ido expandiendo; de ahí el porqué los planetas y las estrellas se van alejando. De igual modo, en el principio jurídico no había teoría hasta que a algún filósofo se le ocurre crear una institución y ésta va desarrollándose y sus postulados originales se multiplican y se alejan entre sí. Algo así sucede con el tratamiento jurídico de la naturaleza.

El agujero negro quizás era la completa integración entre el ser humano con la naturaleza hasta que se instituyó el mandato bíblico, al menos en la tradición judeo-cristiana que es la que influye determinantemente en la cultura occidental, de dominar la tierra y someterla⁵⁸. El ser humano se convierte en una especie de mayordomo de la Tierra y de la naturaleza. En la historia bíblica del origen del universo, el ser humano es la creación a imagen y semejanza de Dios y ejerce ese poder en la Tierra, además de usarla, la debe fructificar, debe multiplicarse y llenar la Tierra⁵⁹. Someter a la naturaleza signi-

58 Génesis 1:28.

59 Goto, Rafael, "Reflexiones sobre Biblia y medio ambiente", 11 de septiembre 2007, en Internet, <http://www.radioevangelizacion.org/spip.php?article1008>, Acceso: 16 abril 2010; además de hacer una interpretación clásica, este autor hace una referencia contemporánea basada en la responsabilidad.

fica dominar la tierra, los peces del agua, las aves del cielo, los animales y, en suma, ejercer autoridad sobre todo ser no humano. Esta norma, de carácter moral, es la que primará y se aplicará durante gran parte de la historia de la humanidad.

En términos de derecho positivo, podríamos afirmar que, dentro de la lógica liberal, estaba permitido hacer cualquier actividad con relación a la naturaleza. La naturaleza estaba bajo la categoría del derecho a la propiedad. En este sentido, la naturaleza se compartimentaliza en tantas partes cuantos propietarios existen. El destino de la naturaleza depende de la forma de disposición de los dueños. Los propietarios pueden usar, usufructuar y disponer (prestar, vender o abandonar) un bien, mueble o inmueble sin que exista restricción alguna. Si somos dueños de un pedazo de tierra, lo podemos sembrar, quemar, pavimentar, talar, vender, descuidar, proteger. Hay una máxima que dice que, en las relaciones privadas, como el ejercicio de los derechos de propiedad, se puede hacer todo lo que no esté prohibido. Como puede constatare en las legislaciones penales del siglo pasado, desde el derecho liberal, cualquier atentado contra los derechos de la naturaleza no estaba penalizado, luego se entiende que se puede hacer cualquier actividad u omisión que a uno se le ocurra.

En cuanto a aquellos bienes que no tienen propietarios privados, se considera que los esta-

dos ejercen los derechos de los propietarios. Esto sucede, por ejemplo, con los páramos, con los mares, con el subsuelo, con el aire y el espacio, con los ríos, con las aguas y en general con aquella naturaleza que, dentro del territorio nacional, no tiene propietario privado. El estado puede, como cualquier dueño, disponer de la propiedad; en unos casos no puede vender, sin embargo puede autorizar su uso y usufructo.

Un problema aparte, y sumamente complejo, es el de los bienes que no tienen dueños privados ni estatales, y se trata de los bienes comunes (*common goods*), tales como el mar intercontinental, el espacio aéreo y en general todos aquellos bienes que no tienen control por el principio de soberanía estatal y que se comparten entre todos los seres humanos y entre todos los estados. Hay quienes, desde una perspectiva liberal, consideran que el no tener un dueño que cuide el bien, éstos están condenados a ser destruidos (*the tragedy of the commons*)⁶⁰. Hay otros que dicen que al apropiarse

60 Norman Wray cuenta que, en las discusiones en la Asamblea Constituyente de Ecuador se esgrimió, al respecto, el siguiente argumento: “Se han preguntado ustedes ¿por qué las ballenas desaparecen? Y a continuación, ¿por qué las vacas no? La respuesta fue inmediata: en el primer caso nadie es dueño de ellas, por lo tanto ¿quién las cuida?”, en Wray, Norman, “Los retos del régimen de desarrollo. El buen vivir en la Constitución”, en Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Abya Yala, Quito, 2009, p. 52.

inmediatamente se convierten en bienes excluyentes. Lo cierto es que el derecho permite su uso y usufructo y que cada vez hay un llamado a respetar y cuidar estos bienes. De cualquier forma, en estas dos concepciones (la bíblica y la civil), la naturaleza es un objeto, un bien, mueble o inmueble, que puede ser utilizado o dispuesto sin restricción alguna.

La Declaración de Estocolmo sobre el medio ambiente humano, aprobada el 16 de junio de 1972, marca el inicio de una nueva era en la concepción del derecho y la naturaleza. Sin duda esta pieza jurídica es la culminación de un lento y decisivo movimiento ambientalista sensible ante los problemas ecológicos que se estaban comenzando a constatar. En la declaración se reconoce que el ser humano tiene una enorme capacidad para transformar el medio ambiente que le rodea y que no siempre lo hace de forma constructiva. Se admite que ese poder de transformar, basado en la ciencia y en la tecnología...

Aplicado errónea o imprudentemente, el mismo poder puede causar daños incalculables al ser humano y a su medio ambiente. A nuestro alrededor vemos multiplicarse las pruebas del daño causado por el hombre en muchas regiones de la Tierra: niveles peligrosos de contaminación del agua, el aire, la tierra y los seres vivos; grandes trastornos del equilibrio ecológico de la biosfera; destrucción y agotamiento de recursos insustituibles y graves deficiencias, nocivas para la salud física, mental y social del hombre, en el

medio ambiente por él creado, especialmente en aquél en que vive y trabaja⁶¹.

El hito estuvo en llamar la atención sobre el problema ambiental ya generado y en el establecimiento de mínimos normativos para prevenir peores daños. Sin embargo, la entrada sigue siendo desde la centralidad del ser humano. “El hombre es a la vez obra y artífice del medio ambiente que lo rodea⁶²[...] La protección y mejoramiento del medio ambiente humano es una cuestión fundamental que afecta al bienestar de los pueblos y al desarrollo económico del mundo entero [...]”⁶³. En otras palabras, el ser humano sigue el mandato bíblico de ser mayordomo de la Tierra, pero tiene que hacerlo con cuidado porque le puede afectar a su propio desarrollo.

Podríamos afirmar que la Declaración de Estocolmo es la piedra angular del derecho ambiental moderno y el impulsor definitivo del movimiento social denominado *Verde*. El derecho ambiental ha tenido un desarrollo conceptual notable tanto a nivel doctrinario (existen incluso especializaciones universitarias, en varias disciplinas, sobre el ambiente), como a nivel normativo. Además, podríamos afirmar,

61 Declaración de Estocolmo sobre el Medio Ambiente Humano, numeral 3.

62 *Ibidem*, numeral 1.

63 *Ibidem*, numeral 2.

sin temor a equivocarnos, que casi todos los países de influencia occidental cuentan con códigos ambientales, que tienen como objeto establecer restricciones y salvaguardas al medio ambiente. Existen reglas, directrices, autoridades administrativas y prohibiciones en relación con la forma como se debe tratar al medio ambiente. El derecho a la propiedad ha sufrido serias restricciones y controles. No existe, pues, plenas facultades de disposición, ni de uso y usufructo.

A la par del derecho ambiental, se ha desarrollado también una protección (represión) extra, que es la rama penal-ambiental. Se ha considerado que el daño producido al medio ambiente debe tener una protección extraordinaria. Por un lado, podría pensarse que el medio ambiente se ha convertido en un bien jurídico digno de respuesta penal; por otro, podría discutirse sobre la efectividad de este severo mecanismo para producir cambios de conducta y la proporcionalidad en el uso de penas, particularmente la privación de la libertad, con relación al daño que produce la conducta considerada delictiva.

Un paso más adelante ha sido, otra vez desde el derecho internacional, la expedición de la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, aprobada el 14 de junio de 1992, que determinó que:

Los seres humanos constituyen el centro de las preocupaciones relacionadas con el desarrollo sostenible. Tienen derecho a una vida saludable y productiva en armonía con la naturaleza⁶⁴.

Es decir, de ahí en adelante el lenguaje de derechos humanos se incorpora a la consideración jurídica de la naturaleza. El potente lenguaje de derechos tendrá como contrapartida la demanda de una obligación vinculante por parte de los Estados. El eco de esta declaración no se hizo esperar. En los mismos años noventa, particularmente algunas constituciones de Latinoamérica, como las más recientes andinas, reconocerán que todo ser humano tiene derecho a un medio ambiente sano. Esta perspectiva, que es un gran adelanto conceptual –se sigue expandiendo el panorama teórico-jurídico–, sin embargo sigue considerando a la naturaleza como un medio indispensable para la sobrevivencia del ser humano. La naturaleza goza de protección especial en tanto es el humano el que se beneficia de ella. Es decir, la visión antropocéntrica sigue siendo la que prima.

La Constitución de Ecuador, pionera en la ruptura de la concepción tradicional de derechos humanos, reconoce por primera vez el derecho de la naturaleza como un derecho autónomo del ser humano. Algunas rupturas con-

64 Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, Principio 1.

ceptuales, comenzando por la denominación. No cabe ya el término genérico de “derechos humanos” para referirse a los derechos que tienen una protección especial en las Constituciones. Conviene denominarlos derechos fundamentales o derechos constitucionales. Otra ruptura es que la protección a la naturaleza no se la hace porque conviene al ser humano, sino por la naturaleza en sí misma. En consecuencia, la concepción jurídica de los derechos deja de ser antropocéntrica. Tercera ruptura, la teoría jurídica tradicional para entender el derecho tiene que buscar nuevos fundamentos y renovadas lecturas, que tienen que ver con la ruptura del formalismo jurídico y con una superación de la cultura jurídica imperante.

Sin embargo, estamos convencidos, al menos con lo que hemos analizado de la filosofía andina, que este avance no será el último ni el definitivo. La concepción de derechos, al ser manifiestamente occidental, distinguirá entre derechos de los humanos y no humanos, y creará dos categorías que pueden ser analizadas de forma distinta y separada. Esta concepción sigue fortaleciendo la lógica dualista y categorial propia del pensamiento occidental.

Paralelamente al desarrollo conceptual del pensamiento occidental, han existido y existen formas de concebir a la naturaleza. Como hemos visto, de acuerdo con la filosofía andina, la naturaleza no es un ente separado del ser hu -

mano ni viceversa. Hemos afirmado que defender los derechos de la naturaleza es defender al ser humano y que defender al ser humano es defender la naturaleza. No es suficiente la creación de la categoría “derechos de la naturaleza” sino que se tiene que, algún momento, superar estas distinciones que, al dividir, debilitan la concepción holística de la existencia, de la vida, del universo.

El maestro Zaffaroni nos recuerda la concepción griega de la Gaia, que era la diosa griega Tierra y que consideraba al planeta como un ser vivo, como un sistema que regula y recrea la vida, que se renueva y que está en constante cambio, que es tan importante que es una diosa, que tiene que ser venerada y cuidada⁶⁵.

Así como los *runas* andinos, los griegos antiguos, estamos seguros de que otros pensamientos no dominantes deben haber desarrollado hace mucho tiempo ya, normas que disponen el trato armónico y respetuoso con la naturaleza. Ahí tenemos un camino por explorar, además sabiendo que en muchos casos esa sabi-

65 Véase, Zaffaroni, Eugenio Raúl, “La naturaleza como persona: Pachamama y Gaia”, lamentablemente aún no publicado en Ecuador. No podemos dejar de reconocer que este ensayo, que lo hemos difundido con entusiasmo en más de una clase que hemos podido compartirlos con nuestros alumnos en clases de Derechos Humanos y en un doctorado en Salud Pública, ha sido una motivación inmensa para seguir apreciando nuestra constitución ecuatoriana y para emprender el desafío teórico de dar contenido al derecho a la naturaleza.

duría que existe posiblemente no esté escrita. El derecho, una vez más, tiene que aprender de otras ciencias, como la antropología, la historia y la sociología, para seguir mejorando el sistema jurídico y, en este caso, desarrollando el contenido del derecho de la naturaleza.

V. Reflexiones finales

Conviene plasmar algunas palabras sobre la utopía de los derechos y también sobre la “lógica” indígena invocada en este ensayo. Toda declaración de derechos constitucional siempre —y no puede dejar de serlo— debe ser utópica y plantear una realidad que, siendo difícil o hasta imposible de alcanzar, es deseable luchar porque se la consiga. Todos y cada uno de los derechos significan una aspiración y un problema por superar. Si se establece que hay derecho a la nutrición es porque hay niños y niñas desnutridos crónicos; si se reconoce la dimensión positiva del derecho a la vida es porque hay mortalidad infantil; si se establecen los derechos del buen vivir es porque hay un modelo de desarrollo que aplasta e impide el ejercicio de todas las potencialidades del ser humano; si se establece la igualdad material es porque vivimos en una sociedad que perenniza la exclusión. Si se establece los derechos de la naturaleza es que la capa de cemento que nos separa de la tierra no sólo nos separa dos centímetros, sino un millón de años luz de lo que realmente somos: tierra o polvo.

Por otro lado, los derechos son siempre una herramienta contra el poder que tenemos, en terminología de Ferrajoli, los más débiles. Desde la lógica del poder, los derechos subvierten el *statu quo* y se convierten en un arma para eliminar “privilegios fundados en inequitativas relaciones de poder”⁶⁶.

Así que no sólo son falsas promesas, sino que son instrumentos de lucha y mundos en los que queremos vivir.

Se podrá afirmar, al apelar a la filosofía andina, que estamos idealizando el mundo indígena y que estamos resucitando al “buen salvaje”. Pero aun suponiendo que los indígenas andinos están tan aculturizados que lo que se afirma en relación con su concepción de la naturaleza no es cierto, nadie nos quita que la concepción de un indígena precolonial o de unas concepciones que nos pueden ayudar a alcanzar el buen vivir son importantes, por ello debemos rescatarlas o crearlas.

En cuanto a la naturaleza, nos permitimos resumir un extracto de una novela que para nosotros ha sido muy aleccionadora: *La rebelión de la granja*, y que consideramos nos puede ayudar para cerrar este ensayo.

66 Melo, Mario, *op. cit.*, p. 53.

Una noche el señor Jones, propietario de una granja, cierra el gallinero. Enseguida, alborotados, los animales de la granja se reúnen para escuchar el sueño un cerdo bonachón y majestuoso, que ha llegado a entender el sentido de la vida. El cerdo, Viejo Mayor, que tiene doce años ya –nos cuenta George Orwell⁶⁷– siente la necesidad de contar un sueño extraño a todos los animales de la granja. Pero antes Mayor hace algunas preguntas que despiertan la conciencia de los animales. ¿Cuál es la realidad de nuestras vidas? Las gallinas tienen huevos que no son destinados a ser gallinas, sino a ser vendidos en el mercado; las vacas tienen leche que no es para robustecer a sus terneros, sino para que se tomen los humanos; los cerdos son engordados para ser muertos y comidos, los caballos sirven para transportar, los perros para cuidar... nadie es dueño de su vida y de su libertad. ¿Esta realidad forma parte del orden natural? No, mil veces no, insiste el cerdo Mayor. ¿Por qué continuar en esta mísera condición? El ser humano arrebatata todo, consume sin producir, da lo mínimo, acumula sin compartir. El cerdo enuncia su sueño que es una vida donde cada animal sea dueño de su piel, de su trabajo, de su libertad, de su vida y hasta de su muerte. Todos se consideran iguales y comparables. Y comienza la rebelión de la granja por la dignidad.

67 Orwell, George, *La rebelión de la granja*, capítulo I, Clásicos Universales, Edición Integra, Ediciones Escolares, Madrid, 2ª. edición, 2004, pp. 25-33.

La lectura de este cuento, que puede ser metáfora de las relaciones entre seres humanos o patéticamente real cuando uno aplica a las formas de relacionamiento entre los seres humanos y otros seres vivos no humanos incluidos, por supuesto, la naturaleza, nos habla de una forma de interactuar que no es adecuada y que provoca justificadamente una rebelión.

La naturaleza, de alguna manera, se está rebelando. El calentamiento global y las consecuencias en la vida humana es una de sus manifestaciones. A diario leemos noticias que nos hablan de desequilibrios ecológicos. Por un lado, hay unas terribles sequías y seres que se mueren por no tener agua ni alimentos; por otro lado, hay unas terribles inundaciones y seres que también se mueren en cambio por tener demasiada agua y no tener vivienda ni medios de subsistencia por las inundaciones. ¿Será que el ser humano no ha sido capaz de comprender la rebelión de la granja y de la naturaleza? Cuando uno lee sobre los grandes foros económicos mundiales y sus resoluciones, la primera reacción es pensar que no somos aún sensibles ante estos problemas humanos. Pero también cuando miramos y aprendemos sobre la lucha que muchos movimientos sociales realizan para denunciar y promover una relación más armónica con la naturaleza, no podemos sino tener la esperanza firme de que las cosas pueden cambiar.

El derecho a la naturaleza establecido en la Constitución del Ecuador es al mismo tiempo un hito en una lucha de movimientos sociales y un comienzo. Los derechos al final siempre son armas ficticias, etéreas y abstractas que pretenden regular relaciones basadas en el poder. Es más fácil exigir cuando un sistema jurídico ha reconocido un derecho que hacerlo sin él. Pero el derecho, como las garantías jurídicas, no es suficiente. Estas conquistas jurídicas se nutren de las luchas y de los movimientos sociales. También los grandes cambios se nutren y requieren “esfuerzos audaces y mentes abiertas”⁶⁸. Se ha demostrado históricamente que los poderosos nunca han cedido sus privilegios de forma voluntaria, sino que lo han hecho gracias a la lucha y a la presión de la gente⁶⁹. Esa lucha en Ecuador tiene múltiples caras y organizaciones, muchas de ellas que ni siquiera conocemos, sin embargo queremos dedicar este pequeño esfuerzo académico a Alberto Acosta y a Esperanza Martínez, quienes de alguna manera tuvieron el merecido honor, después de haberlo pregonado en Ecuador muchos años antes, de impulsar su reconocimiento constitucional.

68 Acosta, Alberto, “Los grandes cambios requieren de esfuerzos audaces”, en Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito, 2009, p. 15.

69 Véase Pissarello, Gerardo, “los derechos sociales y sus garantías: por una reconstrucción democrática participativa y multinivel”, en *Los derechos sociales y sus garantías*, Editorial Trotta, Madrid, p. 111.

VI. Bibliografía

Acosta, Alberto

2009 “Los grandes cambios requieren de esfuerzos audaces”, en Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito.

Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (compiladores)

2009 *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Abya-Yala, Quito, 2009.

2009 *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito.

Albán, Amparo

2009 “El tema ambiental en el nuevo derecho constitucional ecuatoriano”, en Pérez Ordoñez, Diego, *La Constitución Ciudadana. Doce visiones sobre un documento revolucionario*, Taurus, Quito.

Beuchot, Mauricio

2001 “Abordaje filosófico del problema de la fundamentación de los derechos humanos”, en *Filosofía y derechos humanos*, Siglo veintiuno editores, 4ª. Edición, México.

Borja Ortiz, Andrés

2009 “Derechos de la Naturaleza”, en Cordero, David y otros, *Nuevas instituciones del Derecho Constitucional Ecuatoriano*, Serie 14 de investigación, INREDH, Imprenta Cotopaxi, Quito.

Capella, Juan Ramón

2007 *Entrada en la barbarie*, Editorial Trotta, Madrid.

Carbonell, Miguel

- 2009 “Derechos fundamentales en América Latina”, en Carbonell, Miguel, Jorge Carpizo y Daniel Zovatto (coordinadores), *Tendencias del constitucionalismo en Iberoamérica*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie Doctrina Jurídica, No. 514, México.

Elizalde Hevia, Antonio

- 2009 “Derechos de la Naturaleza ¿Problema jurídico o problema de supervivencia colectiva?”, en Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito, 2009.

Ende, Michael, *Momo*.

Estermann, Josef

- 1998 *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Abya-Yala, Quito, Ecuador.

Ferrajoli, Luigi

- 2001 “Derechos Fundamentales”, en *Los fundamentos de los derechos fundamentales*, Editorial Trotta, España.

- 2003 “Igualdad y diferencia”, en *Derechos y garantías, La ley del más débil*, Editorial Trotta, Madrid, 3ª. edición.

Fukuyama, Francis

- 2003 “La dignidad”, en *El fin del hombre/el último hombre*, punto de lectura.

Galeano, Eduardo

- 2009 *La naturaleza no es muda*, en Acosta, Alberto, “Los grandes cambios requieren de esfuerzos audaces”, en Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito.

Goto, Rafael

- 2010 “Reflexiones sobre Biblia y medio ambiente”, 11 de septiembre 2007, en Internet, <http://www.radioevangelizacion.org/spip.php?article1008>, Acceso: 16 abril.

Gudynas, Eduardo

- 2009 “Derechos de la naturaleza y políticas ambientales”, en Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya-Yala, Quito.
- 2009 *El mandato ecológico. Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Abya-Yala, Quito.

Kant, Immanuel

- 2000 “The doctrine of virtue”, en *Metaphysics of morals*, citado por Steiner Henry y Philip Alston, *International Human Rightst in context, Law Politics and Morals*, Oxford University Press, Second Edition.

Larrea, Carlos

- 2009 “Naturaleza, sustentabilidad y desarrollo en el Ecuador”, en Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito.

Martínez, Esperanza

- 2009 “Los Derechos de la Naturaleza en los países amazónicos”, en Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito.

Melo, Mario

- 2009 “Los derechos de la naturaleza en la nueva Constitución ecuatoriana”, en Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (compiladores),

Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora,
Abya Yala, Quito.

Nino, Carlos Santiago

2005 “Introducción”, en *Ética y derechos humanos*, Editorial Astrea, 2ª. edición, Argentina.

Orwell, George

2004 *La rebelión de la granja*, capítulo I, Clásicos Universales, Edición Integra, Ediciones Escolares, Madrid, 2ª. edición.

Pacari, Nina

2009 “Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas”, en Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito.

Peña Freire, Antonio Manuel

1997 “Derechos subjetivos y garantía”, en *La garantía en el Estado constitucional de derecho*, Editorial Trotta, España.

Pérez Ordoñez, Diego

2009 *La Constitución Ciudadana. Doce visiones sobre un documento revolucionario*, Taurus, Quito.

Pissarello, Gerardo

“Los derechos sociales y sus garantías: por una reconstrucción democrática participativa y multinivel”, en *Los derechos sociales y sus garantías*, Editorial Trotta, Madrid.

Pulido, Carlos Bernal

2005 *El derecho de los derechos*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá.

Roig, Arturo Andrés

2002 “La dignidad humana y la moral de la emergencia en América Latina”, en *Ética del poder y moralidad de la protesta, la moral latinoamericana de la emergencia*, Corporación

- Editora Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar, Colección Temas, vol. 10, 2002.
- Sagan, Carl y Ann Druyan
1992 *Shadows of forgotten ancestors*, Ballantine Books, New York.
- Saint-Exupery, Antoine de
1994 *El Principito-Le Petit Prince*, Traducción Joelle Eyhéramonno, Enrique Sainz Editores S.A., impreso en T.G. Ripoll, España.
- Salgado Pesantes, Hernán
2009 “La nueva dogmática constitucional en el Ecuador”, en Carbonell, Miguel, Jorge Carpizo y Daniel Zovatto (coordinadores), *Tendencias del constitucionalismo en Iberoamérica*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie Doctrina Jurídica, No. 514, México.
- Serrano Pérez, Vladimir
2009 “El buen vivir y la Constitución ecuatoriana”, en Pérez Ordoñez, Diego, *La Constitución Ciudadana. Doce visiones sobre un documento revolucionario*, Taurus, Quito.
- Seuss Geisel, Theodor
Horton hears a Who!
- Sousa Santos, Boaventura de
De la mano de Alicia: lo social y lo político en la postmodernidad, Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes, Universidad de los Andes, Colombia.
- 2003 *La caída del angelus novus: ensayos para una nueva teoría social*, ILSA, Bogotá.
- Singer, Peter
1999 *Liberación Animal*, Editorial Trotta, Madrid.

Subiela, Eliseo

1986 *Hombre mirando al Sudeste*, Argentina.

Willian, Joan

2010 “Igualdad sin discriminación”, en *Derecho y Género*, LOM ediciones, 1999. El mismo artículo también está publicado en Ávila Santamaría, Ramiro y otros, *El género en el derecho, ensayos críticos*, Serie Justicia y Derechos Humanos No. 11, V&M Gráficas, Quito.

