

Si fuera sólo una cuestión de fe. Una crítica sobre el sentido y la utilidad del reconocimiento de derechos a la naturaleza en la Constitución del Ecuador

If it was only a question of faith. A critique of the sense and usefulness of the recognition of rights to nature in the Constitution of Ecuador

JORDI JARIA I MANZANO
Universidad Rovira i Virgili, España

RECEPCIÓN: 31/10/2012 • ACEPTACIÓN: 21/03/2013

RESUMEN La Constitución ecuatoriana de 2008 reconoce, por primera vez en la tradición constitucional, derechos a la naturaleza, en el marco de lo que plantea como una superación de un modelo de Estado basado en el individualismo posesivo, la economía extractivista, el capitalismo agresivo y un liberalismo socialmente irresponsable. El presente estudio pretende relativizar dicha pretensión a partir de la consideración de que la cultura de los derechos no sólo constituye una matriz constitucional que revierte al modelo hegemónico de patrón occidental, sino que, por otra parte, no ofrece respuestas particularmente útiles ni innovadoras cuando se extiende a la naturaleza. Finalmente, se intenta desandar el camino recorrido por los constituyentes ecuatorianos para ofrecer una alternativa al constitucionalismo de los derechos —el constitucionalismo de la responsabilidad—, como fundamento de una cultura constitucional efectivamente orientada a

* Académico del Centro de Estudios de Derecho Ambiental de Tarragona, Universidad Rovira i Virgili, España. Correo electrónico: jordi.jaria@urv.cat.

superar la autogratisficación, el consumismo y la depredación que se hallan en el fondo del individualismo posesivo, que constituye la base del contractualismo liberal del que parte la tradición constitucional —particularmente, la cultura de los derechos— y que enlaza con el proceso de acumulación capitalista. Por esta razón, un enfoque centrado en los derechos no parece pertinente.

PALABRAS CLAVE Derechos de la naturaleza, buen vivir, principio de responsabilidad.

ABSTRACT Ecuadorian Constitution of 2008 recognizes rights to nature, for the first time in the constitutional tradition. That is made within a Constitution which is intended to overcome possessive individualism, extractivist economy, aggressive capitalism and a socially irresponsible liberalism. Present paper aims to relativize this pretension, starting from the assumption that the culture of rights belongs to a constitutional pattern which put us back in the hegemonic western social model. Furthermore, I try to show that the recognition of rights to nature do not offer responses particularly useful or innovative. Finally, I try to go back on the way covered by the authors of the Ecuadorian Constitution to offer an alternative to constitutionalism of rights —constitutionalism of responsibilities— as a foundation to actually overcome self-gratification, consumerism and predation on resources, fundamental causes of environmental degradation. These problems and attitudes are deeply embedded in our hegemonic constitutional culture, based in possessive individualism, which is the basis of liberal contractualism, the culture of rights and the process of capitalist accumulation. For this reason a rights-centered approach does not seem appropriate.

KEYWORDS Rights of nature, good living, responsibility principle.

*If it were but a matter of faith
If it were measured in petitions and prayer
She would materialise, all fleshed out
But it is not, nor do I care.
GREEN EYES, NICK CAVE*

I. Introducción: los derechos de la naturaleza en la Constitución ecuatoriana

La Constitución ecuatoriana de 2008 ha introducido una novedad ciertamente remarcable en el constitucionalismo comparado al reconocer derechos a la naturaleza. El nuevo texto constitucional, aprobado en referéndum el 28 de septiembre de 2008, está recorrido por la idea del *buen vivir* y, aparentemente, pretende establecer un nuevo metabolismo social en el Ecuador, basado, al menos en parte, en la interpretación indígena de la experiencia¹. Al mismo tiempo, el Estado ecuatoriano se constituye, de acuerdo con el texto, en un Estado constitucional de derechos y justicia (art. 1 de la Constitución), lo que se pretende, asimismo, como una superación del Estado de derecho de patrón occidental². En la confluencia de ambas pulsiones constitucionales —reorgani-

1. Soy consciente de que la expresión al uso para referirse a esto es ‘cosmovisión’ (Weltanschauung). Sin embargo, dicha expresión reposa en una priorización del sentido de la vista que, al mismo tiempo, es expresión de un paradigma ontológico (y epistemológico) basado en la separación entre el ser humano y la naturaleza propio de la modernidad europea. Así, HEIDEGGER (1998) p. 77 señala que la idea de visión o imagen del mundo sería propiamente moderna (y europea), en la medida que parte de la representación de lo ente por el sujeto, una escisión ontológica que se encuentra en el fundamento de la civilización occidental moderna. Así, la idea de cosmovisión sería una consecuencia de la separación entre sujeto y objeto. Por ese motivo, prefiero utilizar un término más neutro, ‘interpretación de la experiencia’, que no presupone esa separación propia de la cultura occidental hegemónica.