Wray, Norman

2009 “Los retos del régimen de desarrollo. El buen vivir en la Constitución”, en Acosta, Alberto y Esperanza Martínez (compiladores), *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Abya Yala, Quito.

Zaffaroni, Eugenio Raúl

s/f “La naturaleza como persona: Pachamama y Gaia”, no publicado en Ecuador.

Los derechos de la Naturaleza en serio

Respuestas y aportes desde la ecología política

Eduardo Gudynas

Secretario Ejecutivo del Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES). Su trabajo apunta a las estrategias en desarrollo sostenible en América Latina, con énfasis en la conservación. Desde 2010 integra el Panel Intergubernamental de Cambio Climático.

La nueva Constitución de Ecuador ofrece muchas novedades e innovaciones, y entre ellas se encuentra un claro “mandato” ecológico. En efecto, el texto constitucional que surgió de los debates constituyentes en Montecristi dejó en claro obligaciones referidas, entre otras cosas, derechos a un ambiente sano, derechos de la Naturaleza, conservación de la biodiversidad, a la evaluación del impacto ambiental, ordenamiento territorial, etc.

En ese amplio conjunto se destaca la impactante innovación de reconocer los derechos de la Naturaleza. Alrededor de esa idea se han generado debates, discusiones y aportes de todo tipo. Como contribución a esos diálogos, en las líneas que siguen, se recuerdan algunas de las tensiones y críticas recientes, para seguidamente

ofrecer respuestas y fundamentaciones que refuerzan la validez de esos derechos. El análisis complementa, y en algunos casos amplía, un examen más detallado sobre la ecología política de la Constitución de Montecristi que se ofrece en Gudynas (2009). El abordaje no es jurídico, sino que se lo hace desde la ecología política.

Los derechos de la Naturaleza son mucho más que una mera adición ambientalista. Como se verá en las líneas que siguen, esos derechos implican un cambio radical en los conceptos de ambiente, el desarrollo y la justicia, entre otros. No siempre es fácil comprender las aristas que ofrece esta temática, y por lo tanto un examen detallado tanto en sus pretendidas limitaciones, como en algunas exageraciones, sirve para precisarlos. Aquí se sostiene que los derechos de la Naturaleza expresan un avance de enorme importancia, y que en un futuro estos estarán presentes en casi todas las Constituciones. Se insiste en que estos derechos deben ser tomados en serio, y cuando así se hace el ambiente debe ser valorado en sí mismo, en formas independientes de cualquier utilidad o beneficios para los seres humanos. Esto no abolirá los debates sobre cómo utilizar la Naturaleza, ni resolverá todas las discusiones políticas, sino que las colocará en nuevos escenarios, con nuevos argumentos y otros criterios de legitimidad y justicia.

El mandado de Montecristi

En el conjunto de componentes del “mandato ecológico” que emerge de la Constitución de 2008, se destacan los derechos de la Naturaleza. Estos son presentados en los artículos 71 y 72, y se complementan con indicaciones sobre su aplicación, precaución, restricciones, etc., contenidas en los artículos 73 y 74. Es necesario destacar tres componentes sustantivos en la presentación de los derechos de la Naturaleza, a saber:

El primero se refiere a la presentación de esos derechos. Se indica que la Naturaleza o Pachamama “tiene derecho a que se respete íntegramente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”. De esta manera, la Naturaleza deja de ser un agregado de objetos, y pasa a ser un sujeto de derechos. Con este reconocimiento, la Naturaleza queda dotada de valores que le son propios o valores intrínsecos.

El segundo aspecto es que la Naturaleza es presentada como una categoría plural y se la coloca en el mismo plano, como equivalente, al concepto de Pachamama. Con este paso se articula el concepto occidental de Naturaleza con el tradicional de origen andino de Pachamama. Esto es más que una simple ampliación multicultural, y abre las puertas a una concepción de entorno que es amplia y diversificada.

Finalmente, los derechos de la Naturaleza se refuerzan por medio del reconocimiento del derecho a la “restauración integral”. Este punto ha pasado desapercibido en varias ocasiones, pero es otra de las innovaciones impactantes del texto de Montecristi. La restauración es la recuperación de ecosistemas degradados o modificados a una condición similar o igual a su estado original silvestre, antes que se produjeran impactos de origen humano.

A partir de este brevísimo resumen, en las secciones que siguen se consideran algunas de las principales críticas y objeciones sobre estos derechos. Se responde a cada una de ellas fundamentando la validez e importancia de este paso. A su vez, se discuten algunas de las principales tensiones y contradicciones implicadas en reconocer a la Naturaleza como sujeto de derechos.

El debate sobre la fundamentación ecológica

Un primer conjunto de cuestionamientos a considerar, afirma que todavía no es necesario reconocer los derechos de la Naturaleza, en tanto la situación ambiental de América Latina en general, y la de Ecuador en particular, no es grave. De esta manera se apela a lo que podría calificarse como una “fundamentación ecológica”, que entiende que todavía se disponen de grandes áreas silvestres, enormes depósitos de recursos naturales y amplios márgenes de

amortiguación en los ecosistemas. Por lo tanto todavía no es tiempo de preocuparse, y el reconocimiento de la Naturaleza sería algo así como un alarmismo exagerado. En la misma línea, se podría argumentar que tales derechos serían importantes en los países industrializados, pero no en el sur latinoamericano, donde todavía son posibles muchas formas de alcanzar un balance entre el desarrollo y la Naturaleza.

Frente a esta postura se debe responder con claridad que es equivocada. En realidad el deterioro ambiental en los países sudamericanos es grave, sigue en aumento, y las medidas que se intentan para impedirlo o compensar sus efectos, son insuficientes. La brecha de deterioro ambiental continúa aumentando año a año.

Comenzando por una perspectiva global, Ecuador aparece como el país con los peores indicadores ambientales relativos en América del Sur. Esos indicadores evalúan la situación ambiental en sectores claves frente a las capacidades ambientales o stocks de recursos naturales de cada país (por ejemplo, la deforestación actual en relación a los bosques y selvas del país; véase Bradshaw y colab., 2010, y CLAES, 2010). En ese indicador, el país con el peor registro es Singapur (primer puesto mundial en el impacto ambiental relativo), seguido por naciones como Corea y Qatar. Ecuador aparece en la ubicación 22, lo que significa la peor ubicación de un país sudamericano, y por encima de otros países

como Perú (puesto 25), Venezuela (67) o Brasil (68). Esto se debe a aspectos como la pérdida de bosques naturales o el alto número de especies amenazadas.

Considerando un indicador de impacto ambiental absoluto (donde no se lo pondera contra los recursos naturales o capacidades ambientales disponibles), el país con la peor performance es Brasil, ocupando el puesto número uno a nivel mundial; es inmediatamente escoltado por Estados Unidos y China. El siguiente sudamericano en la lista es Perú, en el puesto mundial 10, mientras que Ecuador aparece en la ubicación 21 (que de todas maneras es muy alta para un ranking mundial).

En cuanto a la perspectiva nacional, el más reciente informe sobre el estado del ambiente, GEO Ecuador (Fontaine et al. 2008), también ilustra la gravedad de la situación ambiental en varios aspectos. A manera de ejemplo se pueden mencionar la pérdida de biodiversidad (reducción de áreas silvestres y su fragmentación), deterioro de los bosques nativos, diversos problemas de contaminación (como son los manejos inadecuados de residuos en las ciudades, deficiente gestión de las sustancias peligrosas, etc.), un orden institucional débil, etc. Algunos de estos problemas han sido ampliamente destacados a nivel internacional, como sucede con la contaminación petrolera en la Amazonia.

De esta manera, sea desde la mirada global como nacional, el viejo sueño de un posible “balance” entre la protección de ambientes naturales y los usos productivos convencionales se ha roto. Por lo tanto, el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza sea en Ecuador, como en los demás países sudamericanos, es necesario y urgente. Si se toman en serio los actuales datos sobre los impactos ambientales, se debe acordar en la necesidad de dar nuevos pasos para proteger el ambiente, ya que las medidas convencionales no están funcionando. Es necesario dar un salto cualitativo a un abordaje renovador, y los derechos de la Naturaleza son la mejor opción.

La Naturaleza como “sujeto” y los valores intrínsecos

El reconocimiento de los derechos de la Naturaleza/Pachamama implica que ésta posee valores que le son propios, independientes de las valoraciones que le adjudican las personas. Ese reconocimiento hace que el ambiente deje de ser un objeto (o un conjunto de objetos), que sirve como medio para fines humanos, y para volverse un sujeto.

Esta posición ha sido criticada varias veces, comenzando por quienes rechazan la idea de valores propios en la Naturaleza. Ese cuestionamiento, promovido por un amplio abanico de actores, desde académicos a políticos, se ex-

presa en rechazos o incomodidades con una Naturaleza que termina siendo un “sujeto” de derechos, tal como acontece con las personas. Algunos niegan esta postura, e incluso se resisten a proteger el entorno. Otros, si bien consideran que sólo los humanos pueden ser sujeto de valor, están de acuerdo en extender sus responsabilidades al ambiente. En este caso, la Naturaleza debería ser protegida no porque sea un sujeto, sino porque es lo correcto; es la extensión de una compasión moral hacia el entorno. Pasemos entonces a considerar estos cuestionamientos y ofrecer algunas respuestas.

Cuando se reconocen los derechos de la Naturaleza, se están admitiendo valores propios o intrínsecos en ella. Tanto estos derechos como los valores propios son aspectos, a mi juicio, inseparables. Los valores intrínsecos reciben esa denominación en tanto son independientes de la valoración que otorgan los seres humanos. Por lo tanto, si se toman los derechos de la Naturaleza en serio, ésta debe estar revestida de valores intrínsecos, sea en su conjunto o en sus elementos constitutivos, como las plantas, animales y ecosistemas.

La defensa de esta postura ha tenido antecedentes que han alcanzado puntos altos pero también bajos. Ha aparecido de tanto en tanto, defendidas en unos casos por científicos e intelectuales, y en otros por escritores o militantes. Posiblemente uno de sus antecedentes

más conocidos fuese la “ética de la tierra” de Aldo Leopold, propuesta a mediados del siglo XX. Sin embargo, sus posturas tuvieron poco eco, hasta que a fines de la década de 1970, fueron retomadas por el movimiento de la “ecología profunda”, liderado por el filósofo noruego Arne Naess (una selección de sus escritos está disponible en Dregson y Devall, 2008). En aquellos años floreció un amplio debate sobre los valores intrínsecos que sumaron a otros autores, destacándose los aportes de J. Callicott (por ejemplo, 1989). La nueva Constitución de Montecristi está en consonancia con muchos de estos aportes, y aunque en buena medida fue redactada en forma independiente de los más conocidos “ecólogos profundos”, son evidentes los estrechos paralelismos.

Existen diversas maneras de entender el concepto de valor intrínseco, tal como indica O’Neill (1993), y que fue resumido en Gudynas (2009). Ampliando esa argumentación, es posible reconocer tres abordajes:

1. Entendido como sinónimo de valor no-instrumental. Mientras un objeto tiene un valor instrumental cuando es un medio para un fin de otro, en este caso el valor instrumental sería poseer un fin en sí mismo. En esta categoría se encuentra uno de los preceptos básicos de la “ecología profunda”, donde se sostiene que “el bienestar y el florecimiento de la Vida

humana y no-humana en la tierra tiene valor en sí mismo (sinónimos: valor intrínseco, valor inherente)”, y se agrega que estos valores “son independientes de la utilidad del mundo no-humano para los propósitos humanos” (Naess y Sessions, 1985).

2. Entendido en referencia al valor que un objeto tiene únicamente en virtud de sus propiedades intrínsecas. Se refiere a los atributos que posee un objeto, y en qué grado lo posee, y donde esas propiedades son independientes de relaciones con el entorno u otros objetos (propiedades no-relacionales).
3. Entendido como un sinónimo de “valor objetivo”, donde representa los valores que tiene un objeto independientemente de las evaluaciones que hagan evaluadores. Es una categoría que se coloca por fuera del subjetivismo, y donde se acepta que existen valores objetivos, propios de cada objeto.

Estos tres abordajes aparecen muchas veces confundidos y superpuestos, como acertadamente indica O’Neill (1993). El texto constitucional ecuatoriano podría ser interpretado en un sentido o en otro. Por ejemplo, algunos podrán insistir en que el mandato de respeto integral de la Naturaleza alude a sus valores independientes de los posibles usos o fines humanos, correspondiendo a la primera opción. Pero

también se puede invocar la segunda definición a partir de la referencia constitucional a las propiedades inherentes de los ecosistemas, tales como los ciclos vitales y los procesos evolutivos. Finalmente, la tercera opción también podría ser contemplada, aunque es un caso con mayores dificultades debido a que el texto constitucional otorga la misma jerarquía a la Pachamama, un concepto que se construye explícitamente desde el subjetivismo de los sujetos (no es posible bajo la Pachamama intentar descubrir valoraciones objetivas ya que en parte se disuelve la dicotomía entre ambiente y sociedad).

Por lo tanto, puede convenirse que entre los posibles abordajes de la idea de valor intrínseco, la opción de valor no-instrumental en primer lugar, y la que descansa en las propiedades intrínsecas en segundo lugar, son las que posiblemente se ajustan mejor al mandato constitucional. De esta manera, estos derechos reconocen atributos en la Naturaleza independientes de los seres humanos y que permanecen aún en ausencia de éstos. Parafraseando a los ecólogos profundos, en un mundo sin personas, las plantas y animales continuarán con su marcha evolutiva y estarán inmersos en sus contextos ecológicos, y esa manifestación de la vida es un valor en sí mismo. Sea en los seres vivos o en los ecosistemas, estos valores inherentes son independientes de cualquier conciencia, interés o reconocimiento de los humanos (Naess y Ses -

sions, 1985). Esta perspectiva, y en especial debido a que defiende a la vida como un valor en sí mismo, es también conocida como biocentrismo (sobre este punto se regresará más abajo).

Los rechazos a estos valores se basan en sostener que solamente los seres humanos, en tanto individuos cognoscentes, volitivos y racionales, pueden generar valores. La valoración es un acto únicamente humano. Por lo tanto, la idea de valores propios no tendría sentido, ya que para reconocer valores tendrían que estar presentes humanos que los otorguen. Allí donde no existan humanos, no existirían valores.

Existen varias respuestas a esas objeciones. La más sencilla es centrarse en la definición de valor intrínseco como valor no instrumental para los fines humanos. Por lo tanto, no se intenta caracterizar ese valor, ni precisarlo detalladamente, ya que cualquier movimiento en esa dirección nos lleva de regreso a las interpretaciones humanas. Es suficiente reconocer que en el ambiente se encuentran valores inherentes a los seres vivos y los ecosistemas. Esta postura tiene otra ventaja: permite incorporar con mucha comodidad a diferentes cosmovisiones indígenas, donde se reconocen valores propios en el ambiente, e incluso se considera que otros seres vivos son agentes morales y políticos análogos a los seres humanos.

Dando un paso más en la discusión, en general se reconoce que la ponderación de los valores siempre parte desde las personas y discurre en mediaciones humanas. Son antropogénicas, en el sentido de originarse en los seres humanos, pero esto no quiere decir que sean antropocéntricas, en el sentido de aceptar únicamente valores instrumentales al ser humano (el contenido del antropocentrismo se precisará más abajo). Atendiendo a este hecho, en ética ambiental, autores como Callicott (1989), diferencian entre el *locus* del valor, que puede estar en objetos, plantas, animales, o las personas, y la fuente de la valoración que está en el ser humano. Diversos aspectos en esta postura vienen siendo debatidos desde hace años, pero esos detalles no hacen a la esencia de lo que se trata en el presente capítulo (véase, por ejemplo, los ensayos de B. Norton y H. Rolston III, y otros en Ouderik y Hill, 2002).

Es más, la defensa de los valores intrínsecos puede superponerse con quienes afirman que los demás seres vivos se valoran a sí mismos, aunque lo hacen dentro de sus capacidades cognitivas y sintientes, y por lo tanto de manera distinta a las que empleamos los humanos. No tiene mucho sentido intentar concebirse a sí mismo como un cóndor de los Andes, sino que basta saber que esta ave tiene cierta forma de entenderse y concebirse a sí misma.

Sea por una vía a por otra, parece claro que el mandato ecológico de Montecristi no

exige descifrar ni elaborar las posibles propiedades intrínsecas en la Naturaleza, ni entender cómo se conciben a sí mismos los demás seres vivos. Su objetivo no está tanto sobre las disquisiciones académicas sobre los posibles contenidos de esos valores, sino en reconocer que esos valores propios existen, y que desde allí se fundamentan derechos que desembocan condiciones y obligaciones que nos obligan a nosotros, los humanos.

Apelando a una imagen conocida, podría decirse que así como se defiende el bien común entre los seres humanos, donde se busca el bienestar incluso de aquellos que no conocemos y sobre cuyas particularidades intrínsecas nada sabemos, se debe dar un paso más y construir un bien común con la Naturaleza. De esta manera, si esos derechos son tomados en serio, se generan nuevas obligaciones con el ambiente.

Cambian las justificaciones y desencadenantes de las medidas ambientales, y ya no será imprescindible demostrar que un impacto ambiental dañará la propiedad de unas personas, afectará la salud de otras, o que impactará en la economía, como justificación para actuar. Asimismo, tampoco se dependerá de convencer a políticos y empresarios sobre la pérdida inminente de un lugar hermoso o sobre la posible extinción de una especie insignia. Estos y otros desencadenantes seguirán presentes y tendrán sus papeles para desempeñar. Pero el cambio hacia los derechos de la Naturaleza es que se

podrá invocar la protección de las especies y los ecosistemas aún en los casos donde ninguno de estos aspectos esté en juego. Se podrá demandar la protección de sitios cuya desaparición no involucren recursos de valor económico, especies hermosas o la propiedad de individuos o empresas.

En este punto es importante advertir que el reconocimiento de los valores intrínsecos y de los derechos de la Naturaleza, no niega ni altera los contenidos referidos a los derechos ciudadanos a un ambiente sano, listados en la Constitución de Montecristi (los clásicos derechos humanos de tercera generación). Los dos abordajes de derechos sobre el ambiente son válidos, y es una buena cosa que se los mantuviera y se los articulara entre sí. Tan sólo es necesario tener presente que estos derechos clásicos a un ambiente sano tienen su foco en las personas: son derechos humanos, donde se cuida de la Naturaleza en tanto esto puede afectar a las personas, y no por los valores propios de ésta.

Utilidad y valor económico

En la actualidad, muchas campañas de conservación se basan en criterios ecológicos o estéticos, pero la enorme mayoría apela a demostrar la utilidad de los recursos naturales, y por lo tanto son utilitaristas (en muchos casos referida a los valores económicos). Se defienden

ciertos sitios o especies invocando su utilidad económica, como sucede con los llamados a proteger variedades nativas de plantas o cuencas altas de los ríos. En estos casos la Naturaleza es defendida porque hay una utilidad para los humanos. Siguiendo con los mismos ejemplos, unos buscan que el germoplasma deriva en semillas que puedan ser comercializadas, y otros esperan cobrar el agua para riego o consumo.

No quiero decir que esta perspectiva utilitarista y economicista deba ser rechazada en todos los casos, y admito que puede desempeñar cierto papel bajo circunstancias precisas. Pero lo que deseo subrayar es que es profundamente incompleta. En el ejemplo inicial, no se está protegiendo a las plantas por su propio valor como especies vegetales, ni se protege al arroyo por su valor como ecosistema con su fauna y flora. Por el contrario, el criterio de protección se fundamenta en demostrar que habrá una utilidad para el ser humano, y mejor aún si ella se puede contabilizar desde el punto de vista económico (por ejemplo, el precio de un recurso natural). Es una perspectiva que se encierra dentro de unos límites de hierro dados por una valoración en función de la utilidad o beneficio personal.

La prevalencia de esta postura puede explicarse por varios factores. Por un lado, se debe a la actual preeminencia de la valoración económica, como nueva expresión del utilitarismo clásico. Por otro lado, parte del movi-

miento ambientalista lamentablemente tiene su cuota de responsabilidad por esta situación, ya que partiendo de una preocupación compartible como es la de demostrar que la conservación también sirve a las economías nacionales, terminaron por perder el rumbo. Muchos se obsesionaron con esa perspectiva economicista y buscan valoraciones económicas en cada especie o en cada rincón de los ecosistemas. Como hay muchos que sólo entienden el lenguaje del dinero, sólo se habla del valor económico (por ejemplo, disponibilidad a pagar o a aceptar indemnizaciones), y con ellos se renuncia a las demás dimensiones para valorar la Naturaleza.

Esta posición se ha extendido en todo el planeta, y una de sus expresiones actuales más conocidas son la “green economy” de agencias de Naciones Unidas, la obsesión por el pago por bienes y servicios ambientales, y los mercados de carbono. Por lo tanto, la protección del ambiente queda rehén de un criterio de valoración económica, y como éstos son por excelencias posturas utilitaristas e instrumentales, ya no hay lugar para los valores propios.

En cambio, si se toman en serio los derechos de la Naturaleza, aparecen los valores propios, pero además se rompen las cadenas de una valoración exclusivamente económica. En efecto, vuelven a emerger como posibles otras dimensiones de la valoración tales como la ecológica, estética, religiosa, cultural, etc. Los derechos de la Naturaleza no implican imponer una

única escala de valoración, sino que obliga a reconocerlas como múltiples y diversas.

De esta manera, debe quedar en claro que el aceptar los valores intrínsecos no implica imponer una escala de valor sobre otras, tal como sucede con el precio. Este es un efecto que podríamos llamar paradójal de los derechos de la Naturaleza: obliga a pluralizar las dimensiones de valor. De esa manera, algunos podrán valuar un árbol a partir del beneficio económico que esperan obtener de su madera, pero otros lo podrán ponderar como especie viva, y para algunos será un espíritu del bosque.

El caso de las especies inútiles y feas

Es importante apelar a otro abordaje sobre el mismo asunto, para enfatizar la radicalidad que encierran los derechos de la Naturaleza. Como se adelantaba arriba, muchas de las campañas actuales para proteger la Naturaleza se basan en demostrar la utilidad de algunos recursos o ecosistemas, su potencial económico, y en algunos casos, su valor estético. En este último caso, se utilizan especies insignias, como el oso andino o el cóndor de los Andes, o de ecosistemas, con paisajes de belleza singular. Las campañas de publicidad exhiben fotos impactantes que refuerzan esa belleza. Pero una vez más el acento está en las personas, ya que es la valoración estética de los humanos la que está en juego.

De esta manera, buena parte de la conservación tradicional se basa en las valoraciones que los humanos manejan de utilidad o belleza. Pero qué sucede entonces con las especies que son “inútiles”, donde por ejemplo no se conocen posibles utilidades económicas como productos farmacéuticos o por su germoplasma, sea en el presente como en el futuro. De la misma manera, qué sucede con especies que son feas o desagradables, como pueden ser cucarachas endémicas de una serranía o gusanos planos de un arroyo. En el primer caso la justificación económica usual se queda sin sustento, y en el segundo no se pueden encaminar campañas publicitarias. Otro tanto se repite en el caso de los ecosistemas.

Es más, algunos ecosistemas que poseen baja biodiversidad quedan fuera de las lista de prioridad de las medidas de conservación, y por lo tanto allí se llevan a cabo emprendimientos con intensos impactos ambientales. Esta situación es muy clara por ejemplo en ambientes áridos y semi-áridos, y como carecen de especies llamativas o no tienen clara utilidad económica, se imponen los proyectos extractivistas.

Pero si se toman en serio los derechos de la Naturaleza, todas las especies deben ser protegidas, independientemente de si son hermosas, o si tienen utilidad real o potencial. Se debe asegurar la conservación incluso de especies que nos resulten feas y desagradables, o de otras

que pueden ser completamente inútiles para los fines humanos. Todas ellas tienen el derecho a proseguir sus procesos ecológicos y evolutivos.

Este problema es más común de lo que se asume. Por ejemplo, poco tiempo atrás, el entonces presidente de Brasil Lula da Silva, defendía la construcción de represas en la Amazonia por su utilidad económica y productiva, y se burlaba de quienes defendían los “bagres” (peces de fondo de río)¹.