2. Cito a partir de la versión que ofrece la Asamblea Nacional del Ecuador [16 de enero de 2012], disponible en: [<http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/Constitucion-2008.pdf>]. El Estado constitucional de derechos constituiría un paso más allá del Estado de derecho, en la medida en que se superaría el positivismo legalista para construir una sociedad basada en el reconocimiento y la satisfacción de los derechos fundamentales, de acuerdo con los patrones teóricos del neoconstitucionalismo. En este sentido, se pretendería la superación de las injusticias, desigualdades y lagunas

zación del metabolismo social y reestructuración económica (buen vivir), por una parte; maximización de la faceta emancipadora de la tradición constitucional occidental (Estado de derecho), por otra—, se reconocen, por primera vez en una Constitución, derechos a la naturaleza.

Efectivamente, el Preámbulo de la Constitución celebra a la «Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia», fundamento y madre nutricia del buen vivir, que la Norma fundamental consagra ya no como un modelo de desarrollo —expresión propia de una cosmovisión occidental, moderna, cientifista y economicista—, sino como un modo de vida que supone una nueva configuración del metabolismo social —por utilizar un término que no tiene matices desarrollistas ni presupone una determinada idea de bienestar—³. Como el mismo Preámbulo de la Constitución proclama, se pretende construir «[una] nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*».

Uno de los elementos fundamentales de la idea constitucional del *sumak kawsay* es la superación de la relación entre sociedad y naturaleza propia de la civilización occidental moderna, fundada en el paradigma del dominio⁴. Así, se apela a otro tipo de relación, inspirada en las culturas indígenas del Ecuador y, particularmente, en la cultura quichua, en cuya lengua está formulada la expresión de referencia, así como es término quichua *Pacha Mama*, el nombre con el que la Constitución se refiere a la naturaleza⁵. En este contexto, la

del Estado de Derecho en su versión criollo/mestiza para construir una sociedad nueva, más justa. En relación con esta idea, véase ÁVILA (2011 c) p. 121 y ss.

3. Mis razones para utilizar ‘metabolismo social’ en lugar de ‘modelo de desarrollo’ son análogas a las que fundamentan la preferencia por ‘interpretación de la experiencia’ en lugar de cosmovisión, esto es, intentar utilizar un lenguaje suficientemente cuidadoso que no imponga como elementos supraculturales —y, en consecuencia, compartidos por todas las culturas— nociones que son propias de la civilización hegemónica. Seguramente, no siempre lograré tener éxito en este intento, pero es importante reseguir el camino de las palabras, ya que su uso muestra hasta qué punto los parámetros culturales hegemónicos son sólidos y extendidos. Los orígenes de la idea de metabolismo social pueden reseguirse hasta la obra de Karl Marx, aunque la utilización del concepto se ha extendido en las últimas décadas. Véase, en este sentido, WEISZ (2007).

4. Sobre el paradigma del dominio sobre la naturaleza como patrón fundamental de la civilización occidental moderna: TOURAINÉ (1992) p. 349; VAUGHAN (1974) p. 10.

5. ESTERMANN (1998) p. 359: ‘Pacha’ es una palabra compartida por el quechua

propia naturaleza deviene sujeto de derechos (artículo 10), derechos que se concretan más adelante, en los artículos 71 y siguientes.

El artículo 71 establece que «[l]a 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». De acuerdo con ello, «[t]oda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza».

El artículo 72, por su parte, dispone que «[l]a naturaleza tiene derecho a la restauración». Finalmente, el artículo 73 no tiene un interés particular, mientras que el 74 prevé que «[l]as personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir», cerrando, por así decir, el modelo de relaciones entre la naturaleza y los seres humanos que propugna la Constitución ecuatoriana. En cualquier caso, de acuerdo con el artículo 83, el respeto a los derechos de la naturaleza forma parte de las obligaciones constitucionales de los ecuatorianos. Por otra parte, el modelo económico de la Constitución, desplegado en el artículo 276, en relación con el 395.1, se vincula, asimismo, a su respeto.