Es mucho más sencillo intentar salvar a especies como el cóndor de los Andes, pero resulta que será mucho más difícil hacer campañas para proteger, por ejemplo, cucarachas endémicas de la Amazonia. Pero es justamente en este plano donde queda en evidencia la radicalidad y profundidad de la asignación de los derechos de la Naturaleza, ya que obliga a tomar medidas de protección para todos los seres vivos.

Biocentrismo y antropocentrismo

Llegados a este punto es conveniente abordar un aspecto mencionado en una sección anterior: los derechos de la Naturaleza por su

1 Declaraciones a la prensa del 22 de julio de 2009. Lula da Silva agregó: “Yo me comprometí que cuando deje la presidencia compraría una canoa, agarraría los bagrecitos, los colocaría en la canoa, y los llevaría al otro lado (de los Andes) y los traería de vuelta”.

defensa de los valores intrínsecos, y en especial al considerar la vida, sea humana como no-humana, es un valor en sí mismo, es denominado biocentrismo. Esta es una visión muy distinta de la actual, la que denominaremos antropocentrismo. Este término no se usa para indicar que las valoraciones son realizables únicamente por el ser humano (tal como se analizó arriba, y para lo cual se utilizó el rótulo antropogénico). En cambio, el antropocentrismo hace referencia a un modo de ser en el mundo; es un concepto más amplio que expresa las relaciones que discurren entre las personas y de éstas con la Naturaleza. Bajo el antropocentrismo todas las medidas y valoraciones parten del ser humano, y los demás objetos y seres son medios para sus fines. Es una postura profundamente cartesiana, desde la cual se construyó la dualidad que separa la Naturaleza de la Sociedad. Por lo tanto la Naturaleza sólo puede ser un objeto, y las valoraciones descansan en el beneficio humano, la instrumentalización y manipulación del entorno. Bajo esta perspectiva no pueden existir los valores propios y no se acepta a la Naturaleza como sujeto de derechos.

El antropocentrismo tiene un viejo origen en el Renacimiento europeo, y llega a nuestros días, convertido en uno de los cimientos de las ideas actuales de desarrollo, donde se apela a la dominación y aprovechamiento intensivo de la Naturaleza. Avanza de la mano con un optimismo científico-tecnológico en la gestión del

ambiente, donde la Naturaleza es subdividida en recursos y hasta genes que pueden ser manipulados, aprovechados, patentados y vendidos. Esa base cultural aparece y reaparece continuamente, y posiblemente el presidente Rafael Correa ofreció un testimonio dramático al respecto. Al tiempo de la sequía de fines de 2009, sostuvo que si la “Naturaleza se opone a la revolución ciudadana, lucharemos y juntos la venceremos”.

Es evidente que el biocentrismo de los derechos de la Naturaleza pone en cuestión a este antropocentrismo. Aquí se encuentra otro frente de tensiones generados por los derechos de la Naturaleza, ya que no están acotados a un nuevo ejercicio en políticas ambientales o jurisprudencia verde, sino que ponen en discusión uno de los pilares de la Modernidad de origen europeo. Y es justamente por ello que despierta tantas resistencias.

¿Naturaleza intocada o desarrollo sostenible?

Otras críticas a los derechos de la Naturaleza se basan en exagerarlos para denunciar que terminarán imponiendo prohibiciones sobre el uso de los recursos naturales. Algunos agitan el fantasma que los derechos de la Naturaleza significa prohibir aprovechar el ambiente y por ello terminaríamos en una pobreza.

Esta es una posición equivocada. Los derechos de la Naturaleza reconocen que cada especie debe aprovechar su entorno para llevar adelante sus procesos vitales, y lo mismo se aplica al ser humano. Es más, la ecología profunda siempre ha defendido entre sus postulados centrales el uso de la Naturaleza para asegurar la calidad de vida de las personas y erradicar la pobreza. Por lo tanto, no se impide, por ejemplo, continuar con la agricultura o la ganadería.

Pero sí es cierto que si los derechos de la Naturaleza se toman en serio, surgen nuevas condiciones de viabilidad a ese aprovechamiento, en tanto éste debe ser realizado de manera que no se destruyan ecosistemas o se extingan especies. Por lo tanto, es necesario discutir vías de sustentabilidad en el desarrollo.

¿Por qué se puede aprovechar la Naturaleza aún si ésta tiene derechos propios? Esto se debe a que la perspectiva no está enfocada en individuos, sino en las “especies” o “ecosistemas”. Su preocupación es la sobrevida de las poblaciones y la integridad de los ecosistemas, con lo cual se permite el uso de los recursos naturales, mientras persistan poblaciones que sean ecológica y evolutivamente viables. Es posible utilizar sosteniblemente los recursos naturales y aprovechar los ecosistemas ajustándonos a los propios ritmos de la Naturaleza, a las tasas de reproducción de las poblaciones, o a las

capacidades de los ecosistemas de enfrentar y amortiguar los impactos humanos.

Se apunta a alternativas al desarrollo que se adaptan y ajustan a la Naturaleza, y no a la inversa, donde se le imponen profundas modificaciones. Este abordaje es posible en el marco del texto constitucional de Montecristi en tanto se articula con las secciones dedicadas al Buen Vivir y el régimen de desarrollo.

Concepciones de la Naturaleza y el desarrollo

Siguiendo esta línea, los derechos de la Naturaleza ofrecidos en Montecristi también implican cambios en nuestras ideas sobre la Naturaleza. Es importante tener presente que el concepto de “Naturaleza” es una creación social, un producto cultural en su más amplio sentido, y que ha sido moldeado desde el Renacimiento. La llegada de los conquistadores europeos impuso diversas concepciones, y entre ellas sus propias ideas del entorno como una Naturaleza que podía ser dominada y manipulada, y cuya riqueza debía asegurar el progreso.

La postura antropocéntrica nos ofrece una Naturaleza separada del ser humano, que puede ser desmembrada en sus partes, ya que es una colección de entidades y flujos, y cuyos recursos deben ser aprovechados para alimentar el crecimiento económico.

A su vez, esta idea de la Naturaleza fue construida y moldeada en forma simultánea con las concepciones sobre el progreso, y más recientemente con los modelos sobre el desarrollo. El aprovechamiento de los recursos naturales solo es posible si la Naturaleza está más allá de nosotros (dualismo), si puede ser fragmentada en sus componentes, dominada y convertida en “recursos”. En forma muy resumida, puede decirse que las ideas sobre el progreso y el desarrollo implican una cierta concepción de la Naturaleza, y a su vez, las ideas de la Naturaleza solo permiten un tipo de desarrollo. Unos y otros se determinan dialécticamente.

Los derechos de la Naturaleza de Ecuador no sólo generan un cambio sustancial al indicar que ese ambiente ya no es más un conjunto de objetos, sino que también abre las puertas a pensar otras conceptualizaciones sobre el ambiente. Esto ocurre en dos niveles: el uso de la palabra Naturaleza permite un abordaje plural sin fragmentarla en recursos naturales, y muy especialmente por equiparación con la idea tradicional y andina de Pachamama².

2 Se debe señalar que existen diferencias sustanciales en un abordaje basado en los derechos de la “Naturaleza” y otro enfocado en los derechos de la “Tierra” a escala global. El asunto no se puede discutir aquí por problemas de espacio disponible, pero adelantamos que es mucho más fructífero enfocarse en los derechos de la Naturaleza, y promover una redefinición culturalmente diversa de la idea de “Naturaleza”. Sobre una declaración universal de los derechos de la Naturaleza véanse las primeras ideas en Acosta, 2010.

Si se toman los derechos de la Naturaleza en serio, las aproximaciones clásicas de origen europeo no son suficientes. Están atadas a una mirada antropocéntrica que llevan la semilla de la dominación y la manipulación. Es necesario incorporar abordajes más abiertos, como el de la Pachamama, abiertos a diferentes redes de relacionalidad entre humanos, otros seres vivos y los objetos inanimados. De esta manera, aunque los derechos de la Naturaleza podría decirse que es un asunto esencialmente ambiental, hace que necesariamente se deba incorporar una apertura multicultural, ya que otras culturas conciben sus “naturalezas” o “pachamamas” de otras maneras.

Pachamama como expresión plural

Una concepción distinta de la Naturaleza es la Pachamama, tal como se la reconoce en el texto de Montecristi. Este término está anclado en los saberes tradicionales y además tiene una clara filiación andina. Por lo tanto, encierra diversos significados y usos, cambiando no sólo entre grupos humanos, sino entre distintos sitios.

Desde un punto de vista mucho más general, el término Pachamama es usado con frecuencia para aludir a una relación distinta con la Naturaleza, rompiendo con el antropocentrismo de origen europeo, y apuntando a un tipo de vínculo igualitario con el ambiente. Esto

ofrece enormes potencialidades para generar una visión alterna del ambiente donde los seres humanos no están separados, sino que están inmersos dentro de ella. En especial es posible dar cabida a concepciones de ser en el mundo que no son dualistas (donde se separa sociedad y Naturaleza), y que en cambio son relacionales (donde por ejemplo, otros seres vivos pueden ser parte de una comunidad “social”). De esta manera, si como se desprende de la sección anterior es necesario contar con otra idea de la Naturaleza para permitir otro desarrollo, entonces el concepto de Pachamama brinda una excelente oportunidad para ese fin. Pero de todos modos es necesario advertir que el uso de la palabra Pachamama antes que obligar a imponer una mirada quichua o aymara, debería ser entendida como una apertura mucho más amplia, que permitiera incorporar conceptos provenientes desde varias vertientes.

En un plano existen diferencias en la forma de interpretar la Pachamama, en lo que podríamos calificar como una diversidad “antropológica”. No siempre se la usa en el mismo sentido por ejemplo entre Ecuador, Perú y Bolivia, y aún dentro de esos países (véase por ejemplo las precisiones de Caparó, 1994; Estermann, 2006; y los ensayos en van den Berg y Schiffers, 1992). Pero también debe atenderse otro plano, permitiendo la articulación y expresión de las posturas de otros pueblos andinos y amazónicos, e incluso de las hibridizaciones culturales criollas.

La incorporación de la Pachamama no resuelve todos los problemas. Consideremos un caso común: repetidamente se usa la expresión Pachamama como sinónimo de Madre Tierra. Si ella es “mi madre”, ¿hasta dónde puedo modificarla, alterarla y aprovecharla? La respuesta no es sencilla. Por lo tanto, usar la palabra Pachamama no resuelve los problemas, y persiste la necesidad de contemplar sus derechos, y establecer modos de uso del ambiente que no desemboquen en su destrucción (regresamos al desarrollo sostenible, tal como se indicó arriba).

Tengamos presente que las expresiones de Pachamama están ancladas por lo general en paisajes humanizados, pero mucho menos en zonas intocadas o silvestres. Esto es totalmente comprensible en el espacio andino, donde las relaciones entre los grupos humanos y el ambiente están mediadas particularmente por la agricultura, y ello significa finas, aunque intensas, intervenciones en la tierra, sistemas de riego, construcción de terrazas, erradicación de malezas, etc. Es un paisaje moldeado por actividades humanas, agrícolas y ganaderas.

Por otra parte, las valoraciones expresadas por los pueblos amazónicos son diferentes a la de las culturas andinas. Al estar asentados en ecosistemas de selva tropical y bajo otros marcos culturales, la vivencia amazónica es de una Naturaleza mucho menos intervenida, más silvestre, y con menor impacto humano.

Por lo tanto, si se toman los derechos de la Naturaleza en serio, la incorporación de la Pachamama abre las puertas a una multiculturalidad real, que refuerza el reconocimiento de los valores intrínsecos. En algunos casos esas culturas encierran prácticas con menores impactos ambientales y más sostenibles en el largo plazo. Pero esto no siempre ocurre, y por lo tanto vuelve a ser necesario tener presente la necesidad de asegurar aprovechamientos sostenibles del ambiente.

Asimismo, si se incorporan distintas “Pachamamas” en plural, junto a otras concepciones del entorno, nos adentramos en un relativismo cultural, que de todas maneras debe ser discutido y sopesado para encausarlo en acuerdos compartidos sobre la protección de los demás seres vivos. Nos encontraremos ante concepciones kichwas, shuar, ashuar, etc., y cada una de ellas no solo define el ambiente de una manera, sino que posee sus propias particularidades sobre los usos correctos y aceptados. En el pasado toda esa diversidad desaparecía bajo las ideas occidentales, mientras que en la actualidad, esta vertiente multicultural de los derechos de la Naturaleza permite que se expresen. Pero no implica que una sea necesariamente mejor que otra, sino que es necesario discutir y construir los acuerdos, enfocándolos en la conservación de los demás seres vivos. Cada tradición cultural tendrá mucho para aportar, pero seguramente también serán necesarios cambios en ellas.

Iguales y diferentes en la Pachamama

En los últimos meses han surgido posturas sobre los derechos de la Pachamama o Madre Tierra que llegan a algunos extremos que deben analizarse. El caso más evidente ocurre en Bolivia, con el intelectual indígena, David Choquehuanca, actualmente ministro de relaciones exteriores, el presidente Evo Morales, y otras personas del gobierno.

Puede tomarse como punto de referencia estas posturas las siguientes declaraciones de Choquehuanca: “Para nosotros, los indígenas, lo más importante es la vida, el hombre está en el último lugar, para nosotros lo más importante son los cerros, nuestros ríos, nuestro aire. En primer lugar, están las mariposas, las hormigas, están las estrellas, nuestros cerros y en último lugar está el hombre”³.

Un examen apresurado podría llevar a pensar que esa es una posición biocéntrica, a tono con los derechos de la Naturaleza. Pero en realidad, como se coloca a la hormiga por encima de las personas, se cae en sentido estricto en una *desigualdad* entre los seres vivos. Enfrentamos una posición donde algunas especies no-humanas valdrían más que las personas. Esta no es una postura biocéntrica, ni tiene que ver con

3 Declaraciones de prensa del 21 abril de 2010, Agencia Boliviana de Informaciones ABI.

los derechos de la Naturaleza, en tanto éstos asignan derechos a todas las formas de vida, pero no dicen que unas especies estén por encima de otras. Los problemas con la postura de Choquehuanca son fenomenales: ¿cuál sería la ética ambiental que sostiene que los seres no-humanos valen más que nosotros? También se dejan abiertas muchas dudas sobre cómo se construyen esas jerarquías (¿cuál es la escala donde uno vale más que otro?).

Choquehuanca ha reforzado su particular interpretación al afirmar que será “más importante hablar sobre los derechos de la madre tierra que hablar sobre los derechos humanos”⁴. Pero ni siquiera los defensores de los derechos de los animales (o de la llamada “liberación animal”), apoyarían esa postura.

Podría sostenerse que en realidad Choquehuanca está apuntando a una igualdad esencial entre todas las especies, donde todas valdrían lo mismo. Tiempo atrás, algunos intelectuales y militantes radicales llevaron una postura de ese tipo a un extremo, defendiendo por ejemplo virus o bacterias, y no se podría combatir por ejemplo las enfermedades infecciosas. Pero esa posición nunca fructificó y siempre fue minoritaria; agrego que no conozco que esas posiciones individuales cristalizaran una co -

4 *La Razón*, La Paz, 31 enero 2010,

riente de pensamiento que sostuviera que vale más una hormiga o un virus que una persona.

Los defensores del biocentrismo, si bien reconocen los valores propios de la Naturaleza y de todas las formas de vida, no afirman que unos valen más que otros, y reconocen que las especies *no son iguales* entre sí, y no es lo mismo una persona que una hormiga. El sentido que le dan a la idea de igualdad se refiere a que todas las especies son “iguales en sus derechos a vivir y florecer y alcanzar sus propias formas de desplegarse y auto-realizarse....” (Devall y Sessions, 1985). Una vez más, no es innecesario agregar que tal como ya se indicó, en esta perspectiva el ser humano puede utilizar la Naturaleza para satisfacer sus necesidades vitales, de donde no puede imponerse que unas especies son “más importantes”, o que los derechos de la Naturaleza están por encima de los derechos humanos.

Estas tensiones se vuelven todavía más complejas en Bolivia, ya que en su reforma constitucional no se han incluido los derechos de la Naturaleza. En efecto, su nuevo texto constitucional se mantiene dentro de la visión tradicional donde el ambiente aparece entre los derechos humanos de tercera generación, como derechos a un ambiente sano. A su vez, también se incluyen varios artículos donde se establece que es un mandato del Estado la industrialización de los recursos naturales (por ejemplo,

arts. 9 y 355), lo que genera enormes tensiones. Se contraponen esos objetivos de aprovechar los recursos naturales por un lado, con la preservación ambiental por el otro. Se puede llegar al caso donde la protección de un área ecológica frente a los intentos de explotación petrolera, podría ser inconstitucional. Y como la Constitución boliviana carece de una sección dedicada a los derechos de la Naturaleza, no puede resolver de manera sencilla esa contraposición. En cambio, si tales derechos existieran se podrían invocar los valores propios de esa área ecológica frente a las utilidades petroleras. Este ejemplo deja en claro la importancia de contar con derechos de la Naturaleza explícitamente reconocidos.⁵

La postura de Choquehuanca encuentra otra dificultad en la práctica, ya que si algunos seres vivos como las hormigas están por encima del ser humano, se llegaría a un preservacionismo radical de la Naturaleza. Casi todo un país debería ser declarado un área protegida intangible, se deberían suspender todas las concesiones mineras y forestales, cerrar los pozos de petróleo y abandonar las áreas agrícolas. Es bien conocido que esto no sucede en ese país, y que por

5 En parte como reacción a estos problemas y contradicciones, en Bolivia se aprobó recientemente una ley general de los derechos de la Madre Tierra. Se indica que es un adelanto de una futura ley más detallada. Por lo tanto, es aconsejable esperar a que se complete el proceso legislativo.

el contrario la administración Morales está promoviendo por ejemplo el extractivismo minero y petrolero, con sus consecuencias ambientales y sociales.

Este extremo de Naturaleza intocada también podría estar en contradicción con la propia idea de Pachamama. En efecto, en casi todas las formulaciones de ese concepto no se alude a ambientes intocados, sino que es una Naturaleza con humanos, y humanos que son parte de ella. Aquí aparece el riesgo de la banalización, pero desde otro frente: algunos podrían seguir destruyendo la Madre Tierra aunque repitiendo las ceremonias de la *ch'alla*, donde se da las gracias o se le retribuye a la Naturaleza por los bienes que se recibe de ella. Dicho de otro modo, como en la cosmovisión andina se transforma el ambiente, esa ceremonia es para pedirle perdón o retribuirle por esos cambios, pero no para impedirlos. Entonces, una banalización que escapa al mandato de los derechos de la Naturaleza, sería aprobar proyectos mineros y petroleros, con una clara destrucción de la Naturaleza, pero bastaría pedirle “perdón” a la Pachamama para justificarlos. Es claro que esa postura es insostenible, no asegura ninguna protección efectiva de las especies vivas, y termina siendo contraproducente hasta para los propios pueblos indígenas, en tanto convierte al espíritu de la Pachamama en un mero slogan.

Por lo tanto, se concluye que si se toman los derechos de la Naturaleza en serio, posicio-

nes extremas como las de Choquehuanca carecen de sustento, y sus efectos en algunos casos pueden ser contraproducentes. Ese camino no es aconsejable en Ecuador.

Otra justicia para los derechos de la Naturaleza

Siempre que se aborde el campo de los derechos, se deberá llegar a considerar las cuestiones de la justicia. Bajo la postura clásica de los derechos humanos a un ambiente sano se acepta que están cubiertos por la llamada justicia ambiental. Esto se aplica a casos tales como los daños a la salud de las personas por la contaminación, o los reclamos de un propietario cuando arrojan basura en su predio (no se discutirá el grado de oficia de ésta en América Latina).

La justicia ambiental parte de un conjunto de derechos humanos atendiendo a cómo son afectadas las personas. La comunidad de la justicia son los humanos, y éstos discuten sobre lo justo o injusto en cuanto a la situación ambiental. Es por lo tanto una postura acorde con una Naturaleza objeto de derechos, donde el acento está puesto en los asuntos humanos.

Pero si se toman los derechos de la Naturaleza en serio es necesario contar con otro campo de la justicia. Esta es la **justicia ecológica** y se enfoca en una Naturaleza que es sujeto. Su

énfasis está en asegurar la sobrevivencia e integridad de la Naturaleza y la restauración de los ecosistemas dañados. Esta es distinta y discurre en paralelo a la justicia ambiental.

Los procedimientos de reparación, restitución o compensación entre humanos son propios de la justicia ambiental y no necesariamente contemplan a la justicia ecológica. Por ejemplo, cuando se contamina el predio de una persona, es común que se le pague una indemnización o se le imponga una multa. Pero esos pagos en dinero no implican la restauración o remediación del daño ambiental.

En cambio, la justicia ecológica atiende los derechos de la Naturaleza, exigiendo que se recuperen los ambientes dañados, y se los regrese a su estado original. Su objetivo no es cobrar multas, y la recuperación ambiental debe realizarse independientemente de su costo económico. Seres vivos como plantas o animales no necesariamente vivirán mejor si algunos humanos reciben dinero por el daño en los ecosistemas en que habitan. El criterio de justicia en este caso se centra en asegurar que las especies vivas puedan seguir sus procesos vitales, y no en las compensaciones económicas.

Esto no quiere decir que esas multas o indemnizaciones deban ser abandonadas, sino que debe quedar claro que éstas competen a la justicia ambiental. Un ejemplo puede ilustrar la cuestión: en el caso de los derrames y contami-

nación por petróleo en la Amazonia ecuatoriana, se debe aplicar por un lado las reparaciones o compensaciones económicas o de otro tipo, a las personas afectadas, y por el otro lado, simultáneamente se deben asegurar los derechos de la Naturaleza, limpiando lugares afectados o restituyendo ecosistemas degradados.

En otro artículo se discute con más detalle las diferencias entre una justicia ambiental y otra ecológica, a partir de los derechos de la Naturaleza (Gudynas, 2010c). En esos análisis se procura dejar en claro que se puede llegar a una justicia ecológica desde diferentes puntos de partida, incluidas las perspectivas de quienes no aceptan que la Naturaleza sea sujeto de derechos. En efecto, aún en el caso de insistir en que solamente los humanos son agentes morales que pueden expresar y defender sus escalas de valores, de todos modos el campo de la justicia se ha ampliado a quienes no cumplen esas condiciones (por ejemplo, con los derechos en humanos no nacidos o con discapacidades mentales severas). Otro frente de extensión es propuesto por quienes indican que varios mamíferos superiores son seres conscientes. Finalmente se encuentran los defensores de los derechos de los animales. Los derechos de la Naturaleza operan en el mismo sentido. De esta manera, se puede fundamentar una justicia ecológica desde varias fuentes, incluido el liberalismo contemporáneo, como también el biocentrismo.

En ese marco, resulta muy interesante dar un paso más en las ideas de Nancy Fraser (2008), quien considera que la justicia se desenvuelve en una dimensión redistributiva (posiblemente la más conocida en la actualidad), otra enfocada en el reconocimiento, y una tercera basada en la representación. Estas dos últimas son claves en países como Ecuador, e implican reconocer las expresiones multiculturales en el país, con sus concepciones del ambiente, y permitir su participación efectiva. Se puede dar un paso más, y sumarle una dimensión ecológica (estos y otros puntos se discuten con más detalle en Gudynas, 2010).

Otra crítica usual apela a una pregunta condescendiente: ¿asistirán los árboles o los jaguares a los juzgados? También se apela a esta pregunta para cuestionar a los derechos de la Naturaleza como inviables. Es evidente que ese no es el sentido de la justicia ecológica, ya que esos seres vivos no tienen forma de articular sus demandas frente a la institucionalidad formal de la justicia. La cuestión radica entonces en los procedimientos de representación y tutela de esos derechos. La novedad de los derechos de la Naturaleza no está en que mágicamente los árboles asomarán en los juzgados, sino en que distintos humanos podrán ir ante los jueces invocando la representación de esos árboles. Y los jueces deberán atenderlos y escuchar sus argumentos. Asimismo, esos defensores no deberán demostrar que talar los árboles signifi-

ca una pérdida económica o afecta la propiedad privada, sino que podrán defenderlos desde la necesidad de asegurar la sobrevivida y permanencia como especie.

Derechos de la Naturaleza globales y locales

Pasemos ahora a analizar las implicancias de los derechos de la Naturaleza en las escalas local, nacional e internacional. Esto es necesario ya que en los últimos meses se ha insistido con enfocar estas cuestiones a nivel planetario. Su promotor más conocido es el presidente boliviano Evo Morales, quien reclama la defensa de la Madre Tierra en el contexto del cambio climático global.

Muchas de sus alertas sobre las implicancias del cambio climático son correctas, y varias de sus críticas al papel de las naciones industrializadas también son acertadas. Pero en el contexto del presente capítulo es importante atender a las vinculaciones que se hacen entre la defensa de la Madre Tierra y el cambio climático. En muchos casos esos reclamos tienen ecos con los derechos de la Naturaleza, pero la escala es otra, ya que el énfasis de Morales está en los problemas globales. Es una postura donde se mira a toda la biosfera, e incluso por momento el uso de Pachamama recuerda a quienes conciben que todo el planeta es una unidad viviente autorregulada (en el sentido de la hipótesis Gaia de Lovelock, 2007).

Como ya se adelantó arriba, es sorprendente que se reclamen los derechos de la Madre Tierra a nivel planetario, pero no se observe la misma preocupación o similar compromiso verde dentro de Bolivia. En los últimos meses, distintas organizaciones indígenas, campesinas y ONG ambientalistas, han venido denunciando un creciente deterioro ambiental en el país, problemas en la aplicación de los mecanismos de consulta ciudadana y evaluación de impacto ambiental, y una decidida promoción del extractivismo minero y petrolero clásico. La situación es tan grave que varias organizaciones indígenas han reclamado una “pausa ecológica”. En la conferencia de Cochabamba (abril 2010), organizada por el gobierno boliviano para abordar estos asuntos, varios grupos ciudadanas intentaron discutir los derechos de la Madre Tierra dentro de Bolivia, pero fueron duramente combatidos por el gobierno.

Este caso es importante ya que por momentos se genera una disociación radical entre derechos de la Madre Tierra a escala global, pero no a nivel local dentro de Bolivia. La lección para nuestro análisis es que si se toman en serio los derechos de la Naturaleza, deberán ser aplicados en todas las escalas geográficas, desde las comunidades locales a todo el planeta. No existen excepciones geográficas a los derechos de la Naturaleza, y menos dentro de cada Estado.

Política, ambiente y desarrollo

La llegada de los derechos de la Naturaleza también tienen impactos en los escenarios políticos, y entre ellos en este capítulo abordaremos especialmente las estrategias de desarrollo. Un primer flanco de tensiones se encuentra entre los estilos actuales de desarrollo en América Latina, que dependen de un intenso aprovechamiento de recursos naturales. Por lo tanto, muchos rechazan los derechos de la Naturaleza debido a que interpretan que ello impedirá el crecimiento económico.

Para evitar un rechazo frontal, algunos los rodean para dejarlos en suspenso: se dice que primero se debe crecer económicamente, que los impactos ambientales son inevitables, y que una vez que se despegue económicamente, se resuelvan los problemas de pobreza y equidad, podríamos comenzar a preocuparnos por el ambiente. Este es un problema creciente en varios gobiernos, incluyendo las administraciones progresistas, las que propulsan el crecimiento económico como la forma privilegiada de desarrollo, y apelan a minimizar o flexibilizar lo que consideran como obstáculos ambientales.

Tan solo a manera de ejemplo, este abordaje ha sido defendido por las administraciones Correa en Ecuador, Morales en Bolivia (especialmente su vicepresidente Álvaro García Linera, quien dice que su país no será un “guardabosques”), el brasileño Lula da Silva, o el uru-

guayo José Mujica. Esta postura es todavía más clara en los gobiernos conservadores, y posiblemente su expresión más conocida sea “El perro del hortelano” de Alan García en Perú.

Por lo tanto, desde diferentes justificaciones ideológicas, y reconociendo las diferencias notables que hay entre esos gobiernos en cuanto al papel del Estado, la captación de excedentes, etc., de todos modos se repiten estilos de desarrollo claramente insustentables con intensos impactos ambientales (este punto se analiza con más detalle en Gudynas, 2010a). Está claro que los derechos de la Naturaleza imponen un cambio de rumbo en el desarrollo actual.

Si se los toma en serio, es indispensable que países como Ecuador, comiencen a modificar el desempeño en varios sectores, como la agropecuaria, forestal o pesquero. Pero es posible en los sectores extractivistas, como hidrocarburos y minería, donde estos cambios son más urgentes, debido a sus implicancias sociales, económicas y ambientales. El desacople del sendero extractivista, para enfocarse en la calidad de vida y la conservación, permitiría atender de mejor manera los derechos de la Naturaleza. Es además necesario salir de la trampa en la que se están encerrando algunos gobiernos progresistas, donde se apela al extractivismo para financiar programas de lucha contra la pobreza y bonos de asistencia social. En ese extremo se debilitan la posibilidad de discu-

siones sustantivas sobre justicia social, con lo cual hay muchas menores oportunidades para encarar las justicias ambiental y ecológica (véase Gudynas, 2010b).

Esta orientación está contemplada en la Constitución de Montecristi al asociar los derechos de la Naturaleza, con los demás derechos humanos, y colocar a todos ellos en una articulación con un régimen de desarrollo orientado al Buen Vivir. De esta manera, sea por la vía de los derechos de la Naturaleza, como el mandato por el Buen Vivir, queda en claro que es necesario comenzar a explorar transiciones post-extractivistas. Este postura aparece como un objetivo final en el actual Plan Nacional del Buen Vivir, elaborado por SENPLADES, aunque es necesario dotarla de contenidos más precisos. En esa línea se está trabajando en CLAES en cooperación con varias organizaciones en los países andinos, donde se discuten transiciones posibles para ir más allá del extractivismo, hacia desarrollos de nuevo tipo con un menor consumo de materia y energía, y cimentados en otra ética de relación con el ambiente.

Finalmente, los derechos de la Naturaleza retiran los temas ambientales de la creciente obsesión actual por convertirlos en mercadería o demostrar que su conservación es un buen negocio. Los derechos de la Naturaleza reposicionan a los temas ambientales como una política pública, independientemente si es rentable o no.

Para dejar este punto en claro es oportuno aludir a las propuestas de moratoria petrolera en los campos petroleros conocidos como ITT, en la zona del Parque Yasuní. La pretensión de recibir una “compensación” económica por no explotar esa área carece de sustento desde el punto de vista de los derechos de la Naturaleza. En efecto, esa biodiversidad amazónica debe ser protegida en tanto así lo demandan los derechos de la Naturaleza, y las compensaciones que pueda recibir el Estado, u otras personas, es una cuestión ajena a la fauna y flora de ese sitio. Pero además, es como si se reclamara a la comunidad internacional una compensación de los gastos en que se incurren por asegurar otros derechos, como pueden ser la educación o la salud.

Se ha iniciado un nuevo camino

Estoy convencido que el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza no es una moda pasajera, o producto de una casualidad política. Será un atributo que terminará estando en casi todas las constituciones latinoamericanas. Por ello, también creo que Ecuador ha marcado el rumbo con ese paso innovador. Es posible que los vaivenes políticos partidarios desemboquen en avances y retrocesos, pero finalmente se implantarán como una necesidad indiscutible.

El punto de partida actual, con la Constitución de Montecristi, es envidiable. Ecuador se

encuentra en ese sentido muy por delante de los demás países, y estas cuestiones recién comienzan a discutirse por ejemplo en Bolivia y Perú; más alejados están Argentina, Brasil, Colombia y otras naciones.

Es cierto que dentro de Ecuador existen divergencias y debates sobre estos derechos, pero es por demás importante tener presente que la “polis” aceptó un nuevo contrato social donde reconoce los derechos de la Naturaleza. La discusión ya deja de estar centrada en la validez de estas ideas, sino que ahora se debe expresar en cómo concretarlas. Este nuevo acuerdo no implica desconocer o rechazar a quienes descreen de la Naturaleza como sujeto de derechos, pero obliga a considerar esos derechos junto a otros en los debates y la administración de la justicia. Tampoco se renuncian a los clásicos derechos humanos, incluidos los de tercera generación referidos al ambiente, sino que actuarán en paralelo a los de la Naturaleza.

Está claro que los derechos de la Naturaleza encierran enormes desafíos que van de la ética a la política, la institucionalidad y la gestión. Es un nuevo camino donde se están dando los primeros pasos, y para avanzar será necesario mantener la cuota de innovación que poco tiempo atrás estuvo presente en la Asamblea Constituyente en Montecristi.

Bibliografía

Acosta, A.

2010 Hacia la declaración universal de los derechos de la Naturaleza. *ALAI-América Latina en Movimiento*, Quito, 16 abril.

Bradshaw, C.J.A., X. Giam y N.S.Sodhi

2010 *Evaluating the relative environmental impact of countries*. PLoS ONE 5 (5): e10440.

Callicott, J.B.

1989 *In defense of the land ethics: essays in environmental philosophy*. State University New York Press, Albany.

Caparó, R.L.

1994 Racionalidad andina en el uso del espacio, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

CLAES

2010 Tendencias en Ambiente y Desarrollo en América del Sur. Cambio Climático, Biodiversidad y Políticas Ambientales. CLAES (Centro Latino Americano de Ecología Social), Montevideo. Disponible en: <http://www.ambiental.net/reporte2010/TendenciasAmbientalesClaes10.pdf>

Devall, B. y G. Sessions

1985 *Deep ecology: living as if Nature mattered*. Smith, Salt Lake City.

Dregson, A. y B. Devall (eds.)

2008 *The ecology of wisdom. Writings by Arne Naess*. Counterpoint, Berkeley.

Estermann, J. 2006. *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, ISEAT, La Paz.

- Fontaine, G., I. Narvéz y P. Cisneros
 2008 *Geo Ecuador 2008*. Informe sorbe el estado del medio ambiente. FLACSO, Ministerio del Ambiente y PNUMA, Quito.
- Fraser, N.
 2008 *Escalas de justicia*. Barcelona, Herder.
- Gudynas, E.
 2003 *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible*. FES y AbyaYala, Quito.
- Gudynas, E.
 2009 El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución, AbyaYala, Quito.
- Gudynas, E.
 2010a Si eres tan progresista ¿Por qué destruyes la naturaleza? Neoextractivismo, izquierda y alternativas. *Ecuador Debate*, CAAP Quito, No 79: 61-81.
- Gudynas, E.
 2010b Las nuevas intersecciones entre pobreza y desarrollo: tensiones y contradicciones de la sociedad civil y los gobiernos progresistas, Surmanía (Universidad Nacional Colombia) 4: 92-111.
- Gudynas, E.
 2010c La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica. *Tábula Rasa*, No 13, Bogotá.
- Lovelock, J.
 2007 *La venganza de la Tierra*, Planeta, Barcelona.
- Naess, A. y G. Sessions
 1985 Platform principles of the deep ecology movement, pp 69-73, En: *Deep ecology: living as if Nature mattered* (B. Devall y G. Sessions, eds), Smith, Salt Lake City.

O'Neill, J.

1993 *Ecology, policy and politics. Human well-being and the natural world*. Routledge, Londres.

Ouderkik, W. y J. Hill (eds)

2002 *Land, value, community*. State University New York Press, Albany,

van den Berg, H. y N. Schiffers (comps)

1992 *La cosmovisión aymara*, UCB Hisbol, La Paz.

El sujeto naturaleza: elementos para su comprensión

Diana Murcia

Abogada defensora de derechos humanos, socióloga y docente.

Desde 2009 es asesora jurídica del Instituto de Estudios

Ecologistas del Tercer Mundo.

La Constitución del Ecuador de 2008 otorgó a la naturaleza el estatus de sujeto de derechos, hecho que ha estado rodeado de las más diversas reacciones, las más de las cuáles apuntan a caracterizarlo como un imposible jurídico –dogmáticamente hablando– como una amenaza a la satisfacción de derechos económicos, sociales y culturales –desde discursos políticos institucionales– o como una invención simbólica del ecologismo ecuatoriano sin mayor aplicabilidad real.

En este ensayo, que inicia una serie de escritos de reflexión sobre el tema, el Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo (IEETM) se propone explorar de manera preliminar el estado de cosas que nos ha llevado al reconocimiento del sujeto naturaleza o Pacha -mama, su ubicación en el espectro de derechos desde una perspectiva constitucional compara-

da y del derecho internacional de los derechos humanos para finalmente mostrar los retos a los que se enfrenta en el terreno de su comprensión jurídica y política, y en el de la exigibilidad social.

I. Notas preliminares sobre la comprensión de los derechos

La construcción teórica de enseñanza de los derechos humanos tendió a establecer una lógica lineal-evolutiva de su comprensión a través de la categorización de grupos a los que llamó “generaciones de derechos”. La primera generación correspondió a los derechos civiles y políticos, en los que primariamente la obligación del Estado era la de respetar, o “no hacer”, que para la realidad latinoamericana significaba contener las prácticas de terrorismo de Estado y toda la gama de arbitrariedades, abusos y violencias ejercidas desde los estados. La segunda generación correspondió a los derechos sociales, en los que las obligaciones de los estados eran prestacionales: “de hacer”, esto es, proteger y garantizar tales y tales derechos, integrando gradualmente el principio de progresividad o no regresividad de su satisfacción. Luego, la tercera generación integró básicamente los derechos relacionados con el ambiente sano, la paz y el desarrollo, y se habla también de una cuarta generación en relación con las amenazas que las nuevas tecnologías –en la informática, manipulación genética, agrotecnología, etc.– suponen

para los derechos enmarcados en las anteriores generaciones.

Los derechos de primera y segunda generación son derechos ampliamente reconocidos en el sistema internacional de los derechos humanos y tienen parámetros mayor o menormente sólidos para su exigibilidad y justiciabilidad. Los de la tercera y cuarta generación se discuten en la arena política; en algunos casos, se reconocen por retazos en una multiplicidad de instrumentos normativos nacionales o multilaterales, pero se caracterizan ya sea por no poder ser discutidos al interior de los sistemas judiciales de los países, o por ser debatidos allí sólo en tanto se demuestre su “conexidad” con otros ya reconocidos y en los que pueda establecerse un vínculo con los estados.

Este último asunto cobra una importancia vital. Mientras los estados son claramente responsables por garantizar los derechos de primera y segunda generación, los de tercera y cuarta involucran a otros Sujetos insertos en la lógica de la empresa privada transnacional o de los organismos multilaterales de crédito que superan la clásica dimensión del Estado-nación como sujeto obligado internacionalmente; al poseer regímenes de responsabilidad propios como los códigos de conducta voluntarios o de responsabilidad social empresarial o los tribunales arbitrales, se sustraen de la acción de los sistemas de justicia nacionales. En la práctica, esta lógica lineal-evolutiva sobre los derechos

consolidó los discursos de moratoria de la satisfacción de algunos de ellos exponiendo dos ideas falsas, la primera, que existe una prioridad en la garantía de ciertos derechos y la segunda, que aquellos que van apareciendo en la agenda nacional-internacional, son “nuevos” y por ello requieren de nuevos marcos jurídicos.

La falsa idea de que los derechos tienen una “jerarquía” fue superada en la Declaración y el Programa de Acción de Viena aprobados por la Conferencia Mundial de Derechos Humanos el 25 de junio de 1993, al establecerse que

“5. Todos los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí. La comunidad internacional debe tratar los derechos humanos en forma global y de manera justa y equitativa, en pie de igualdad y dándoles a todos el mismo peso. Debe tenerse en cuenta la importancia de las particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos, pero los estados tienen el deber, sean cuales fueren sus sistemas políticos, económicos y culturales, de promover y proteger todos los derechos humanos y las libertades fundamentales.”

Pero si bien en el terreno teórico la idea de unos derechos más urgentes que otros fue derrotada, en la práctica esto no sucedió. Existe una amplísima distancia entre el reconocimiento de los derechos y una influencia eficiente sobre las políticas públicas; y una distancia aún mayor entre el reconocimiento y la justiciabilidad, es decir, la posibilidad de acceder a los siste-

mas de justicia para que sus derechos sean, efectivamente, garantizados. Por su parte, la idea de derechos “nuevos” que requieren de nuevos marcos jurídicos para encararlos y para su reivindicación, permanece sólidamente arraigada.

En sistemas jurídicos como el ecuatoriano, la apelación discursiva a la falta de marcos normativos desplaza la adopción de medidas urgentes de protección y luego, cuando estos marcos jurídicos son creados, tras largas discusiones, el diseño institucional tarda aún más tiempo. Pero esta situación no es exclusiva en los regímenes jurídicos latinoamericanos; de hecho, es bien frecuente en los debates internacionales; basta ver el difícil camino que por veinte años tuvo la aprobación de la Declaración sobre los derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas o la discusión en relación con la responsabilidad internacional de empresas transnacionales, en especial las que se ocupan de prestar servicios de seguridad privada, que aún no se ha resuelto.

Sin negar que existen grupos poblacionales emergentes que vienen integrando la agenda de reivindicación de derechos en relación con las apremiantes situaciones de vulnerabilidad en las que están inmersos; que se vienen desarrollando nuevas tecnologías capaces de comprometer seriamente la supervivencia de la humanidad en condiciones dignas; que efectivamente hay unos otros Sujetos de carácter privado transnacional que influyen en la satisfac-

ción de los derechos y son ajenos a los regímenes jurídicos nacionales; lo cierto es que muchos derechos no son nuevos, sino que han estado silenciados, invisibilizados y menospreciados en razón al legado colonial racista y que, de cualquier manera, las herramientas jurídicas disponibles en la actualidad permitirían hacer frente a las violaciones de que sean objeto y solamente para facilitar operativamente su satisfacción se requeriría de ciertos mandatos normativos.

Las cláusulas constitucionales de integración de mandatos internacionales en materia de derechos humanos en los ordenamientos internos –bloque de constitucionalidad–, la interpretación dinámica o evolutiva de los derechos que bien se ha delineado el Sistema Interamericano, el principio de “diligencia debida” trabajado por la relatora especial sobre la violencia contra la mujer, el principio de decisión judicial favorable a los derechos –in dubio pro derechos–, el principio de precaución en materia ambiental y muchos otros, son herramientas procedimentales a las cuales no recurren los jueces en su ejercicio, pues el peso de una acusación de prevaricato pesa más a la hora de administrar justicia.

La jerarquización de los derechos y la cultura de inflación normativa son rezagos de la lógica positivista de las generaciones de derechos que impiden consolidar regímenes constitucionales garantistas. En buena hora las consti-

tuciones del Ecuador y Bolivia se edifican sobre una comprensión de derechos que supera dicha lógica y este es un primer elemento a la hora de abordar los derechos de la naturaleza.

II. El proceso de constitucionalización de los derechos de la naturaleza

En este apartado sostenemos que la comprensión de los derechos de la naturaleza no puede separarse de la lógica del *sumak kawsay* o buen vivir hoy constitucionalizada tanto en el Ecuador como en Bolivia y que la excentricidad de su reconocimiento es una objeción que se desvanece al observar el avance y evolución del marco constitucional latinoamericano.

La noción de *sumak kawsay* o *sumaq qamaña* es ancestral. No es una invención para las constituciones ecuatoriana y boliviana y, por el contrario, enmarca una cosmovisión de los pueblos indígenas andinos que no es posible encasillar en la noción occidental de tal o cual derecho, que no cabe en la limitada visión de generaciones de derechos, que no representa una evolución en la concepción de éstos –pues siempre ha estado presente en estos pueblos– pero en cambio, sí la revoluciona, pues se erige como el mayor de los retos de descolonialidad de nuestro pensamiento.

Este reto empieza por no hacer traducciones simultáneas al margen de la historia del legado colonial transversal a nuestra cotidiani-

dad. *Sumak kawsay* se traduce buen vivir, pero no cualquier idea de lo que es vivir bien o gozar de cierto bienestar.

El Presidente de la CONAIE, nos da buenas pistas sobre este punto: *“la lógica del sumak kawsay es la del “buen vivir”, la de vivir en un ambiente sano, comer bien, tener un espacio de vida, una educación acorde a nuestra realidad, salud... todo un conjunto de esquemas que el ser humano necesita para mantenerse y que genere la vida de las futuras generaciones. Del “buen vivir” han incluido el tema de la economía social, pero era muy difícil hacérselo entender a los asambleístas, para quienes vivir bien es tener un edificio de 50 pisos, cinco carros, viajes a Europa y Nueva York... es decir, el esquema occidental de “buen vivir”; al que no le importa el medio y el entorno, ni si la Naturaleza sigue existiendo o no. Por ello más o menos lo acoplaron en el modelo económico: compartir equitativamente, respetar a la Madre Tierra... De ahí nace la inclusión de la Madre Tierra como sujeto de derecho y un capítulo dedicado a los derechos de la Naturaleza”*¹.

Advirtiendo la obligación permanente de consultar a los pueblos indígenas sobre el contenido del *sumak kawsay* tenemos, de manera preliminar, según el preámbulo de la Constitu-

1 Cosmovisión Indígena como alternativa al neoliberalismo. En: http://www.pachakuti.org/textos/hemeroteca/2008_2/vida-plena.html

ción ecuatoriana, que el *sumak kawsay* se concreta en una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza; una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades; un país democrático, comprometido con la integración latinoamericana, la paz y la solidaridad con todos los pueblos de la tierra; y, el ejercicio de la soberanía.

Resulta enormemente significativo que el primer elemento que integra el *sumak kawsay* se refiera a la naturaleza, a la obligación de una convivencia ciudadana en armonía con ella. Aquí se concreta nuestro primer punto de exposición: se requiere de los derechos de la naturaleza para alcanzar el buen vivir. El *sumak kawsay* es el eje referencial de los derechos de la naturaleza.

Este principio se repite en el articulado constitucional: “*El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza*” (art. 275); “*Para la consecución del buen vivir, serán deberes generales del Estado: 1. Garantizar los derechos de las personas, las colectividades y la naturaleza*” (art. 277)

Un segundo elemento lo hallamos en las deficiencias del fragmentario sistema de protec-

ción internacional al medio ambiente para sustentar la convivencia ciudadana en armonía con la naturaleza.

El orden internacional ambiental se integra por piezas separadas de protección frente a determinados problemas de carácter ambiental. Existen grupos normativos diferenciados y especializados en espacios como el mar, la biósfera o el espacio ultraterrestre; otros que protegen las grandes reservas naturales, la capa de ozono, la biodiversidad o el patrimonio cultural y natural; otros que abordan los problemas ambientales derivados de los conflictos armados y el uso de armas nucleares, químicas o biológicas; otros que se centran en la propiedad intelectual o en el comercio de especies; más recientemente otros abarcan el cambio climático, vinculando las respuestas posibles a la crisis ambiental según modelos de “desarrollo sostenible”.

Tales grupos normativos proponen ya sea la conservación de áreas o especies, la restricción de ciertas actividades para menguar la depredación ambiental de la libre empresa, los mínimos procedimentales para la explotación de determinados recursos o para el desarrollo y aplicación de nuevas tecnologías, o la lucha para contener determinados tráfico. Pero tan diversos son sus objetivos como unánime es su principal omisión: la de concebir un modelo económico diferente para satisfacción de las necesidades humanas.

De ese escenario internacional se derivan marcos de protección nacionales que confían la contención de sus problemas ambientales al manejo de los impactos de las actividades autorizadas a través de las licencias ambientales o los planes de manejo ambiental y residualmente al sistema penal (que generalmente no procesa delitos ecológicos o si lo hace declara la cesación de los procedimientos al no encontrar prueba del nexo causal entre las actividades y las afectaciones a la salud o a los ecosistemas).

Los sistemas nacionales de protección ambiental están diseñados no con el objetivo de evitar la contaminación o de contaminar poco, sino de contaminar de a poco: se trata de extender tecnológicamente el modelo desarrollista y extractivista en el tiempo, no en contener sus efectos. Los exponentes de la iniciativa Yasuní-ITT para no explotar el crudo, han presentado bien este punto: *“El pensamiento convencional se limita a hacer de los bienes y servicios elementos transables, a través de la dotación de derechos de propiedad, pero no incorpora esa noción de límites. Sin embargo, se ha acumulado mucha información acerca de las consecuencias del sobre uso de los recursos naturales y las capacidades de los ecosistemas y el planeta de amortiguar los impactos. Esta es una situación que se produce debido a la generalización de un comportamiento egoísta,*

incapaz de reconocer que un recurso tiene un límite o umbral antes de colapsar.”²

El derecho al medio ambiente se entreteje con instrumentos que asumen el entorno natural del ser humano como eso: un entorno, algo externo de lo cual se sirve la humanidad para la satisfacción de sus necesidades, que no tiene valor en sí mismo sino que cobra relevancia en tanto los seres humanos le encuentren un uso y un beneficio, ya sea a través de su explotación, la conservación de paisajes o los servicios ambientales. Es esta visión imperante la responsable del estado de cosas catastrófico para la naturaleza y consecuentemente para ciertos grupos poblacionales.