A partir del régimen jurídico sumariamente descrito, planteo la necesidad de un análisis crítico de esta innovación evidente en la tradición constitucional, que ha sido saludada, en algún caso, como el anuncio de un cambio de paradigma. No es mi objetivo hacer una crítica desde el punto de vista procesal —la exigibilidad de los derechos de la naturaleza ante los tribunales y la representación de aquella ante ellos—, sino más bien preguntar y ensayar una respuesta provisional en relación con tres cuestiones: i) ¿hasta qué punto el modelo constitucional en su conjunto permite tomar en serio el reconocimiento de derechos de la naturaleza?; ii) ¿hasta qué punto tiene sentido hablar de

—el quichua hablado en Ecuador es una variante de la modalidad septentrional del grupo de lenguas designado como quechua periférico o *wanp'una*— y el aymara, cuyo significado podría ser ‘cosmos interrelacionado’ —refiriéndose a la realidad desde un punto de vista holístico y remarcando su carácter complejo, así como la interrelación entre las diferentes partes que la componen, pero que no son separables de ella, que se constituye en conjunto complejo de interrelaciones—. ‘Pacha Mama’ o ‘pachamama’ es una faceta particular de la ‘pacha’, como base o fuente de la vida, remarcándose de este modo la dependencia entre el microcosmos (ecosistema) y el macrocosmos (universo), así como la integración de la vida en la realidad global integral.

derechos cuando nos referimos al respeto a la naturaleza?; iii) y, en su caso, ¿qué alternativas pueden plantearse al reconocimiento de derechos de la naturaleza, para conseguir, efectivamente, los objetivos pretendidos (aparentemente) por los constituyentes ecuatorianos, en el sentido de reestablecer una relación de respeto de la sociedad por la naturaleza y romper con el paradigma del dominio?

II. Estado constitucional de derechos y derechos de la naturaleza: la retórica de la redención

1. ¿Un nuevo amanecer?

Los constituyentes ecuatorianos eran conscientes de que estaban haciendo algo nuevo cuando decidieron introducir el reconocimiento de derechos a la naturaleza en el articulado constitucional. Como escribe Alberto Acosta, presidente de la Asamblea Constituyente, «concebir a la naturaleza como sujeto de derechos rompe los paradigmas tradicionales construidos desde las visiones occidentales»⁶. Esta innovación se concibe, como ya he dicho, en el marco de un cambio de paradigma global en relación con el régimen del metabolismo social que establece la Constitución, basado en el *buen vivir* y asociado a un reconocimiento masivo de derechos.

Con ello, se pretende transformar la sociedad para llegar a extender el bienestar a todos (los seres humanos), respetando de manera reverencial a la naturaleza, que ya no se concibe como un objeto de dominio, una fuente de recursos —como ha sido el caso de la modernidad occidental y el sistema-mundo capitalista, actualmente hegemónico y extendido al conjunto del planeta—. Así, los constituyentes ecuatorianos incorporan la cultura jurídico-política del neoconstitucionalismo, que reposa, fundamentalmente, en la expansión del paradigma de los derechos. Pero no sólo eso. La llevan un paso más adelante con la extensión de los derechos más allá de la frontera de la sociedad. Al mismo tiempo, conciben dicha recepción en el marco de la interpretación de la experiencia propia de los pueblos indígenas, aunando la aspiración de emancipación de los seres humanos propia de la cultura occidental moderna y el retorno a una vida armónica —en la sociedad y con la naturaleza— que sería, en este marco de interpretación, la propia del Abya Yala antes de la llegada de los europeos.

6. ACOSTA y MARTÍNEZ (2009) p. 15.

Por supuesto, ante la grandeza del proyecto, el entusiasmo de los participantes se desata y, asimismo, la atención de mucha gente en todo el planeta se ve atraída hacia el Ecuador. La visión de un nuevo amanecer en la tradición constitucional, que integraría el patrimonio cultural no europeo de modo respetuoso y permitiría atisbar la superación del modelo depredador, posesivo y extractivista que implica el sistema-mundo capitalista, suscita obviamente interés e incluso entusiasmo, tanto en el Ecuador como en el resto del mundo, más o menos concienciado ante los retos civilizatorios que hoy afronta la humanidad.