El constitucionalismo latinoamericano entiende el entorno vital humano sano como un derecho de los ciudadanos, pero viene dando pasos importantes en otra dirección.

El nivel más básico de inclusión de asuntos ambientales en las constituciones latinoamericanas está centrado en la idea del medio ambiente como objeto de protección susceptible de ser reparado. Según la Constitución colombiana de 1991 es deber del Estado “*prote-*

2 Alberto Acosta, Eduardo Gudynas, Esperanza Martínez y Joseph H. Vogel. Elementos para una propuesta política, económica y ecológica para la iniciativa de no explotación petrolera en la Amazonía de Ecuador. Julio 7 de 2009.

ger la diversidad e integridad del ambiente, conservar las áreas de especial importancia ecológica y fomentar la educación para el logro de estos fines” (art. 79), para ello debe planificar “el manejo y aprovechamiento de los recursos naturales, para garantizar su desarrollo sostenible, su conservación, restauración o sustitución. Además, deberá prevenir y controlar los factores de deterioro ambiental, imponer las sanciones legales y exigir la reparación de los daños causados” (art. 80).

Este primer nivel de valoración constitucional apunta a la conservación y confía en que el deterioro ambiental puede solventarse a través del control penal, disciplinario o administrativo y que de cualquier manera los recursos naturales son susceptibles de restaurarse o sustituirse.

Bolivia se inserta en este primer nivel de racionalización constitucional de la problemática ambiental. Confiando en la *fortaleza de la Pachamama*, parte de que los recursos naturales pueden ser objeto de un aprovechamiento responsable y planificado desde una perspectiva intergeneracional de carácter soberano y como cláusula de salvaguarda “*declara la responsabilidad por los daños ambientales históricos y la imprescriptibilidad de los delitos ambientales*” (art. 347).

Un segundo nivel establece la protección del ambiente en relación con la satisfacción de un nivel adecuado de vida de los ciudadanos,

como en Panamá donde se impone el deber al Estado de *“garantizar que la población viva en un ambiente sano y libre de contaminación, en donde el aire, el agua y los alimentos satisfagan los requerimientos del desarrollo adecuado de la vida humana”* (art. 114).

Un tercer nivel se integra por aquellas constituciones que claman por una racionalización o conciliación entre la vida humana, el desarrollo y el ambiente. Cuba reconoce la estrecha vinculación del medio ambiente *“con el desarrollo económico y social sostenible para hacer más racional la vida humana y asegurar la supervivencia, el bienestar y la seguridad de las generaciones actuales y futuras”* (art. 270). Paraguay, por su parte estatuye como *“objetivos prioritarios de interés social la preservación, la conservación, la recomposición y el mejoramiento del ambiente, así como su conciliación con el desarrollo humano integral”* (art. 7).

Brasil es representativo de un cuarto nivel de racionalización constitucional del asunto, pues parte de una visión ecológica y no simplemente ambiental. En su constitución de 1988 impone al poder público el deber de *“preservar y restaurar los procesos ecológicos esenciales y procurar el tratamiento ecológico de las especies y ecosistemas”* (art. 225). En este nivel encontramos un elemento fundamental para la comprensión del sujeto naturaleza en el Ecuador, de una visión fragmentaria de la pro-

blemática ambiental pasa a una visión sistémica, interrelacionada.

En este escenario de racionalización constitucional de los problemas del ambiente irrumpe la Constitución ecuatoriana reconociendo “el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *sumak kawsay*” (art. 14), pero ante todo, reconociendo a la Pachamama como un sujeto, y como todo sujeto, le otorga derechos como condición esencial para alcanzar el buen vivir.

Si bien tal irrupción es radical, lo cierto es que proviene del agotamiento de disposiciones de derecho internacional incapaces de enfrentar la crisis ambiental en el grado y sabiduría que ésta requiere.

III. El sujeto naturaleza y sus derechos, los derechos de la Pachamama

En este apartado abordaremos los ejes del reconocimiento de los derechos de la naturaleza, el contenido de esos derechos y las obligaciones correlativas del Estado ecuatoriano siguiendo el modelo de clasificación de las obligaciones de los estados en materia de derechos humanos: respeto, protección y garantía.

El primer escenario de reconocimiento lo encontramos en el preámbulo de la Constitución en el que el pueblo ecuatoriano celebra “a

la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia” y por tanto, decide construir “una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay”.

¿Es relevante la lectura del preámbulo para fundamentar el reconocimiento del sujeto naturaleza? La respuesta la podemos encontrar en la jurisprudencia comparada. En Alemania, desde la década de los 60 se reconoce que el preámbulo de la Constitución tiene un carácter vinculante y no meramente declarativo, y en Colombia se ha establecido jurisprudencialmente que

“Lejos de ser ajeno a la Constitución, el Preámbulo hace parte integrante de ella. Las normas pertenecientes a las demás jerarquías del sistema jurídico están sujetas a toda la Constitución y, si no pueden contravenir los mandatos contenidos en su articulado, menos aún les está permitida la transgresión de las bases sobre las cuales se soportan y a cuyas finalidades apuntan. (...) Quitar eficacia jurídica al Preámbulo, llamado a guiar e iluminar el entendimiento de los mandatos constitucionales para que coincida con la teleología que les da sentido y coherencia, equivale a convertir esos valores en letra muerta, en vano propósito del Constituyente, toda vez que al desaparecer los cimientos del orden constitucional se hace estéril la decisión política soberana a cuyo

amparo se ha establecido la Constitución. Juzga la Corte Constitucional que el Preámbulo goza de poder vinculante en cuanto sustento del orden que la Carta instaura y, por tanto, toda norma – sea de índole legislativa o de otro nivel– que desconozca o quebrante cualquiera de los fines en él señalados, lesiona la Constitución porque traiciona sus principios”.³

En el preámbulo de la Constitución ecuatoriana se encuentra la base de reconocimiento del sujeto naturaleza, primeramente, con la ruptura del paradigma antropocéntrico –pues “*de ella somos parte*”–, y segundo, con el condicionamiento del logro del buen vivir a la efectividad del pacto de convivencia armónica con la Pacha Mama.

Derivado de lo anterior, se realiza el reconocimiento de la naturaleza “*o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida*” (art. 71), como sujeto de derechos: “*aquellos derechos que le reconozca la constitución*” (art. 10), a saber,

- Derecho a que se respete integralmente su existencia (art 71)
- Derecho al mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos (art. 71)

3 Sentencia C-479 de 1992. Magistrados Ponentes: Doctores José Gregorio Hernández Galindo y Alejandro Martínez Caballero. Agosto 13 de 1992.

- Derecho a que toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad pueda exigir a la autoridad pública el cumplimiento de sus derechos y a que el Estado incentive tales iniciativas (art. 71)
- Derecho a la restauración y que ésta sea independiente de la obligación que tiene el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados (art. 72)

Debe añadirse a esta gama de derechos aquellos relacionados con el agua, pues la Constitución la reconoce como “*un elemento vital para la naturaleza*” (art. 318), particularmente el que establece su manejo con un *enfoque ecosistémico* (art. 412) y el que enfatiza que “*la sustentabilidad de los ecosistemas y el consumo humano serán prioritarios en el uso y aprovechamiento del agua*” (art. 411).

En contrapartida, la Constitución pone en cabeza del Estado obligaciones para con la Pacha Mama que bien podemos clasificar conforme a las obligaciones internacionales de los estados frente a los derechos humanos, esto es, obligación de respeto (de no hacer), de protección (frente a la acción de terceros) y de garantía de sus derechos (adopción de medidas de prevención, investigar las violaciones, sancionar, reparar y restaurar), como se ve en el siguiente cuadro:

Obligaciones constitucionales del Estado respecto de la Pacha Mama

Obligaciones de respeto	Obligaciones de protección	Obligaciones de garantía
<ul style="list-style-type: none"> • El Estado adoptará las políticas y medidas oportunas que eviten los impactos ambientales negativos, cuando exista certidumbre de daño. En caso de duda sobre el impacto ambiental de alguna acción u omisión, aunque no exista evidencia científica del daño, el Estado adoptará medidas protectoras eficaces y oportunas. (art. 396) • Prohibición de aplicación de biotecnologías riesgosas o experimentales. (art. 401) • El Régimen de desarrollo tiene como objetivo recuperar y conservar la naturaleza. (art. 276) 	<ul style="list-style-type: none"> • Promoción de desarrollo y uso de prácticas y tecnologías ambientalmente limpias y sanas, así como de energías renovables, diversificadas, de bajo impacto y que no pongan en riesgo la soberanía alimentaria, el equilibrio ecológico de los ecosistemas ni el derecho al agua. (art. 413) • Proteger a la naturaleza frente a los efectos negativos de los desastres de origen natural o antrópico mediante la prevención ante el riesgo, la mitigación de desastres, la recuperación y mejoramiento de las condiciones sociales, económicas y ambientales, con el objetivo de minimizar la condición de vulnerabilidad. (art. 389) 	<ul style="list-style-type: none"> • En caso de daños ambientales el Estado actuará de manera inmediata y subsidiaria para garantizar la salud y la restauración de los ecosistemas. (art. 397) • Establecer mecanismos efectivos de prevención y control de la contaminación ambiental, de recuperación de espacios naturales degradados y de manejo sustentable de los recursos naturales. (art. 397-2) • Aplicar medidas de precaución y restricción de actividades que

Obligaciones de respeto	Obligaciones de protección	Obligaciones de garantía
<ul style="list-style-type: none"> • El sistema económico propende una relación dinámica, equilibrada entre sociedad, Estado y mercado, en armonía con la naturaleza. (art. 283) • La política económica tiene como objetivo promocionar la incorporación del valor agregado con máxima eficiencia, dentro de los límites biofísicos de la naturaleza y el respeto a la vida y a las culturas. (art. 284) • El Estado adoptará medidas adecuadas y transversales para la mitigación del cambio climático, mediante la limitación de las emisiones de gases de efecto invernadero, de la deforestación y de la contaminación atmosférica; tomará medidas para la conservación de los bosques y la 	<ul style="list-style-type: none"> • El estado propiciará las importaciones necesarias para los objetivos del desarrollo y desincentivará aquellas que afecten negativamente a la producción nacional, a la población y a la naturaleza. (art. 306) • El Estado promoverá las formas de producción que aseguren el buen vivir y desincentivará aquellas que atenten contra sus derechos o los de la naturaleza. (art. 319) • Regular la producción, importación, distribución, uso y disposición final de materiales tóxicos y peligrosos para las personas o el ambiente. (art. 397-3) • Asegurar la intangibilidad de las áreas naturales protegidas, de tal forma 	<p>puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o alteración permanente de los ciclos naturales. (art. 72)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Adoptar las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas de la explotación de los recursos naturales no renovables. (art. 72) • La responsabilidad por daños ambientales es objetiva. Todo daño al ambiente, además de las sanciones correspondientes, implicará también la obligación de restaurar

Obligaciones de respeto	Obligaciones de protección	Obligaciones de garantía
<p>vegetación, y protegerá a la población en riesgo. (art. 414)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Se prohíbe la actividad extractiva de recursos no renovables en las áreas protegidas y en zonas declaradas como intangibles, incluida la explotación forestal. Excepcionalmente dichos recursos se podrán explotar a petición fundamentada de la Presidencia de la República y previa declaratoria de interés nacional por parte de la Asamblea Nacional, que, de estimarlo conveniente, podrá convocar a consulta popular. (art. 407) • Debe velar por que el endeudamiento público no afecte la soberanía, los derechos, el buen vivir y la preservación de la naturaleza. (art. 290) 	<p>que se garantice la conservación de la biodiversidad y el mantenimiento de las funciones ecológicas de los ecosistemas. (art. 397-4)</p> <ul style="list-style-type: none"> • El Estado regulará la conservación, manejo y uso sustentable, recuperación, y limitaciones de dominio de los ecosistemas frágiles y amenazados; entre otros, los páramos, humedales, bosques nublados, bosques tropicales secos y húmedos y manglares, ecosistemas marinos y marinos-costeros. (art. 406) • Es responsabilidad del Estado garantizar la libertad de creación e investigación en el marco del respeto a la ética, la naturaleza, el ambiente y el rescate de los conocimientos ancestrales. (art. 387) 	<p>integralmente los ecosistemas e indennizar a las personas y comunidades afectadas. (art. 396)</p> <ul style="list-style-type: none"> • El Estado garantizará un modelo sustentable de desarrollo, ambientalmente equilibrado y respetuoso de la diversidad cultural, que conserve la biodiversidad y la capacidad de regeneración natural de los ecosistemas, y asegure la satisfacción de las necesidades de las generaciones presentes y futuras. (art. 395) • Establecer un sistema nacional de prevención, gestión de

Obligaciones de respeto	Obligaciones de protección	Obligaciones de garantía
<ul style="list-style-type: none"> • El Estado no se comprometerá en convenios o acuerdos de cooperación que incluyan cláusulas que menoscaben la conservación y el manejo sustentable de la biodiversidad, la salud humana y los derechos colectivos y de la naturaleza. (art. 403) • La integración latinoamericana como deber estratégico del estado debe promover estrategias conjuntas de manejo sustentable del patrimonio natural, en especial la regulación de la actividad extractiva; la cooperación y complementación energética sustentable; la conservación de la biodiversidad, los ecosistemas y el agua; la investigación, el desarrollo científico y el intercambio de conocimiento y tecnología; y la implementación de estrategias coordinadas de soberanía alimentaria. (art. 423-2) 	<ul style="list-style-type: none"> • Ratificar tratados internacionales que comprometan el patrimonio natural y en especial el agua, la biodiversidad y su patrimonio genético sólo con la aprobación previa de la Asamblea Nacional. (art. 419-8) 	<p>riesgos y desastres naturales, basado en los principios de inmediatez, eficiencia, precaución, responsabilidad y solidaridad. (art. 397-5)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Las relaciones del Ecuador con la comunidad internacional responderán a los intereses del pueblo ecuatoriano, al que le rendirán cuenta sus responsables y ejecutores, y en consecuencia: Impulsa la creación, ratificación y vigencia de instrumentos internacionales para la conservación y regeneración de los ciclos vitales del planeta y la biosfera. (art. 416-13)

IV. Marco de interpretación de los derechos de la Pacha Mama

Tanto los derechos del sujeto naturaleza como las obligaciones correlativas del Estado tienen un marco estricto de interpretación que la misma Constitución reconoce:

1. Criterios de creación legislativa

1.1 Ninguna norma jurídica podrá restringir el contenido de los derechos ni de las garantías constitucionales (art. 11-4).

1.2 El contenido de los derechos se desarrollará de manera progresiva a través de las normas, la jurisprudencia y las políticas públicas. El Estado generará y garantizará las condiciones necesarias para su pleno reconocimiento y ejercicio (art. 11-8).

1.3 Las normas y los actos del poder público deberán mantener conformidad con las disposiciones constitucionales; en caso contrario carecerán de eficacia jurídica (art. 424).

1.4 Cuando los efectos de la ejecución de las políticas públicas o prestación de bienes o servicios públicos vulneren o amenacen con vulnerar derechos constitucionales, la política o prestación deberá reformularse o se adoptarán medidas alternativas que concilien los derechos en conflicto (art. 85-2).

1.5 En ningún caso, la reforma de la Constitución, las leyes, otras normas jurídicas ni los actos del poder público atentarán contra los derechos que reconoce la Constitución (art. 84).

2. Criterios de interpretación judicial y administrativa

2.1 En materia de derechos y garantías constitucionales, las servidoras y servidores públicos, administrativos o judiciales, deberán aplicar la norma y la interpretación que más favorezcan su efectiva vigencia (art. 11-5).

2.2 In dubio pro natura. En caso de duda sobre el alcance de las disposiciones legales en materia ambiental, éstas se aplicarán en el sentido más favorable a la protección de la naturaleza (art. 395-4) y principio de precaución (art. 395-5).

2.3 Los derechos y garantías establecidos en la Constitución serán de directa e inmediata aplicación por y ante cualquier servidora o servidor público, administrativo o judicial, de oficio o a petición de parte (art. 11-3).

2.4 Todos los principios y los derechos son inalienables, irrenunciables, indivisibles, interdependientes y de igual jerarquía (art. 11- 6).

2.5 Siguiendo la lógica anterior, la naturaleza, como otros sujetos de derechos, goza de

protección especial cuando es víctima de infracción penal y debe garantizarse su no revictimización. La reparación integral “*incluirá, sin dilaciones, el conocimiento de la verdad de los hechos y la restitución, indemnización, rehabilitación, garantía de no repetición*” (art. 78).

2.6 La carga de la prueba sobre la inexistencia de daño potencial o real recaerá sobre el gestor de la actividad o el demandado (art. 397-1).

2.7 Se podrán ordenar medidas cautelares conjunta o independientemente de las acciones constitucionales de protección de derechos con el objeto de evitar o hacer cesar la violación o amenaza de violación de un derecho (art. 87).

2.8 Las políticas de gestión ambiental se aplicarán de manera transversal y serán de obligatorio cumplimiento por parte del Estado en todos sus niveles y por todas las personas naturales o jurídicas en el territorio nacional (art. 395-2).

3. Criterios de participación

3.1 El Estado garantizará la participación activa y permanente de las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades afectadas, en la planificación, ejecución y control de toda actividad que genere impactos ambientales.

3.2 Permitir a cualquier persona natural o jurídica, colectividad o grupo humano, ejercer las acciones legales y acudir a los órganos judiciales y administrativos, sin perjuicio de su interés directo, para obtener de ellos la tutela efectiva en materia ambiental, incluyendo la posibilidad de solicitar medidas cautelares que permitan cesar la amenaza o el daño ambiental materia de litigio (art. 397).

3.3 Toda decisión o autorización estatal que pueda afectar al ambiente deberá ser consultada a la comunidad, a la cual se informará amplia y oportunamente. El sujeto consultante será el Estado. La ley regulará la consulta previa, la participación ciudadana, los plazos, el sujeto consultado y los criterios de valoración y de objeción sobre la actividad sometida a consulta (art. 398).

3.4 La prevención del daño ambiental, la conservación del suelo y la conservación de la biodiversidad son asuntos de interés público (arts. 14, 409 y 401).

De lo expuesto concluimos que los derechos del sujeto naturaleza no se limitan a su enunciación, sino que poseen un rico régimen interpretativo que restringe radicalmente la aplicación del modelo desarrollista y comprometen la creación legislativa, la actuación administrativa y la respuesta judicial y ponen a prueba el nuevo pacto de convivencia armonioso entre la sociedad y la Pacha Mama.

V. Los retos para la satisfacción de los derechos del sujeto naturaleza

En este apartado sostenemos que los retos de los derechos de la naturaleza ya no reposan en el nivel de reconocimiento sino en el nivel de satisfacción: de materialización efectiva de sus postulados.

Tales retos no sólo se inscriben en la enorme distancia entre reconocimiento y satisfacción de los derechos en general sino en un verdadero cambio de pensamiento que supere los rezagos positivistas coloniales.

Un primer reto se encuentra a nivel de la formulación de las políticas públicas y supone abandonar la falsa dicotomía entre desarrollo o protección de la naturaleza. Alegar que la satisfacción de los derechos de la naturaleza al mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos constituyen una amenaza para la obtención de recursos que podrían destinarse a la satisfacción de los derechos sociales (construcción de escuelas, salud, vivienda, etc.) constituye una falacia material.

Las experiencias de explotación de recursos nos dicen que las zonas de extracción son generalmente más pobres, carentes de recursos públicos, violentas y ambientalmente degradadas. Por otra parte las ganancias de la explotación son residuales para los estados (la mayor

tajada se la llevan las empresas que explotan) y la lógica presupuestal no implica la traducción directa de ganancias de la explotación en inversión social.

Adicionalmente, la industria de explotación no supone una apertura del Estado para resolver los impactos que la explotación tiene en los derechos de los ciudadanos. Las empresas como patrón generalizado no responden a las peticiones de información que hacen los afectados, los procesos judiciales no avanzan, la prueba de daño opera en favor de los demandados, el sistema de salud no tiene capacidad de respuesta frente a las enfermedades generadas por la extendida contaminación ambiental y los controles ambientales son limitados para formular efectivamente planes de prevención, mitigación y restauración.

El desarrollo supone el sacrificio de los derechos de ciertas comunidades y de ciertos entornos ecosistémicos para la obtención de limitados recursos que no resuelven los impactos generados por las actividades extractivas, la imposición de modelos agroindustriales, el vertimiento de tóxicos, etc. El *sumak kawsay* implica un modelo en el que la racionalización de los límites biofísicos de la naturaleza desplaza la tendencia que sacrifica a ciertos grupos poblacionales.

Un segundo reto se relaciona con justiciabilidad de los derechos y el mismo derecho

de acceso a la justicia. En el Ecuador los discursos sobre la crisis en la administración de justicia son recurrentes pero no se traducen en la toma de medidas apropiadas para resolverla. La sobresaturación de los discursos sobre la debilidad de la justicia desempeñan un papel desestimulante para que los ciudadanos acudan a ella.

Los fallos en la construcción y ejecución de las políticas públicas sólo encuentran contrapeso en las acciones de exigibilidad de derechos. Si la exigibilidad política se frustra ante sistemas inmunes a una activa participación ciudadana, sólo el escenario de la justicia es capaz de dirimir los conflictos sobre los derechos. Con una administración de justicia en crisis permanente, desprovista de credibilidad, debilitada y excluida del imaginario social como instancia, este segundo mecanismo se frustra.

Un tercer reto para la materialización de los derechos de la naturaleza se encuentra en su racionalización contextualizada. Este reto se relaciona profundamente con nuestro pensamiento. Los críticos de los derechos de la naturaleza sostienen que constituyen un sacrilegio jurídico. Se produce una mayor conmoción ante la idea de que la Pacha Mama, con nombre propio, pueda tener derechos que ante el estado de degradación ambiental planetario en el que estamos inmersos y que cobra diariamente la vida de especies, ecosistemas y consecuentemente vidas humanas.

La ridiculización del estatus de sujeto de la Pacha Mama y la consolidación de discursos que insisten en la inviabilidad jurídica de la materialización de sus derechos van más allá de disputas dogmáticas positivistas: son el estandarte de una visión que se aferra a la escisión hombre-naturaleza, al mantenimiento de un estado de cosas donde la balanza de la seguridad jurídica se inclina hacia los aventajados y, en suma, a una visión de exclusión claramente colonial.

El buen vivir supone empezar a descontar la deuda histórica con los pueblos originarios: pluralidad, multiculturalidad, plurinacionalidad, buena fe, justicia, participación e inclusión en armonía con la naturaleza. El buen vivir encara al racismo, superarlo es su reto.

Los Derechos de la Naturaleza

Una lectura sobre el derecho a la existencia

Alberto Acosta

Economista ecuatoriano. Profesor e investigador de la FLACSO. Ministro de Energía y Minas, enero-junio 2007. Presidente de la Asamblea Constituyente y asambleísta octubre 2007-julio 2008. El autor agradece los comentarios y aportes de Joan Martínez Alier, José María Tortosa, Eduardo Gudynas, Agustín Grijalva y Esperanza Martínez.

3 de febrero de 2010

“Los progresos de los conocimientos cósmicos exigieron el precio de todas las violencias y horrores que los conquistadores, que se tenían a sí mismos por civilizados, extendieron por todo el continente”.

Alexander von Humboldt

La acumulación material –mecanicista e interminable de bienes–, asumida como progreso, no tiene futuro. Los límites de los estilos de vida sustentados en la visión ideológica del progreso antropocéntrico son cada vez más notables y preocupantes. Si queremos que la capacidad de absorción y resiliencia de la Tierra no colapse, debemos dejar de ver a los recursos naturales como una condición para el crecimiento económico o como simple objeto de las

políticas de desarrollo. Y por cierto debemos aceptar que lo humano se realiza en comunidad, con y en función de otros seres humanos, como parte integrante de la Naturaleza, sin pretender dominarla.

Esto nos conduce a aceptar que la Naturaleza, en tanto construcción social, es decir en tanto término conceptualizado por los seres humanos, debe ser reinterpretada y revisada íntegramente si no queremos poner en riesgo la vida del ser humano en el planeta. Para empezar cualquier reflexión aceptemos que la Humanidad no está fuera de la Naturaleza y que ésta tiene límites biofísicos.