Sin embargo, por eso mismo, la Constitución acaba siendo prisionera de una creencia en el progreso que se aleja de los esquemas indígenas a partir de los que pretende regenerar la sociedad. Con ello, acaba enlazando, plenamente, con la lógica profunda de la modernidad europea⁷. Subraya, es cierto, su faceta emancipadora, en relación con su faceta racionalizadora⁸. Sin embargo, al mismo tiempo, obvia la relación entre la lógica de los derechos tanto con el individualismo posesivo, como con la confianza en el carácter inagotable de los recursos. Según mi opinión, el atractivo que ejerce la cultura de los derechos sobre los constituyentes no les permite apreciar la conexión entre una determinada comprensión de la lógica emancipadora de la modernidad y la depredación de la naturaleza por la sociedad.

7. Efectivamente, la modernidad europea incorpora el discurso mesiánico de la cultura judeocristiana. Así, de acuerdo con este patrón interpretativo, la historia avanza en un determinado sentido, realizando progresivamente el triunfo de la razón, como ponía de manifiesto el marqués de Condorcet en su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794). En relación con ello, véase BAUCO y MILLOCCA (1990) p. 83 y FERRATER (2009) p. 639-640. Esto es así hasta el punto que el progreso acaba teniendo un valor por sí mismo y se produce una confusión entre los avances técnicos y la mejora social, como pone de manifiesto MORENO (2000) p. 106-107. En cualquier caso, todo ello implica, en el fondo, un desprecio de las culturas no occidentales, en la medida que obstáculos supersticiosos al avance de la razón, como ponen de manifiesto, por ejemplo, CHEVALLIER (1998) p. 661 y MUMFORD (1974) p. 197. En el caso de la nueva Constitución ecuatoriana, ello acaba suponiendo, a pesar de la retórica constitucional, una asunción implícita de la superioridad de la cultura occidental que se materializa en el discurso de los derechos que se expande, con la pretensión de superar las injusticias y los defectos del constitucionalismo liberal y el capitalismo global, sin romper, en definitiva, su marco conceptual.

8. TOURAINE (1992) p. 55. Sobre la dualidad entre racionalización y subjetivación en la modernidad.

En definitiva, la lógica mesiánica de la modernidad occidental contamina las aspiraciones del constituyente, hasta el punto de que, de hecho, los elementos indígenas, como hemos de ver seguidamente, son absorbidos por ella, de modo que la dinámica extractivista y depredadora, que algunos atribuyen a la praxis política posconstitucional, puede considerarse implícita en la propia Constitución. En definitiva, sobre el paraíso que presuntamente abría la nueva Constitución se ciernen unas sombras que tienen que ver, en buena parte, con su misma lógica interna, por lo que la crítica se me antoja necesaria.

2. El buen vivir domeñado

El *buen vivir* es una idea que penetra todo el proyecto político encarnado por la Constitución ecuatoriana de 2008. La expresión *buen vivir* se concibe como una traducción al castellano de expresión quichua *sumak kawsay*⁹. Así, parece evidente que, tomando como punto de referencia central de todo el sistema constitucional una noción propia de la cultura indígena, se pretende construir una idea distinta de bienestar de la que es propia del Estado social europeo, alrededor de la cual se articula el sistema institucional previsto en la Constitución, sus atribuciones, sus límites y sus fines. En este sentido, se entiende el *sumak kawsay* como algo que nace de la experiencia de los pueblos originarios (quichua) y que propone una «vida armoniosa entre los seres humanos y de éstos con la naturaleza», lo que a su vez se considera un fundamento apropiado «para pensar una sociedad diferente», «una respuesta antisistémica al concepto individualista de bienestar»¹⁰.

Ahora bien, esta voluntad de construir una sociedad alternativa, basada en presupuestos distintos a los hegemónicos, con el objetivo de superar el individualismo, el extractivismo y el consumismo, ¿se acaba desplegando

9. LLANO (1988) p. 169-170. En cualquier caso, la traducción al castellano de *sumak kawsay* se corresponde con una noción central de la cultura occidental de matriz grecolatina. Así, el ideal pasivo y contemplativo del sabio, presente en las grandes escuelas del mundo helenístico —académicos, peripatéticos, estoicos y epicúreos—, así como el ideal de felicidad en la cultura griega, se refieren a un bienestar distinto a la capacidad de consumo, que ha acabado vampirizando la propia noción de bienestar no sólo en Occidente, sino en todo el planeta. Una reflexión sobre ello convendría a la hora de matizar la singularidad de aportación andina y de su fuerza crítica en relación con la cultura occidental en este contexto.