Cuando se plantean los Derechos de la Naturaleza, no se trata de renunciar a la razón para refugiarnos, en nuestra angustia o perplejidad por la marcha del mundo, en misticismos antiguos o de nuevo cuño, o en irracionalismos políticos. De ninguna manera se pretende, entonces, renegar de la razón. Recordemos que todavía ahora en los EEUU hay grupos “*creacionistas*” que reniegan de Darwin como lo hicieron los obispos victorianos.

Investigar la Naturaleza, como lo han hecho los humanos desde un inicio, usando cada vez más los métodos de análisis de la ciencia, es inevitable e indispensable. Aunque no podemos ignorar que algunas aplicaciones tecnológicas pueden producir efectos secundarios nocivos. No todas las ciencias, ni todas las tecno-

logías que de ella se derivan, son buenas o bien empleadas. El estudio de la radioactividad, por ejemplo, llevó, entre otros resultados, a fabricar bombas atómicas, introduciendo dudas y arrepentimiento en los propios físicos. Esa ciencia y esa tecnología son cuestionables. Igualmente hay otras tecnologías peligrosas. Muchas tecnologías agrarias basadas en la química y en una visión reduccionista que conduce al monocultivo, por ejemplo, han llevado a la pérdida de biodiversidad. La lista puede alargarse.

En la base del ecologismo actual hay una admiración, una reverencia, una identidad con la Naturaleza, muy lejos de sentimientos de posesión y dominación, muy cerca de la curiosidad y del amor. Pero, al mismo tiempo, también hay una comprensión científica de la Naturaleza.

De todas maneras, sin negar los valiosos aportes de la ciencia, la voracidad por acumular el capital —el sistema capitalista, en definitiva— forzó a las sociedades humanas a subordinar a la Naturaleza. Con diversas ideologías, ciencias y técnicas se intentó separar brutalmente al ser humano de la Naturaleza. Fue una suerte de tajo al nudo gordiano. El capitalismo, en tanto “*economía-mundo*” (Immanuel Wallerstein),¹ condenó a la Naturaleza a ser una fuente de recursos aparentemente inagotable...

1 El “*socialismo realmente existente*”, en realidad, formaba parte de dicha *economía-mundo*. Nunca logró erigirse como una opción alternativa en términos civilizatorios.

La interminable dominación de la Naturaleza

Desde los albores de la humanidad el miedo a los impredecibles elementos de la Naturaleza estuvo presente en la vida de los seres humanos.² Poco a poco la ancestral y difícil lucha por sobrevivir se fue transformando en un desesperado esfuerzo por dominar la Naturaleza. Paulatinamente el ser humano, con sus formas de organización social antropocéntricas, se puso figurativamente hablando por fuera de la Naturaleza. Se llegó a definir la Naturaleza sin considerar a la humanidad como parte integral de la misma. Y con esto quedó expedita la vía para dominarla y manipularla.

Sir Francis Bacon (1561-1626), célebre filósofo renacentista, plasmó esta ansiedad en un mandato, cuyas consecuencias vivimos en la actualidad, al reclamar que “*la ciencia torture a la Naturaleza, como lo hacía el Santo Oficio de la Inquisición con sus reos, para conseguir develar el último de sus secretos...*”³ Por cierto que esta visión de dominación tiene raíces judeocristia-

2 Ese miedo hizo a los dioses: *deos fecit metus*. Hay interpretaciones de la mitología de los pueblos “*salvajes*” en el sentido de que son un intento de comprender lo que les rodea (Lévi-Strauss, *Mythologiques*).

3 Sobre esta afirmación se puede consultar, además, en Max Neef, Manfred Conferencia dictada en la Universidad EAFIT, Medellín Colombia. <http://www.umanizales.edu.co/programs/economia/publicaciones/9/desescalhum.pdf>.

nas mucho más profundas. En el Génesis se dice: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza. Que tenga dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves del cielo; sobre los animales domésticos, sobre los animales salvajes, y sobre todos los reptiles que se arrastran por el suelo.”

No fue solo Bacon. René Descartes (1596-1650), uno de los pilares del racionalismo europeo, consideraba que el universo es una gran máquina sometida a leyes. Todo quedaba reducido a materia (extensión) y movimiento.⁴ Con esta metáfora, él hacía referencias a Dios como el gran relojero del mundo, encargado no sólo de “construir” el universo, sino de mantenerlo en funcionamiento. Y al analizar el método de la incipiente ciencia moderna, decía que el ser humano debe convertirse en dueño y poseedor de la Naturaleza. De la fuente cartesiana se han nutrido otros filósofos notables.⁵

Sin embargo, la curiosidad por el funcionamiento de la Naturaleza, la ciencia de los eclipses y de los movimientos de los astros en las antiguas civilizaciones de Egipto y de Asia, el descubrimiento de la agricultura en diversos lugares del mundo hace ocho o diez mil años

4 La “*duda metódica*” también es cartesiana. Y la aplicación de la vieja distinción (probablemente platónica) de *res cogitans* y *res extensa*.

5 Muchas de las reflexiones de este punto las he construido gracias a un intercambio de opiniones con Joan Martínez Alier.

con complejos sistemas de cultivo que combinaban especies y variedades de plantas, muestran que la ciencia no es solo europea y occidental. Otro ejemplo, conocemos de los métodos pre-hispánicos para averiguar con varios meses de anticipación el fenómeno de El Niño por la observación del firmamento nocturno.

Vistas así las cosas, no toda la ciencia es occidental, ni toda ella puede explicarse por la avidez de explotar la Naturaleza. Si bien Charles Darwin (1809-1882), en su narración del viaje en el *Beagle*, comentó a menudo sobre los potenciales usos económicos de los recursos naturales de América, incluido el uso del guano en el Perú, su motivación principal, como luego se vio, era estudiar el origen y la evolución de las especies.

Hay por igual algo bello y admirable en la lucha de la razón científica contra el dogma religioso: recuérdese a Galileo Galilei (1564-1642) en su tiempo, y a Darwin más de dos siglos después. Conocer los cambios desde la primera forma de vida en la Tierra de la especie humana, pasando por los monos, es un resultado de la ciencia occidental (en plena era imperialista) que irrita a fundamentalistas religiosos, pero que no choca, sino que apoya, el sentimiento de reverencia y respeto por la Naturaleza.

La química agraria de Justus von Liebig (1803-1873), un célebre químico alemán (quien inició el estudio de los grandes ciclos biogeo-

químicos, y por tanto está en el origen de la ciencia de la ecología), tiene también conexiones andinas. Su estudio de las propiedades del guano, enviado a Europa en grandes cargamentos desde el Perú a partir de 1840, llevó a entender la ciencia de los nutrientes de la agricultura. Claro que el guano, como abono, era ya conocido como fertilizante desde antes de los incas.

La Naturaleza en la base del capitalismo global

Aquí cabe resaltar que los múltiples procesos imperiales plasmaron en la práctica el cumplimiento de este mandato de dominación sobre la Naturaleza. Cristóbal Colón (1451-1506) en su histórico viaje en 1492 buscaba recursos naturales, especialmente especerías, sedas, piedras preciosas y sobre todo oro.⁶ Al viaje de Colón siguieron la conquista y la colonización. Con ellas, en nombre del poder imperial y de la fe, empezó una explotación inmisericorde de recursos naturales, con el consiguiente genocidio de muchas poblaciones indígenas.

Eduardo Galeano (Brecha, 18.4.08) nos recuerda que *“desde que la espada y la cruz*

6 Según Colón, quien llegó a mencionar 175 veces en su diario de viaje a este metal precioso, *“el oro es excelentísimo; del oro se hace tesoro, y con él, quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo, y llega incluso a llevar las almas al paraíso”*

desembarcaron en tierras americanas, la conquista europea castigó la adoración de la Naturaleza, que era pecado de idolatría, con penas de azote, horca o fuego. La comunión entre la Naturaleza y la gente, costumbre pagana, fue abolida en nombre de Dios y después en nombre de la civilización. En toda América, y en el mundo, seguimos pagando las consecuencias de ese divorcio obligatorio”.

La desaparición de pueblos indígenas enteros, es decir mano de obra barata y sometida, se cubrió con la incorporación de esclavos provenientes de África; esclavos que luego constituirían un importante aporte para el proceso de industrialización al ser mano de obra en extremo barata. Esto lo reconocería con claridad Carlos Marx: *“Sin esclavitud no habría algodón; sin algodón no habría industria moderna. La esclavitud ha dado su valor a las colonias, las colonias han creado el comercio universal, el comercio universal es la condición necesaria de la gran industria. Por tanto, la esclavitud es una categoría económica de la más alta importancia.”* Y desde entonces, para sentar las bases del mercado global, se fraguó un esquema extractivista de exportación de Naturaleza desde las colonias en función de las demandas de acumulación del capital de los países imperiales, los actuales centros del entonces naciente sistema capitalista.

El espíritu dominante de esa época se plasmó en sucesivos descubrimientos de nuevos

territorios en donde se veía su potencial por los recursos naturales disponibles. Así, por ejemplo, el “*descubrimiento*” económico del Amazonas, se dio en 1640, cuando el padre Cristóbal de Acuña, enviado del rey de España, informó a la corona sobre las riquezas existentes en los territorios “*descubiertos*” por Francisco de Orellana en 1540. Acuña encontró maderas, cacao, azúcar, tabaco, minas, oro... recursos que aún alientan el accionar de los diversos intereses de acumulación nacional y transnacional en la Amazonía.

De una larga lista de ilustres visitantes científicos, de los que apenas mencionamos un par, cabe recordar a Alexander von Humboldt (1769-1859), el “*segundo descubridor*” de América y por cierto uno de los pioneros en la universalización del conocimiento científico.⁷ El afán científico que movió a este gran berlinés, enemigo de la corona borbónica y de la esclavitud, no puede desvincularse de la expansión económica y política de las potencias europeas; en el mundo se vivía una fase de acelerada expansión imperialista.

7 En los países andinos no solo tuvimos la visita de Humboldt o de Darwin, sino la de muchos otros científicos y viajeros interesados en estudiar estas tierras, por ejemplo Charles Marie de la Condamine (1701-1774), quien midió el meridiano terrestre. Otro viajero ilustre fue Jean Baptiste Boussingault (1802-1887), continuador del trabajo de Humboldt en el estudio de los recursos naturales de América, y descubridor más tarde del ciclo del nitrógeno.

Las obras de Humboldt, sin que esto presente una acusación en su contra, escritas a raíz de su larga expedición por Nuestra América (1799-1804), “tuvieron repercusiones políticas y económicas muy profundas, pero también ambivalentes. Aquellas obras atraieron fundamentalmente el interés del incipiente capitalismo colonial. ¿Cómo, todavía existen esos territorios inmensos en una economía por desarrollar y esos fabulosos yacimientos, y esa mano de obra dócil y poco exigente? Pues vamos a excavar allí nuestras minas (de plata, claro está) y a construir nuestros altos hornos; vamos a invertir nuestros capitales en aquellas tierras y a desarrollar en ellas nuestros métodos de trabajo”, escribiría durante el exilio mexicano, en la revista *Freies Deutschland*, editada en 1942, el gran intelectual alemán, Egor Erwin Kisch (citado en Ette 1999).

El propio Humboldt lo sabía: “Los progresos de los conocimientos cósmicos exigieron el precio de todas las violencias y horrores que los conquistadores, que se tenían a sí mismos por civilizados, extendieron por todo el continente”, escribió en su obra magna: *Cosmos*. ¿Cuánto de ese espíritu descubridor-conquistador está

8 Algo parecido sucedió y sucede con los blancos, criollos y mantuanos, que en aras del progreso propiciaron un verdadero genocidio post-colonial en los pueblos originarios (Uruguay y Argentina).

todavía vigente?, es una pregunta que flota en el ambiente...

Humboldt quería ver qué recursos había en América pero también quería hacer ciencia pura (subiendo al Chimborazo con sus guías, no sin esfuerzo, para medir la temperatura de ebullición del agua).

De todas maneras un mensaje de este alemán se mantiene vivo. Cuentan que él, maravillado por la geografía, la flora y la fauna de la región que visitaba, veía a sus habitantes como si fueran mendigos sentados sobre un saco de oro, refiriéndose a sus inconmensurables riquezas naturales no aprovechadas.

Alejandro von Humboldt, de alguna manera, ratificó la misión exportadora de Naturaleza en lo que sería el mundo post-colonial. Vio a estas tierras de América como territorios con una enorme disponibilidad de recursos naturales, que, por el ejercicio de la razón, la razón explotadora de la época, debían ser masivamente explotados.

América Latina gran exportadora de Naturaleza

Nuestra Abya Yala, como lo fue África y Asia, fue integrada en el mercado mundial como suministradora de recursos primarios

desde hace más de 500 años.⁹ De esta región salió el oro, la plata y las piedras preciosas que financiarían la expansión del imperio español, pero, sobre todo, el surgimiento del capitalismo en la Europa central. Esta riqueza hizo bascular el centro del sistema mundial de Asia (que tenía su propia crisis interna, en particular la China) a Europa. Y desde entonces estas tierras americanas, sobre todo las del sur, asumieron una posición sumisa en el contexto internacional al especializarse en extraer recursos naturales para el mercado mundial.

Conseguida la Independencia de España los países de América Latina siguieron exportando recursos naturales, es decir Naturaleza, tal como lo habían hecho en la colonia.

El mensaje de Humboldt encontró una interpretación teórica en el renombrado libro de David Ricardo “*Principios de Economía Política y Tributación*” (1817). Este célebre economista inglés recomendaba que cada país debería especializarse en la producción de aquellos bie-

9 Eurasia, según André Gunder Frank, ya era un sistema-mundo integrado con intercambios culturales y económicos (ruta de la seda) y con ciclos de hegemonía (los califatos árabes, la India, la China) y ciclos económicos. La incorporación de América (sobre todo el oro) hace que el centro se desplace hacia Europa. Eso fue, además, posible por la crisis interna de la potencia hegemónica china. La incorporación de América, África y posteriormente Australia e islas del Pacífico hacen que el sistema-mundo sea, por primera vez, un sistema mundial.

nes con ventajas comparativas o relativas, y adquirir de otro aquellos bienes en los que tuviese una desventaja comparativa. Según él, Inglaterra, en su ejemplo, debía especializarse en la producción de telas y Portugal en vino... Sobre esta base se construyó el fundamento de la teoría del comercio exterior.

Esta tesis, tan mencionada y reconocida por los economistas, no menciona que se trataba simplemente de la lectura de una imposición imperial. La división del trabajo propuesta por Ricardo se plasmó en el acuerdo de Methuen firmado en Lisboa el 27 de diciembre de 1703 entre Portugal e Inglaterra.¹⁰ En dicho acuerdo, de apenas tres artículos, seguramente el más corto de la historia diplomática europea, se establecía que los portugueses comprarían paños y productos textiles a Inglaterra y, como contrapartida, los británicos concederían trato favorable a los vinos procedentes de Portugal.¹¹

10 Se le conoce como acuerdo o tratado de Methuen porque al frente de las negociaciones de este tratado estuvo el embajador inglés John Methuen. Por Portugal intervino Manuel Teles da Silva, marqués de Alegrete.

11 Gran Bretaña, para recordar a la primera nación capitalista industrializada con vocación global, no practicó la libertad comercial que tanto defendería posteriormente. Con su flota impuso en varios rincones del planeta sus intereses: introdujo a cañonazos el opio a los chinos, a cuenta de la presunta libertad de comercio o bloqueó los mercados de sus extensas colonias para protegerlos con el fin de mantener el monopolio para colocar sus textiles. Históricamente el punto de partida de las economías exitosas se basó en esquemas protec-

Desde entonces, imbricada profundamente con el modelo de acumulación primario-exportador, se consolidó una visión pasiva y sumisa de aceptación de este posicionamiento en la división internacional del trabajo en muchos de nuestros países, ricos en recursos naturales. Dicha aceptación se ha mantenido profundamente enraizada en amplios segmentos de estas sociedades, como que se tratara de un ADN insuperable. En estas sociedades no se acaba de entender que los efectos multiplicadores que tiene la manufactura sobre el resto de la economía son muchísimo mayores que los que tiene el extractivismo. Fabricar un auto, por ejemplo, implica muchas empresas secundarias y exige esfuerzos en otros sectores (investigación). Hacer un agujero en la tierra para sacar minerales, no tanto.

cionistas, muchos de los cuales siguen vigentes de diversas formas hasta ahora. Los estadounidenses buscaron una senda diferente a la que predicaban los ingleses; Ulysses Grant, héroe de la guerra de secesión y luego presidente de EEUU (1868-1876), fue categórico cuando declaró que “dentro de 200 años, cuando América haya obtenido del proteccionismo todo lo que pueda ofrecer, también adoptará el libre comercio”; y vaya que lo lograron antes, incluso apoyándose una y otra vez en sus *marines*. Los alemanes, inspirados en Friedrich List, lograron su desarrollo con medidas proteccionistas en contra del discurso librecambista dominante en el siglo XIX. Los países asiáticos, Japón y ahora China inclusive, tampoco fueron ni son librecambistas. (Ha-Joon Chang 2002)

Para muchos gobernantes, incluso de aquellos considerados como progresistas, les es casi imposible imaginarse una senda de liberación de esta “*maldición de la abundancia*” de los recursos naturales. (Ver Schuldt 1995; Acosta 2009)

El deseo de dominar la Naturaleza, para transformarla en productos exportables, ha estado presente permanentemente en la región.

En los albores de la Independencia, frente al terremoto en Caracas, que ocurrió en 1812, Simón Bolívar pronunció una célebre frase, que marcó la época: “*Si la Naturaleza se opone lucharemos contra ella y haremos que nos obedezca*”. Más allá de las lecturas patrióticas que ven en ese pronunciamiento la decisión del gran líder americano para enfrentar las adversidades, lo que debe quedar claro es que Bolívar actuaba de acuerdo con las demandas de la época. Convencido estaba él, en consonancia con el pensamiento imperante en ese entonces, de que se podía dominar a la Naturaleza.

Lo curioso es que ese espíritu de dominación no ha sido superado a pesar de que ya desde hace muchos años atrás sabemos que es imposible continuar por la actual senda dominadora de la Naturaleza. Así, no hace mucho el presidente ecuatoriano Rafael Correa, ante los racionamientos de energía eléctrica provocados por el prolongado estiaje y la ausencia de respuestas oportunas, considerándolos como el

producto de una adversidad ambiental, declaró públicamente en una de sus alocuciones sabatinas, que *“si la Naturaleza con esta sequía se opone a la revolución ciudadana, lucharemos y juntos la venceremos, tengan la seguridad”* (7 de noviembre 2009).

También la ilusión del extractivismo todopoderoso, plasmado en la metáfora de Alejandro von Humboldt, sigue vigente. El mismo presidente ecuatoriano, en su informe a la nación, el 15 de enero del año 2009, para defender la (inconstitucional) Ley de Minería usó la misma metáfora que el connotado naturalista y geógrafo alemán cuando dijo que *“no daremos marcha atrás en la Ley de Minería, porque el desarrollo responsable de la minería es fundamental para el progreso del país. No podemos sentarnos como mendigos en el saco de oro”*. El presidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Evo Morales, ante la propuesta de no ampliar la frontera petrolera en la Amazonía boliviana, también fue coincidente con este ADN extractivista, *“¿de qué, entonces, es que va a vivir Bolivia, si algunas ONG dicen ‘Amazonia sin petróleo’ (...) Están diciendo, en tres palabras, que el pueblo boliviano no tenga plata, que no haya regalías, pero también van diciendo que no haya el bono Juancito Pinto, ni la Renta Dignidad, ni el bono Juana Azurduy”*.

Curiosamente hay una suerte de coincidencia conceptual con la respuesta del presidente Alan García, en junio del 2009, ante las

protestas de los indígenas amazónicos contrarios a actividades extractivistas, que terminaron en una masacre. Lo que dijo este mandatario de la vertiente neoliberal no puede ser más decidor: *“Ya está bueno, estas personas no tienen corona, no son ciudadanos de primera clase que puedan decirnos 400 mil nativos a 28 millones de peruanos `tú no tienes derecho de venir por aquí’, de ninguna manera, eso es un error gravísimo y quien piense de esa manera quiere llevarnos a la irracionalidad y al retroceso primitivo.”*

La Naturaleza, en suma, sigue siendo asumida, por gobiernos de diferente orientación ideológica, como un elemento a ser domado, explotado y por cierto mercantilizado. La Naturaleza, concretamente los recursos naturales, son vistos como los pilares para construir el desarrollo. El extractivismo es visto como la fuente de financiamiento para conseguir el desarrollo. Negarlo, de conformidad con esta visión todavía bastante extendida, cerraría las puertas del desarrollo.¹²

12 En el Ecuador, y en prácticamente todos los países del mundo empobrecido, hay otras fuentes de financiamiento de la economía. Por aquello de que para muestra basta un botón, se precisa una adecuada política tributaria. Los que más ganan y más tienen deben contribuir en mayor medida al financiamiento del Estado. Para un país como Ecuador, con una presión fiscal que bordea el 13% del PIB, el margen de acción para ampliar el financiamiento es muy grande; recuérdese que Chile tiene una presión fiscal de más del 18%, Argentina 21%, Bolivia el 24 % o Suecia más del 47%.

Los amenazados límites de la Naturaleza

Frente a esta añeja visión de dominación y explotación, sostenida en el divorcio profundo de la economía y la Naturaleza, causante de crecientes problemas globales, han surgido varias voces de alerta.

Hace ya casi 40 años el mundo enfrentó un mensaje de advertencia. La Naturaleza tiene límites. En 1972, en el Informe del Club de Roma, conocido como “*los límites del crecimiento*” o el Informe Meadows, el mundo fue confrontado con esa realidad indiscutible.¹³ Una realidad escamoteada por la voracidad de las demandas de acumulación del capital, que se sostienen en la firme y dogmática creencia en el poder todo poderoso de la ciencia. El punto es claro, la Naturaleza no es infinita, tiene límites y estos límites están a punto de ser superados. Este informe, que desató diversas lecturas y suposiciones, aunque no trascendió mayormente en la práctica, dejó plantado en el mundo por un lado una señal de alerta, por otro una demanda: no podemos seguir por la misma senda, al tiempo que requerimos análisis y respuestas globales.

13 El problema de aquél informe es que se adelantó y, al no cumplirse, se deslegitimó. Algo parecido puede estar pasando con el “*cambio climático*” y los diferentes “*afeites*” a los que se ha sometido la realidad para que encaje con la teoría. Demasiados intereses por un lado y por otro.

Son ya muchos los economistas de prestigio como Nicholas Georgescu-Roegen, Kenneth Boulding, Herman Daly, Roefie Hueting o Joan Martínez Alier que han demostrado las limitaciones del crecimiento económico. Incluso Amartya Sen, Premio Nobel de Economía, economista que no cuestiona el mercado ni el capitalismo, rompió lanzas en contra del crecimiento económico visto como sinónimo de desarrollo.¹⁴ En la actualidad se multiplican los reclamos, sobre todo en los países industrializados, por una economía que propicie no sólo el crecimiento estacionario, sino el “*decrecimiento*”.¹⁵

Ahora, cuando los límites de sustentabilidad del mundo están siendo literalmente superados, es indispensable buscar soluciones ambientales vistas como una asignatura universal. Por un lado, los países empobrecidos y estructuralmente excluidos deberán buscar opciones de vida digna y sustentable, que no representen la reedición caricaturizada del esti-

14 Él afirmó que “*las limitaciones reales de la economía tradicional del desarrollo no provinieron de los medios escogidos para alcanzar el crecimiento económico, sino de un reconocimiento insuficiente de que ese proceso no es más que un medio para lograr otros fines. (...) No sólo ocurre que el crecimiento económico es más un medio que un fin; también sucede que para ciertos fines importantes no es un medio muy eficiente*”. (1985)

15 Aquí podríamos citar los trabajos de Enrique Leff o Serge Latouche, seguidores tardíos de John Stuart Mill, economista inglés, que en 1848 anticipó algunas reflexiones fundacionales de lo que hoy se conoce como una economía estacionaria.

lo de vida occidental. Mientras que, por otro lado, los países “*desarrollados*” tendrán que resolver los crecientes problemas de inequidad internacional que ellos han provocado. Al asumir su responsabilidad deben dar paso a una restauración global de los daños provocados y pagar sus deudas ecológicas con los países empobrecidos.

No se trata sólo de una deuda climática. La deuda ecológica, que se originó con la explotación colonial —la extracción de recursos minerales o la tala masiva de los bosques naturales, por ejemplo—, se proyecta tanto en el “*intercambio ecológicamente desigual*”, como en la “*ocupación gratuita del espacio ambiental*” de los países empobrecidos por efecto del estilo de vida depredador de los países industrializados. Aquí cabe incorporar las presiones provocadas sobre el medio ambiente a través de las exportaciones de recursos naturales —normalmente mal pagadas y que tampoco asumen la pérdida de nutrientes y de la biodiversidad, para mencionar otro ejemplo— provenientes de los países subdesarrollados, exacerbadas por los crecientes requerimientos que se derivan del servicio de la deuda externa y de la propuesta aperturista a ultranza. La deuda ecológica crece, también, desde otra vertiente interrelacionada con la anterior, en la medida que los países más ricos han superado largamente sus equilibrios ambientales nacionales, al transferir directa o indirectamente “*polución*” (residuos, muchas veces tóxicos, o emisiones) a otras regiones sin

asumir pago alguno. A todo lo anterior habría que añadir la biopiratería, impulsada por varias corporaciones transnacionales que patentan en sus países de origen una serie de plantas y conocimientos indígenas. Por eso bien podríamos afirmar que no solo hay un intercambio comercial y financieramente desigual, sino que también se registra un intercambio ecológicamente desequilibrado y desequilibrador.¹⁶

Pero, en especial, los países ricos tendrán que incorporar criterios de suficiencia en sus sociedades antes que intentar sostener, a costa del resto de la humanidad, la lógica de la eficiencia entendida como la acumulación material permanente. Los países ricos, en definitiva, deben cambiar su estilo de vida que pone en riesgo el equilibrio ecológico mundial, pues desde esta perspectiva también son, de alguna manera, también subdesarrollados o “*maldesarrollados*” (Samir Amin, José María Tortosa).¹⁷

16 Todos estos factores deberían ser considerados para la constitución de un tribunal internacional encargado de sancionar los crímenes contra la Naturaleza.

17 Lo que se observa en el mundo es un “*mal desarrollo*” generalizado, existente inclusive en los países considerados como desarrollados. José María Tortosa va inclusive más allá, él nos recuerda que “*el funcionamiento del sistema mundial contemporáneo es “maldesarrollador” (...) La razón es fácil de entender: es un sistema basado en la eficiencia que trata de maximizar los resultados, reducir costes y conseguir la acumulación incesante de capital. (...) En otras palabras, el sistema mundial está maldesarrollado por su propia lógica y es a esa lógica a donde hay que dirigir la atención.*”

La crisis provocada por la superación de los límites de la Naturaleza conlleva necesariamente a cuestionar la institucionalidad y la organización sociopolítica. Tengamos presente que, *“en la crisis ecológica no solo se sobrecargan, distorsionan agotan los recursos del ecosistema, sino también los ‘sistemas de funcionamiento social’, o, dicho de otra manera: se exige demasiado de las formas institucionalizadas de regulación social; la sociedad se convierte en un riesgo ecológico”* (Egon Becker 2001). Riesgo que amplifica las tendencias excluyentes y autoritarias, así como las desigualdades e inequidades tan propias del sistema capitalista: *“un sistema de valores, un modelo de existencia, una civilización: la civilización de la desigualdad”*, tal como lo entendía el economista austríaco Joseph Schumpeter.

Ante estos retos, aflora con fuerza la necesidad de repensar la sustentabilidad en función de la capacidad de carga y resiliencia de la Naturaleza. En otras palabras, la tarea radica en el conocimiento de las verdaderas dimensiones de la sustentabilidad, que no pueden subordinarse a demandas antropocéntricas. Esta tarea demanda una nueva ética para organizar la vida misma. Se precisa reconocer que el desarrollo convencional nos conduce por un camino sin salida. Los límites de la Naturaleza, aceleradamente desbordados por los estilos de vida antropocéntricos, particularmente exacerbados por las demandas de acumulación del capital, son cada vez más notables e insostenibles.

La tarea parece simple, pero es en extremo compleja. En lugar de mantener el divorcio entre la Naturaleza y el ser humano, hay que propiciar su reencuentro, algo así como intentar atar el nudo gordiano roto por la fuerza de una concepción de vida depredadora y por cierto intolerable. Bruno Latour dice que “*se trata de volver a atar el nudo gordiano atravesando, tantas veces como haga falta, el corte que separa los conocimientos exactos y el ejercicio del poder, digamos la Naturaleza y la cultura*”.¹⁸ Para lograr esta transformación civilizatoria, una de las tareas iniciales radica en la desmercantilización de la Naturaleza.¹⁹ Los objetivos económicos deben estar subordinados a las leyes de funcionamiento de los sistemas naturales, sin perder de vista el respeto a la dignidad humana, siempre procurando asegurar la calidad en la vida de las personas.

En concreto la economía debe echar abajo todo el andamiaje teórico que vació “*de materialidad la noción de producción y (separó) ya por completo el razonamiento económico del*

18 El aporte de Latour plantea profundos debates en la antropología sobre la división entre Naturaleza en singular y las culturas en plural. Empalmando las dos, la política cobra una renovada actualidad.

19 Téngase presente que Luigi Ferrajoli, destacado filósofo del derecho, desarrolla la teoría de la desmercantilización de los Derechos Humanos, como punto de partida para asegurar, por ejemplo, el acceso gratuito a la educación, a la salud, a la vivienda, entre otras demandas básicas del ser humano.

mundo físico, completando así la ruptura epistemológica que supuso desplazar la idea de sistema económico, con su carrusel de producción y crecimiento, al mero campo del valor” (José Manuel Naredo 2009).²⁰

Escribir ese cambio histórico es el mayor reto de la humanidad si es que no se quiere poner en riesgo la existencia misma del ser humano sobre la tierra.

Los Derechos de la Naturaleza o el derecho a la existencia

Las reflexiones anteriores enmarcan en la historia los pasos vanguardistas dados en la Asamblea Constituyente de Montecristi, al aceptar que la Naturaleza es sujeto de derechos. Lo expuesto ubica con claridad por dónde debería marchar la construcción de una nueva forma de organización de la sociedad, si realmente ésta pretende ser una opción de vida, en tanto respeta y convive dentro de la Naturaleza.

En este empeño, luego de conocer lo que realmente significan y presentan los Derechos de la Naturaleza, hay que configurar una estrategia de acción que empiece por identificar pri-

20 No nos olvidemos que *“las así llamadas leyes económicas no son leyes eternas de la Naturaleza, sino leyes históricas que aparecen y desaparecen”* (Friedrich Engels en carta a Albert Lange, 29 de marzo de 1865).

mero los mega-derechos (Derechos Humanos, Derechos de la Naturaleza y del *Buen Vivir*, especialmente) y luego los meta-derechos (el agua, la soberanía alimentaria, la biodiversidad, la soberanía energética).

En la Constitución ecuatoriana del año 2008, al reconocer los Derechos de la Naturaleza, es decir entender a la Naturaleza como sujeto de derechos, y sumarle el derecho a ser restaurada cuando ha sido destruida, se estableció un hito en la humanidad. Por igual trascendente fue la incorporación del término Pacha Mama, como sinónimo de Naturaleza, en tanto reconocimiento de plurinacionalidad e interculturalidad.

La discusión en el seno de la Asamblea Constituyente en Montecristi fue compleja. Varios asambleístas, inclusive del bloque oficialista, el mayoritario, así como miembros de alto nivel del propio gobierno se opusieron a aceptar los Derechos de la Naturaleza y la tildaron incluso como de una “*estupidez*”.²¹ Fuera de la

21 Alexis Mera, secretario jurídico de la Presidencia, en comunicación electrónica enviada al autor de estas líneas, el 10 de julio del 2008, en pleno debate constituyente, decía que “*Esto no es un problema ideológico, sino técnico. Estoy de acuerdo con todas las protecciones a la naturaleza posible. Inclusive, he llegado a la conclusión personal que no se debe explotar el ITT. El régimen de sujetos del derecho existe en el planeta desde hace 2.500 años, aproximadamente. (...) La diferencia consiste en que el Derecho se dirige a regular las relaciones humanas, como centro del desarrollo social que debe*

Asamblea, los Derechos de la Naturaleza fueron vistos como un “*galimatías conceptual*” por los conservadores del derecho, en esencia incapaces de entender los cambios en marcha. A ellos les resulta difícil comprender que el mundo está en movimiento permanente.

A lo largo de la historia del derecho, cada ampliación de los derechos fue anteriormente impensable. La emancipación de los esclavos o la extensión de los derechos a los afroamericanos, a las mujeres y a los niños y niñas fueron una vez rechazadas por ser consideradas como un absurdo. Se ha requerido que a lo largo de la historia se reconozca “*el derecho de tener derechos*” y esto se ha conseguido siempre con un esfuerzo político para cambiar aquellas leyes que negaban esos derechos. Y muchas veces, quienes se opusieron a la ampliación de estos derechos, no tuvieron empacho en alentar la entrega de derechos casi humanos a las personas jurídicas... una de las mayores aberraciones del derecho.

darse, a no dudarlo, en armonía con la naturaleza. Por eso, sólo las personas pueden adquirir derechos y contraer obligaciones. Si la naturaleza es sujeto de derecho, significa que debe ser representada por alguien, lo cual es estúpido y, además, ese alguien podría oponerse a la acción del hombre. Esto no sólo se aplica a la biodiversidad, sino inclusive a las moscas y cucarachas, que deberán ser representadas. ¿Por quién? ¿Y las bacterias, los virus? Correspondería que demandemos a la OMS por erradicar la viruela, ya que el virus es parte de la naturaleza también y hemos extinguido esa ‘valiosa’ especie.”

La liberación de la Naturaleza de esta condición de sujeto sin derechos o de simple objeto de propiedad, exigió y exige, entonces, un esfuerzo político que le reconozca como sujeto de derechos. Este aspecto es fundamental si aceptamos que todos los seres vivos tiene el mismo valor ontológico, lo que no implica que todos sean idénticos.

Dotarle de Derechos a la Naturaleza significa, entonces, alentar políticamente su paso de objeto a sujeto, como parte de un proceso centenario de ampliación de los sujetos del derecho, como recordaba ya en 1988 Jörg Leimbacher, jurista suizo. Lo central de los Derechos de la Naturaleza, de acuerdo al mismo Leimbacher, es rescatar el “*derecho a la existencia*” de los propios seres humanos (y por cierto de todos los seres vivos). Este es un punto medular de los Derechos de la Naturaleza, destacando una relación estructural y complementaria con los Derechos Humanos.

De todas maneras insistamos hasta el cansancio que el ser humano no puede vivir al margen de la Naturaleza. Por lo tanto, garantizar su sustentabilidad es indispensable para asegurar la vida del ser humano en el planeta.

La coyuntura política del momento constituyente, la intensidad del debate y el compromiso de un grupo de assembleístas, así como también aportes de varios especialistas en la materia, inclusive el oportuno texto escrito por

Eduardo Galeano, en donde destacaba la importancia de la discusión que se llevaba adelante en Montecristi,²² permitieron que finalmente se acepte esta iniciativa luego de un arduo trabajo. Por cierto que en este punto habría que relieves todos los aportes y las luchas desde el mundo indígena, en donde la Pacha Mama es parte consustancial de sus vidas.

Más allá de que la Naturaleza forma parte activa de la cosmovisión indígena, en la que los seres humanos están inmersos en la Naturaleza, la idea de dotarle de derechos a la Naturaleza tiene antecedentes incluso en el mundo occidental. Esta tesis ya fue recogida por Italo Calvino en el siglo XX. En su novela “*El barón rampante*”, que forma parte de una trilogía (completada con “*El vizconde demediado*” y “*El caballero inexistente*”), cuenta como Cosmo Piovasco de Rondó, decide pasar toda su vida encaramado en un árbol. Y desde allí propone, durante la Revolución Francesa, un “*proyecto de Constitución para una ciudad republicana con declaración de los derechos de los hombres, de las mujeres, de los niños, de los animales domésticos y salvajes, incluidos pájaros, peces e insectos, y de las plantas sean de alto tallo u hortalizas y hierbas...*” Este es, sin duda alguna, todo un tratado

22 La lectura del texto de Galeano en el pleno de la Asamblea logró consolidar una posición que no parecía prometedora al inicio del proceso constituyente.

de autoafirmación existencial y de notable rebeldía para esa época.

Pero igualmente, y esto también es importante, hay otras razones científicas que consideran a la Tierra como un superorganismo vivo. James Lovelock, Lynn Margulis, Elizabeth Sahtouris, José Luntzenberg caracterizaron a este superorganismo vivo como Gaia, uno de los nombres de la mitología griega para definir la vitalidad de la Tierra. Este superorganismo extremadamente complejo, que requiere de cuidados y debe ser fortalecido, es sujeto de dignidad y portador de derechos, porque todo lo que vive tiene un valor intrínseco, tenga o no uso humano.

Incluso hay razones cosmológicas que asumen a la tierra y a la vida como momentos del vasto proceso de evolución del Universo. La vida humana es, entonces, un momento de la vida. Y para que esa vida pueda existir y reproducirse necesita de todas las precondiciones que le permitan subsistir.

En todas estas visiones, como resalta Leonardo Boff, es preciso reconocer el carácter de inter-retro-conexiones transversales entre todos los seres: todo tiene que ver con todo, en todos los puntos y en todas las circunstancias, tal como se plantea en las visiones indígenas de la Pacha Mama. Esa ancestralidad también estuvo presente en otras latitudes. Como reconoce Vandana Shiva: *“Hasta hace poco los indios se*

identificaban como Aranya Sanskriti, o sea la Civilización de la Selva. Según el poeta Rabindranath Tagore, la peculiaridad de la cultura india consiste en su definición de la vida en la selva como la más alta forma de evolución cultural. (...) Actualmente tenemos problemas para proteger nuestros sistemas esenciales de apoyo a la vida y al corazón de nuestra identidad como civilización porque hemos sacrificado el principio unificador de la vida en diversidad, del pluralismo democrático, que se había convertido en el principio de la civilización india”.

Por lo tanto, conscientes de que no será fácil cristalizar estas transformaciones en un país concreto,²³ sabemos que su aprobación será aún mucho más compleja a nivel mundial. Sobre todo en la medida que éstas afectan los privilegios de los círculos de poder nacionales y transnacionales, que harán lo imposible para tratar de detener este proceso de liberación. Es más, desde la vigencia de los Derechos de la Naturaleza es indispensable avizorar una civilización postcapitalista, que exige una lucha de liberación, la que, en tanto esfuerzo político,

23 A pesar de los avances constitucionales anotados, desde la entrada en vigencia de la nueva Constitución ecuatoriana, en octubre del 2008, se ha transitado por un sendero complicado en lo que a la aplicación de sus normas se refiere. Hay varias leyes, patrocinadas por el ejecutivo, que contradicen principios constitucionales en el campo de los derechos ambientales y los de la Naturaleza especialmente.

empieza por reconocer que el sistema capitalista destruye sus propias condiciones biofísicas de existencia.

Teniendo un marco referencial constitucional transformador como el de Montecristi la tarea radica en enfrentar democráticamente la lucha por la vida, que es lo que está realmente en juego. Y por cierto será necesario desplegar una estrategia internacional para poder potenciar tantos principios de vanguardia que tiene la Constitución ecuatoriana, como podría ser impulsar la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza, así como el establecimiento de un tribunal internacional para sancionar los delitos ambientales.

Antes de plantear algunas reflexiones de cómo los Derechos de la Naturaleza podrían incorporarse en la política internacional, dediquemos unas líneas a discutir sobre la relación indiscutible entre Derechos Humanos y Derechos de la Naturaleza, anotando, por cierto, algunas diferencias.

Los Derechos Humanos y los Derechos de la Naturaleza

La vigencia de los Derechos de la Naturaleza plantea cambios profundos. Eduardo Gudynas es claro al respecto, hay que transitar del actual antropocentrismo al biocentrismo. Tránsito que exige un proceso de transición sos-

tenido y plural.²⁴ La tarea, al decir de Roberto Guimaraes, es organizar la sociedad y la economía asegurando la integridad de los procesos naturales, garantizando los flujos de energía y de materiales en la biosfera, sin dejar de preservar la biodiversidad del planeta.

Por lo tanto, esta definición pionera a nivel mundial, de que la Naturaleza es sujeto de derechos, es una respuesta de vanguardia, incluso y sobre todo frente a la actual crisis civilizatoria. Y como tal ha sido asumida en amplios segmentos de la comunidad internacional, conscientes de que es imposible continuar con un modelo de sociedad depredadora, basado en la lucha de los humanos contra la Naturaleza. No va más la identificación del bienestar y la riqueza como acumulación de bienes materiales, con las consecuentes expectativas de crecimiento económico y consumo ilimitados. En este sentido es necesario reconocer que los instrumentos disponibles para analizar estos asuntos ya no sirven. Son instrumentos que naturalizan y convierten en inevitable este patrón civilizatorio. Son conocimientos de matriz colonial y eurocéntrica, como acertadamente señala el venezolano Edgardo Lander.

No hay que confundir lo que son Derechos de la Naturaleza de lo que son los derechos

24 Este será un proceso de transición, político en esencia, que nos conmina a incorporar permanentemente la cuestión del poder.

de los pueblos indígenas. Hay el riesgo eurocéntrico de identificar Naturaleza con “*salvajes*”. O dicho de otra manera, la “*cultura es nuestra*”, del mundo occidental civilizado, y la Naturaleza es de los indígenas; esto constituiría una aberración. Igualmente sería grave que desde el mundo indígena los Derechos de la Naturaleza fueran vistos como un intento para imponer condiciones desde afuera en las comunidades indígenas, lo que limitaría su capacidad de autodeterminación.

Al reconocer a la Naturaleza como sujeto de derechos, en la búsqueda de ese indispensable equilibrio entre la Naturaleza y las necesidades de los seres humanos, se supera la versión constitucional tradicional de los derechos a un ambiente sano, presentes desde hace tiempo atrás en el constitucionalismo latinoamericano. En sentido estricto, tal como propone Eduardo Gudynas (2009) urge distinguir que los derechos a un ambiente sano son parte de los Derechos Humanos, y que no necesariamente implican Derechos de la Naturaleza. La finalidad de esta distinción es indicar que las formulaciones clásicas de los Derechos Humanos de tercera generación, es decir de los derechos a un ambiente sano o calidad de vida, en esencia son antropocéntricas, y que deben entenderse separadamente de los Derechos de la Naturaleza. Sin embargo es preciso disputar ideológicamente el concepto de derecho a un medio ambiente sano en la línea de epistemología del sur, tal como la

plantea Boaventura de Souza Santos. Es más, es evidente que no se podrá asegurar los derechos a un ambiente sano si no se respetan los Derechos de la Naturaleza. Aquí aflora nuevamente la necesidad de establecer una vinculación correcta y estratégica entre Derechos Humanos y Derechos de la Naturaleza.

En los Derechos Humanos el centro está puesto en la persona. Se trata de una visión antropocéntrica. En los derechos políticos, es decir de primera generación, el Estado le reconoce a la ciudadanía esos derechos, como parte de una visión individualista e individualizadora de la ciudadanía. En los derechos sociales económicos y culturales (DESC), conocidos como derechos de tercera generación, se incluyen los derechos ambientales, concretamente el derecho a que los seres humanos gocen de condiciones sociales equitativas y de un medioambiente sano y no contaminado. Se procura evitar la pobreza y el deterioro ambiental que impacta negativamente en la vida de las personas.

Los derechos de primera generación se enmarcan en la visión clásica de la justicia: imparcialidad ante la ley, garantías ciudadanas, etc. Para cristalizar los derechos económicos, sociales y culturales se da paso a la justicia redistributiva o justicia social, orientada a resolver la pobreza. Los derechos de tercera generación configuran, además, la justicia ambiental, que atiende sobre todo demandas de grupos

pobres y marginados en defensa de la calidad de sus condiciones de vida afectada por destrozos ambientales. En estos casos, cuando hay daños ambientales, los seres humanos pueden ser indemnizados, reparados y/o compensados.

No nos olvidemos que incluso existen los llamados derechos de cuarta generación, difusos y colectivos, los cuales tienen relación con el ambiente.

En la Constitución de Montecristi, de los derechos referidos al ambiente, es decir de los Derechos Humanos de tercera generación, se derivan mandatos constitucionales fundamentales. Uno clave tiene que ver con procesos de desmercantilización de la Naturaleza, como han sido la privatización del agua o la introducción de criterios mercantiles para comercializar los servicios ambientales.²⁵ En concreto, “*los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado*”, reza el artículo 74 de la Constitución.

El agua fue declarada en la Asamblea Constituyente de Montecristi como un derecho humano fundamental. El agua, entonces, no

25 Sin embargo, no se puede excluir el uso de valores económicos como un tipo de valoración humana, que un momento determinado pueden ser de utilidad sobre todo para diseñar y concretar políticas dentro de los procesos de transición del antropocentrismo al biocentrismo.

puede ser vista como un negocio. Por eso, al inicio del texto constitucional se estableció, en el artículo 12, que “*el derecho humano al agua es fundamental e irrenunciable. El agua constituye patrimonio nacional estratégico de uso público, inalienable, imprescriptible, inembargable y esencial para la vida.*”

La trascendencia de estas disposiciones constitucionales es múltiple.

- En tanto derecho humano se superó la visión mercantil del agua y se recuperó la del “*usuario*”, es decir la del ciudadano y de la ciudadana, en lugar del “*cliente*”, que se refiere solo a quien puede pagar.
- En tanto bien nacional estratégico, se rescató el papel del Estado en el otorgamiento de los servicios de agua; papel en el que el Estado puede ser muy eficiente, tal como se ha demostrado en la práctica.
- En tanto patrimonio se pensó en el largo plazo, es decir en las futuras generaciones, liberando al agua de las presiones cortoplacistas del mercado y la especulación.
- En tanto componente de la Naturaleza, se reconoció en la Constitución de Montecristi la importancia del agua como esencial para la vida de todas las especies, pues hacia allá apuntan los Derechos de la Naturaleza.

Esta constituyó una posición de avanzada a nivel mundial. Dos años después de la incor-

poración de este mandato constituyente referido al agua, el 28 de julio del 2010, la Asamblea General de Naciones Unidas aprobó la propuesta del gobierno del Estado Plurinacional de Bolivia declarando “*el derecho al agua segura y al saneamiento como un derecho humano*”. Este es un derecho “*esencial para el goce pleno de la vida y de todos los derechos humanos*”, de conformidad con dicha declaración.

La soberanía alimentaria, que incorpora la protección del suelo y el uso adecuado del agua, que representa un ejercicio de protección a los millares de campesinos que viven de su trabajo y por cierto la existencia digna de toda la población, se transformó en otro eje conductor de las normativas constitucionales. Este debería ser el punto de partida de las políticas agrarias e incluso de la recuperación del verdadero patrimonio nacional: su biodiversidad. En la Constitución se plasma incluso la necesidad de conseguir la soberanía energética, sin poner en riesgo la soberanía alimentaria o el equilibrio ecológico.

Por otro lado, en los Derechos de la Naturaleza el centro está puesto en la Naturaleza, que incluye por cierto al ser humano. La Naturaleza vale por sí misma, independientemente de la utilidad o de los usos que le dé el ser humano. Esto es lo que representa una visión biocéntrica. Estos derechos no defienden una Naturaleza intocada, que nos lleve, por ejemplo

a dejar de tener cultivos, pesca o ganadería. Estos derechos defienden el mantenimiento de los sistemas de vida, los conjuntos de vida. Su atención se fija en los ecosistemas, en las colectividades, no en los individuos. Se puede comer carne, pescado y granos, por ejemplo, mientras me asegure que quedan ecosistemas funcionando con sus especies nativas.

La representación de estos derechos corresponde a las personas, comunidades, pueblos o nacionalidades. A despecho de los contradictores de esta propuesta vanguardista, la Constitución es categórica al respecto en su artículo 71: *“La Naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo, o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la Naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda”*.

A los Derechos de la Naturaleza, en este caso declarados por el pueblo ecuatoriano que es el que en definitiva redactó la Constitución a través de sus asambleístas y que la aprobó con una amplísima mayoría en el referéndum del 28 de septiembre del 2008, se los considera como derechos ecológicos para diferenciarlos de los

derechos ambientales, que surgen desde los Derechos Humanos. Estos derechos ecológicos son derechos orientados a proteger ciclos vitales y los diversos procesos evolutivos, no sólo las especies amenazadas y las áreas naturales.

En este campo, la justicia ecológica pretende asegurar la persistencia y sobrevivencia de las especies y sus ecosistemas, como conjuntos, como redes de vida. No es de su incumbencia la indemnización a los humanos por el daño ambiental. Se expresa en la restauración de los ecosistemas afectados. En realidad se deben aplicar simultáneamente las dos justicias: la ambiental para las personas, y la ecológica para la Naturaleza; son justicias estructural y estratégicamente vinculadas.

En definitiva, habría que distinguir dos planos. Un primer plano descriptivo y crítico en que los Derechos Humanos, y en particular el derecho a un medio ambiente sano en su versión tradicional, son identificables como antropocéntricos. Un segundo plano normativo y reconstructivo en que se produce una reconceptualización profunda y transversal de los Derechos Humanos en términos ecológicos, pues al final la destrucción de la Naturaleza niega las condiciones de existencia de la especie humana y por tanto atenta contra todos los Derechos Humanos. Inversamente, si la Naturaleza incluye a los seres humanos sus derechos no pueden ser vistos como aislados de los del ser humano,

aunque tampoco deben ser reducidos a éstos. En consecuencia derechos como el derecho al trabajo, a la vivienda, a la salud, incluso al acceso a la propiedad deben entenderse también en términos ambientales. En este plano prescriptivo, los Derechos Humanos y los Derechos de la Naturaleza siendo analíticamente diferenciables, se complementan y transforman en una suerte de derecho de la vida y a la vida.

Para concluir este punto, y volviendo a las reflexiones de Gudynas, los Derechos de la Naturaleza necesitan y a la vez originan otro tipo de definición de ciudadanía, que se construye en lo individual, en lo social colectivo, pero también en lo ambiental. Ese tipo de ciudadanías son plurales, ya que dependen de las historias y de los ambientes, acogen criterios de justicia ecológica que superan la visión tradicional de justicia. Gudynas denomina a estas ciudadanías como “*meta-ciudadanías ecológicas*”.

Los Derechos de la Naturaleza, una tarea local y global

La Humanidad requiere propuestas innovadoras, radicales y urgentes que permitan definir nuevos rumbos para enfrentar los graves problemas globales que le aquejan. Es necesaria una estrategia coherente para construir una sociedad equitativa y sustentable; es decir una sociedad que entienda que forma parte de la Naturaleza y que debe convivir en armonía con la Naturaleza.

Si en un pequeño país andino como Ecuador, se dio un paso histórico de trascendencia planetaria, es de esperar que en el resto del mundo se comience a debatir sobre el tema.

Tengamos presente, que la toma de conciencia a nivel mundial sobre los problemas ambientales globales tiene historia. Desde la mitad del siglo XX empezaron a aparecer varias instancias preocupadas por la tierra: la Unión Mundial para la Conservación de la Naturaleza (UICN), en 1948; la Conferencia para la Conservación y Utilización de los Recursos, en 1949; el Convenio de Ginebra sobre el Derecho del Mar, en 1958; o, el Tratado Antártico en 1959, para citar algunas de las organizaciones más destacadas.

Posterior al informe Meadows, desde de la conferencia de Estocolmo en 1972 los problemas ambientales son definidos como temas que superan las fronteras de los Estados nacionales. Son ya varias las conferencias mundiales dedicadas al ambiente, como la de Rio de Janeiro en 1991 y la de Johannesburgo en 2001, con indudable influencia en los países y en las mismas relaciones internacionales. Paulatinamente estos problemas ambientales globales han modificado la forma en que se aborda este reto y la visión que tienen los seres humanos sobre la Naturaleza.

Un reclamo formal por acciones globales concertadas fue formulado en 1980. En el

“Informe Norte-Sur: Un programa de sobrevivencia”, elaborado por una comisión presidida por ex-canciller alemán Willy Brandt, se estableció que “estamos cada vez más, nos guste o no, frente a problemas que afectan a la humanidad en su conjunto, por lo que las soluciones a estos problemas son inevitablemente internacionales. La globalización de los peligros y los retos demanda políticas internacionales que van más allá de los temas parroquiales o, incluso, nacionales.”

El derecho, las instituciones y las políticas han evolucionado. Desde aquellas ahora lejanas declaraciones a la fecha son muchos los cambios introducidos. También la sociedad civil, con creciente consciencia global, comienza a desplegar una serie de acciones e iniciativas. Es cada vez más evidente la necesidad de cooperar para proteger la vida del ser humano y la del planeta mismo.

En la línea de estas discusiones, llevadas a cabo en la sociedad civil, se debe también señalar que ya hay un par de propuestas de declaración de los Derechos de la Naturaleza. Por ejemplo, están la Declaración Universal de los Derechos de la Tierra, impulsada por EnAct International; una organización dirigida por Comac Cullinam, jurista sudafricano, que ha trabajado sobre esta materia y tiene varios estudios al respecto. También hay la propuesta de George Winter, de la Casa del Futuro (*Haus der Zukunft*) en Alemania.

Retrocediendo un poco en el tiempo, puesto que se está puntualizando algunos esfuerzos desde la sociedad civil, asoma como oportuno reconocer el valioso aporte de Christopher Stone, considerado por Leimbacher como el “*padre de los Derechos de la Naturaleza*”, o de Albert Schweizer, por ejemplo.

Todos estos esfuerzos mencionados y muchos otros más han preparado el terreno para caminar en la búsqueda de un reencuentro del ser humano con la Naturaleza, que es de lo que en definitiva se trata. Entonces, si se propone como opción a desplegar la Declaración Universal de los Derechos de la Naturaleza, habría que analizar cuáles serían los medios y los caminos a emplear.

Bolivia, en cuya Constitución no constan los Derechos de la Naturaleza, ha asumido un importante liderazgo. A raíz del fracaso de la Cumbre de Copenhague en diciembre del 2009, el presidente Evo Morales convocó a la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático y los Derechos de la Madre Tierra, que se realizó en Cochabamba, en abril del 2010. Allí, a más de promocionar el tema de los Derechos de la Naturaleza, se planteó la creación de un tribunal internacional para sancionar los delitos ambientales.

Más adelante, en julio del mismo año, Bolivia consiguió otro logro sustantivo con la declaración del agua como un derecho humano

fundamental en el seno de Naciones Unidas; algo que ya se alcanzó en la Asamblea Constituyente ecuatoriana de 2007-2008.

Aprendiendo de esta acción diplomática boliviana, para impulsar la Declaración de los Derechos de la Naturaleza y así como la creación del mencionado tribunal internacional, se debería dar lugar a la conformación de un bloque de países comprometidos con el tema, que planteen estas luchas en un marco estratégico de colaboración y complementación internacional, considerando que este tipo de acciones tomarán tiempo en cristalizarse. Y que, por lo tanto, estas acciones deben ser múltiples y plurales para sumar adeptos para la causa.

Una acción de este tipo exige un esfuerzo sostenido de coordinación y respaldo por parte de la sociedad civil de cada uno de los países involucrados en este empeño, así como también de otros actores de la sociedad civil mundial. No se trata de una acción de los gobiernos simplemente. Por lo tanto, este esfuerzo a nivel diplomático tiene que complementarse con actividades y campañas propuestas e incluso dirigidas desde la sociedad civil. Esta conclusión es fundamental considerando que en no pocas ocasiones los cambios de gobierno pueden hacer perder el rumbo trazado inicialmente o inclusive en los gobiernos proponentes puede declinar el interés por los proyectos iniciados.

Es preciso estudiar todas las opciones a seguir en el ámbito internacional, conscientes de que no es posible esperar que una Declaración como la que aquí se propone de resultados inmediatos. Hay que recordar que los Derechos Humanos no surgieron como conceptos totalmente desarrollados. Desde la Revolución Francesa hasta su Declaración Universal en diciembre del 1948 fueron muchas las luchas y también las frustraciones acumuladas. Su diseño y aplicación han implicado e implican un esfuerzo sostenido. Y desde entonces cada nuevo derecho implica una compleja acción política, en el marco de redoblados pasos diplomáticos. Así, el Derecho Humano a la educación y al trabajo, incorporado en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, exigió un prolongado proceso de debate y construcción. Algo similar aconteció con el Pacto Internacional sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales o con la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Téngase presente también lo difícil que es la aceptación en la práctica de los Derechos Humanos, asumidos formalmente como un mandato universal ya en el año 1948. Esto, sin embargo, no debe conducir al desaliento. Al contrario es indispensable pensar en dicha estrategia y en el camino diplomático a seguir.

En síntesis, la tarea pendiente es compleja. Hay que vencer tanto visiones miopes como

resistencias conservadoras y posiciones prepotentes que esconden una serie de privilegios, al tiempo que se construyen diversas y plurales propuestas estratégicas de acción. La estricta vigencia de los Derechos de la Naturaleza exige la existencia de marcos jurídicos internacionales adecuados, teniendo en consideración que los problemas ambientales son temas que atañen a la humanidad en su conjunto.

En última instancia reconozcamos que en el Ecuador está en juego el buen vivir o *sumak kawsay*, base del Estado plurinacional e intercultural, relacionado estrechamente con los Derechos de la Naturaleza. Y que estos derechos, imbricados cada vez más con los Derechos Humanos, nos conminan a construir democráticamente sociedades sustentables, a partir de ciudadanías plurales pensadas también desde lo ambiental.

Bibliografía consultada

Acosta, Alberto

- 2010 “El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo Una lectura desde la Constitución de Montecristi”, ILDIS, Quito, octubre.

Acosta, Alberto

- 2009 *La maldición de la abundancia*, CEP, Swis-said y Abya-Yala.

Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (editores)

- 2009 *Derechos de la Naturaleza - El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito.

Acosta, Alberto

- 2008 *Bitácora Constituyente*, Abya Yala, Quito.

Acosta, Alberto

- 2005 *Desarrollo Glocal-Con la Amazonía en la mira*, Corporación Editora Nacional, Quito.

Acosta, Alberto

- 2001 “Nuevos enfoques para la teoría del desarrollo”, postfacio de Reinhold E. Thiel (editor); *Teoría del desarrollo-Nuevos enfoques y problemas*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas.

Amin, Samir

- Maldevelopment-Anatomy of a Global Failure*, 1990 (en <http://www.unu.edu/unupress/unupbooks/uu32me/uu32me00.htm>)

Becker, Egon

- 2001 “La transformación ecológica-social-Notas para una ecología política sostenible”, Reinhold E. Thiel (editor); *Teoría del desarrollo - Nuevos enfoques y problemas*, Editorial Nueva Sociedad, Caracas.

Berinstein, Carlos Martin

- 2010 *El derecho a la reparación en los conflictos socioambientales-Experiencias, aprendizajes y*

desafíos prácticos, Universidad del País Vasco, hegoa, Bilbao.

Boff, Leonardo

2010 “La Madre Tierra, sujeto de dignidad y de derechos”, Cochabamba, (mimeo).

Brandt, Willy

1980 *North-South: A Programm for Survival*, Report of the Independent Commission on International Issues, The MIT Press, Cambridge.

Chang, Ha-Joon

2004 *Kicking Away the Ladder-Development Strategy in Historical Perspective*, Anthem Press, Londres, 2002; o *Retirar la escalera - La estrategia del desarrollo en perspectiva histórica*, Catarata y Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

Cullinan, Cormac

2003 *Wild Law-A Manifesto for Earth Justice*, South Africa.

De Acuña, Cristóbal

1942 *Descubrimiento del Amazonas*, Emecé editores, Buenos Aires.

Diamond, Jared

2006 *Colapso: por qué unas sociedades perduran y otras desaparecen*, Editorial Arte, Caracas.

Falconí, Fander

2002 *Economía y Desarrollo Sostenible. ¿Matrimonio feliz o divorcio anunciado? El caso de Ecuador*, FLACSO, Quito.

Galeano, Eduardo

2008 “La Naturaleza no es muda”, Semanario Brecha, Montevideo, 18 de abril.

- Gudynas, Eduardo
2009 “La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución del Ecuador”, *Revista de Estudios Sociales* N° 32, Bogotá.
- Gudynas, Eduardo
2009 *El mandato ecológico-Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Abya-Yala, Quito.
- Guimaraés, Roberto
2004 “Tierra de sombras: Desafíos de la sustentabilidad y del desarrollo territorial y local ante la globalización corporativa”, en varios autores; *Globalización La euforia llegó a su fin*, CEP-FLACSO-ILDIS-GTZ-Abya Yala, Quito. La División de Desarrollo Sostenible y Asentamientos Humanos de la Cepal publicó una versión más amplia de este artículo, Santiago de Chile, septiembre.
- Lander, Edgardo
2009 “Hacia otra noción de riqueza”, en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (editores), *El Buen Vivir-Una vía para el desarrollo*, Abya Yala, Quito.
- Latour, Bruno
2007 *Nunca fuimos modernos - ensayo de antropología simétrica*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Leff, Enrique
2010 “Imaginario sociales y sustentabilidad”. (mimeo)
- Leimbacher, Jörg
1988 *Die Rechte der Natur*, Basilea y Frankfurt am Main.

- Leimbacher, Jörg
2008 *Auf dem Weg zu Rechten der Natur - Stand der Dinge und mögliche nächste Schritte*, Bern, 22 de noviembre (mimeo).
- Martínez, Esperanza y Acosta, Alberto
2010 *ITT – Yasuní. Entre el petróleo y la vida*, Abya-Yala, Quito.
- Martínez Alier, Joan
2009 *Hacia un decrecimiento sostenible en las economías ricas*, Valencia (mimeo)
- Martínez Alier, Joan
1998 *La economía ecológica como ecología humana*, Fundación César Manrique, Madrid.
- Meadows, Donella, Meadows, Dennis y Randers, Jorgen
1972 *Los límites del crecimiento*, informe encargado al Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT, en sus siglas en inglés) por el Club de Roma.
- Murcia, Diana
2009 “El Sujeto Naturaleza: Elementos para su comprensión”, Instituto de Estudios Ecológicos del Tercer Mundo; Quito, (mimeo).
- Naredo, José Manuel
2009 *Luces en el laberinto. Autobiografía intelectual*. Madrid: Catarata.
- Pueblo ecuatoriano
2009 *Constitución de la República del Ecuador*, Montecristi.
- Ricardo, David
1997 *Principios de Economía Política y Tributación*, Fondo de Cultura Económica, Santa Fe de Bogotá.

Schuldt, Jürgen

2005 *¿Somos pobres porque somos ricos? Recursos naturales, tecnología y globalización*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima.

Sen, Amartya

1985 “Desarrollo: ¿Ahora, hacia dónde?”, en la revista *Investigación Económica*, julio-septiembre, pp. 129-156.

Shiva, Vandana

2009 “La civilización de la selva”, en Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza (editores); *Derechos de la Naturaleza - El futuro es ahora*, Abya Yala, Quito.

Stone, Christopher

1996 *Should Trees Have Standing?: And Other Essays on Law, Morals and the Environment*, Ocena Publications.

Tortosa, José María

2011 *Maldesarrollo y mal vivir - Pobreza y violencia a escala mundial*, abya-Yala, Quito.

Wallerstein, Immanuel

1988 *El capitalismo histórico*, Siglo XXI, Bogotá.

Post scriptum

Podemos decir, para empezar, que la prohibición de la muerte de los toros en las corridas no defiende los Derechos de la Naturaleza. Por otra parte, la consulta popular es sin duda un ejercicio de participación. Para temas ambientales, es una herramienta que puede servir para cristalizar la protección de derechos a un ambiente sano y equilibrado, tanto como los derechos colectivos. ¿Fue la consulta de mayo del 2011 un ejercicio de participación? ¿Introdujo realmente aspectos ambientales sustantivos y fue una oportunidad para defender los Derechos de la Naturaleza? Estas son dos cuestiones fundamentales para analizar el alcance de la pregunta número 8 de la consulta popular del 7 de mayo del 2011, que dice “¿Está usted de acuerdo que en el cantón de su domicilio se prohíba los espectáculos que tengan como finalidad dar muerte al animal?”

Esta pregunta fue presentada como un ejercicio de defensa de los Derechos de la Naturaleza. En los discursos oficiales de los promotores de la consulta, se quería dar una señal de reconocimiento de los Derechos de la Naturaleza. Como un balance de esta publicación sobre Derechos de la Naturaleza, proponemos

este post scriptum pues vale la pena reflexionar sobre el alcance de este tema en la Constitución de Montecristi.

Veamos el contenido del artículo 71, que es el que consagra los Derechos de la Naturaleza. En el párrafo 1 de dicho artículo se manifiesta “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.”

Cuando se estableció la equivalencia de naturaleza por Pachamama, se dio un salto en relación a lo que tradicionalmente las ciencias naturales han reconocido como naturaleza: los componentes bióticos y abióticos de un ecosistema. La Pachamama incorpora no solo a la naturaleza tal y como la conocemos, sino que incorpora a los seres humanos, a sus relaciones entre las comunidades y con el territorio e incluso a los seres espirituales. La Pachamama es un concepto que lleva implícitos a la comunidad, el territorio y la biodiversidad. Los toros de lidia o los gallos de pelea, en forma aislada, no entran en estas categorías, pues en este primer párrafo del artículo 71 se dice que deberá respetarse “integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.”

Los toros de lidia son una especie cultivada con el conocimiento y trabajo humano des -

de hace diez mil años. La presencia de los toros en mitos, leyendas, pinturas rupestres revela una supervaloración de este animal desde tiempos prehistóricos. Las corridas de toros son consideradas una de las expresiones de la cultura hispánica. En España hay importantes debates sobre cómo garantizar la existencia de las diferentes variedades de toros de lidia, y entre esas han surgido importantes cuestionamientos a la celebración de las corridas de toros en sí misma, pues se la considera una celebración arcaica. En marchas y declaraciones se insiste que “la tortura no es cultura”. Lo cierto es que, incluso asumiendo que hay expresiones culturales diversas, estas no son estáticas; cambian, se enriquecen, se reformatean con el tiempo, incorporan nuevas apreciaciones frente a la vida y la sociedad.

El trato cruel, el abuso y la muerte de animales son síntomas de una ruptura de nuestra condición de seres que integramos la naturaleza. Nadie tiene derecho a maltratar a otras especies, a abusar de ellas, a pretenderse con derecho a dominar y maltratar. Nuestra condición de ser parte de la Pachamama es una ruta de un nuevo aprendizaje que los pueblos andinos comparten con el conjunto de las sociedades. Esta aproximación replantea prácticas culturales propias y nos invita a cuestionar otras, incluso algunas calificadas como ciencia, por ejemplo la experimentación cruel con animales, u otras de producción y consumo, como la cría masiva de ani-

males en condiciones de irrespeto total a la calidad de vida, o la existencia de mataderos en condiciones deplorables, o incluso el agresivo uso de productos como son las hormonas... y por supuesto, las corridas de toros.

Volviendo al artículo 71 de la Constitución de Montecristi, revisemos el párrafo 2 “Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda.”

Existen muchísimos colectivos, sobre todo juveniles, que condenan desde tiempo atrás, las corridas de toros por considerarlas crueles, coloniales, innecesarias. Estos grupos son lo que alentaron con fuerza la aprobación de esta pregunta de la consulta popular. Otros grupos que apoyan la eliminación de toda forma de tortura en contra de los animales no apoyaron esta pregunta por considerarla de efecto "perverso y hasta cobarde". Perversa en tanto legitimó la muerte y tortura del animal en muchos cantones del país y cobarde porque no asumió en realidad la defensa de los Derechos de la Naturaleza, y más bien actuó como "destructora" de otros temas de fondo... básicamente, el relacionado con “meterle la mano a la justicia”.

Las personas, comunidades y nacionalidades han demandado en más de una ocasión

su derecho a ser consultadas, y este derecho se les ha limitado. Si se consulta por las corridas de toros, ¿por qué no hacerlo por temas que afectan la naturaleza, por ejemplo la minería metálica a gran escala y a cielo abierto en las respectivas jurisdicciones cantonales?

Para completar la lectura del artículo 71 de la Constitución, concentremos por último en el párrafo 3 “El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema”. Proteger a los ciudadanos de espectáculos crueles es necesario por un sentido básico de formación en el respeto a la vida. El Estado tiene la obligación de fomentar el respeto a la vida de los toros o de otros animales. Estas obligaciones, sin embargo, no pueden ser solamente de carácter cantonal. Los derechos fundamentales, y se entiende que el Estado asume los derechos de los animales en tanto sujetos de derechos en tanto parte de la naturaleza, son derechos de inmediata y nacional aplicación.

De los resultados de la consulta nos quedan algunas cuestiones para comprender y algunas conclusiones fundamentales:

1. En ningún caso se puede seguir asumiendo como cultura aquellas actividades o acciones que provocan tortura, no simplemente la muerte del animal. Las corridas de toros o las peleas de gallos son un tema esencialmente de

educación y cultura. Una consulta sobre estos temas, planteada a nivel nacional, pudo permitir la discusión de temas fundamentales. Haberle dado un carácter cantonal a la decisión es profundamente contradictorio con el espíritu de la crítica a las corridas de toros o a las peleas de gallos o de perros. En la práctica esta consulta legalizó las corridas de toros, creando paraísos para su realización. Adicionalmente, haber prohibido únicamente la muerte del animal, implica que en muchos cantones se mantendrán las corridas de toros y otros espectáculos cargados de crueldad contra los animales. En realidad, con esta pregunta se postergó la aplicación que en el futuro pudieran tener los derechos de los animales, si asumimos que entre los Derechos de la Naturaleza estaba la protección a cada uno de los individuos que hacen parte de la misma.

2. Las corridas de toros sin duda son expresión de una herencia colonial que ofende nuestra condición de Estado plurinacional; el culto a la dominación del animal, la apología del patriarcado y las demostraciones elitistas e individualistas, son expresiones de la colonialidad del poder, que deberemos trabajar desde la interculturalidad. La pregunta 8 debió contribuir a la promoción de una cultura de no violencia y a la reflexión de la descolonialidad, pero no lo hizo.

3. Contrariamente a lo que se pretendía argumentar, la pregunta 8 nada tuvo que ver con los Derechos de la Naturaleza. No se trataba de la amenaza a un ecosistema, a una especie en estado natural o a unas relaciones entre territorio y comunidad. En esta materia hay decenas de procesos de consultas obligatorias que deberán realizarse como garantías a los derechos ambientales de la persona, comunidades y nacionales y de la naturaleza como sujeta de derechos, en relación a la inminente minería en el sur de la Amazonía, a la desesperada apertura petrolera, a la agroindustria por sobre la soberanía alimentaria, al cuidado del agua, etc. Hay también decenas de conflictos en relación a áreas protegidas, para los que se prevé la consulta popular, que habrían resultado interesantes para discutir los Derechos de la Naturaleza, si ésa era la intención.

En el artículo 407, “Se prohíbe la actividad extractiva de recursos no renovables en las áreas protegidas y en zonas declaradas como intangibles, incluida la explotación forestal. Excepcionalmente dichos recursos se podrán explotar a petición fundamentada de la Presidencia de la República y previa declaratoria de interés nacional por parte de la Asamblea Nacional, que, de estimarlo conveniente, podrá convocar a consulta popular.”

4. Los temas de la consulta eran otros. Los derechos estuvieron desdibujados, más bien

se impuso un viejo interés de la derecha de controlar la justicia. Todo ello fomenta la sospecha de que quien formuló las preguntas era de derecha, porque si de algo no extiende la derecha es de derechos.

Lo que quedó claro es que la sociedad tendrá que construir, desde las bases, las bases mismas de una nueva civilización, cimentada en principios éticos, en donde la relación de respeto y armonía con la naturaleza serán cimientos del futuro.

Otras publicaciones de la serie sobre el debate constituyente

Editores: Alberto Acosta y Esperanza Martínez

- *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*
Alberto Acosta y Esperanza Martínez
(compiladores)
- *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad.*
Alberto Acosta y Esperanza Martínez
(compiladores)
- *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*
Alberto Acosta y Esperanza Martínez
(compiladores)
- *El mandato ecológico. Derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*
Eduardo Gudynas
- *Agua: un derecho fundamental*
Alberto Acosta y Esperanza Martínez
(compiladores)
- *Soberanías*
Alberto Acosta y Esperanza Martínez
(compiladores)
- *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*
Boaventura de Sousa Santos

- *Maldesarrollo y mal vivir.*
Pobreza y violencia a escala mundial
José María Tortosa
- *El Neoconstitucionalismo transformador.*
El estado y el derecho en la constitución de 2008
Ramiro Ávila Santamaría