10. ACOSTA (2008) p. 213-214.

realmente en el régimen jurídico-político definido en la Constitución? Pues bien, parece que ello no sucede del todo. La apelación a la idea quichua del *sumak kawsay* no se traduce en una superación o, cuanto menos, en una modificación significativa de los patrones culturales de la tradición constitucional occidental, como he de intentar mostrar seguidamente.

Me parece, más bien, que el texto de la Constitución ecuatoriana es una expresión notable de lo que se ha dado en llamar neoconstitucionalismo, una escuela jurídico-pública enraizada en el constitucionalismo europeo de la segunda posguerra mundial, que pretende asegurar la eficacia normativa del texto constitucional (en su conjunto) y la superación del positivismo legalista¹¹. Aunque se mantenga que, en el fondo, una cosa y la otra son facetas de lo mismo, el Estado constitucional de derechos diluye, en mi opinión, la transformación profunda del modo de vida contenida en la idea quichua del *sumak kawsay*. Ello acaba impulsando hacia la retórica constitucional el discurso sobre la pretendida transformación del paradigma de relaciones entre sociedad y naturaleza que, aparentemente, se buscaba.

La transformación efectivamente operada por la Constitución queda reducida —lo que no sería poco, desde el punto de vista de las condiciones de vida de los ecuatorianos, aunque sí lo es desde el punto de vista de un cambio de paradigma en la relación sociedad-naturaleza— a una ampliación exuberante del catálogo de derechos contenido en la Constitución, que en realidad son expresión del modo de vida occidental y que se basan, nuevamente, en una cierta idea del desarrollo¹². Así, los artículos 12 y siguientes de la Constitución, aunque formulados como derechos del *buen vivir*, se presentan más bien como una profundización o perfeccionamiento del Estado social de patrón europeo, sin una influencia significativa de las culturas indígenas, matriz de la idea de *sumak kawsay*¹³. En definitiva, la idea de *sumak kawsay* va diluyéndose en las

11. CARBONELL (2003) p. 342. Para la noción de neoconstitucionalismo. BENDA (2001) p. 487-559. En cuanto al Estado social como paradigma constitucional hegemónico en Europa occidental desde el final de la Segunda Guerra Mundial. CASCAJO (1993) p. 41-46. GARCÍA y MAESTRO (1988) p. 87-115. GARRORENA (1984).

12. APARICIO (2011) p. 1. Sobre la generosidad, amplitud y garantías con las que se opera el reconocimiento de derechos en la Constitución ecuatoriana.

13. ÁVILA (2011 b) p. 92-104. A modo de ejemplo, pueden citarse los derechos «agua» (art. 12), concebida como «patrimonio nacional estratégico»; «al acceso seguro y permanente a alimentos sanos, suficientes y nutritivos» (art. 13); «a vivir en un

ideas de justicia distributiva y *Daseinsvorsorge* propias del constitucionalismo europeo, sin impugnar de modo significativo el *ethos* burgués¹⁴.

Aunque en algún caso se hace referencia a la diferencia cultural, a los saberes ancestrales o a las identidades indígenas, el marco general que concreta el buen vivir en la Constitución es una versión —si se quiere, expandida y ultragarantista— del Estado social¹⁵. En definitiva, la pretendida aportación indígena, contenida en la idea originaria de *sumak kawsay*, va difuminándose en un contexto constitucional destinado a cumplir con «la necesidad de viabilizar la plena vigencia de los derechos económicos, sociales y culturales»¹⁶. No hace falta decir que, en aras de proporcionar los recursos materiales destinados a satisfacer los derechos vinculados al estándar de vida mínimo que dicho modelo propugna, el nuevo Estado ecuatoriano no puede desmarcarse del proceso de acumulación capitalista y, particularmente, abandonar el modelo extractivista en el contexto de una situación subalterna en el mercado global¹⁷.

ambiente sano y ecológicamente equilibrado» (art. 14); al «acceso universal a las tecnologías de información y comunicación» (art. 16.2); a «buscar, recibir, intercambiar, producir y difundir información veraz, verificada, oportuna, contextualizada, plural, sin censura previa acerca de los hechos, acontecimientos y procesos de interés general, y con responsabilidad ulterior» (art. 18 N° 2); a «desarrollar su capacidad creativa, al ejercicio digno y sostenido de las actividades culturales y artísticas, y a beneficiarse de la protección de los derechos morales y patrimoniales que les correspondan por las producciones científicas, literarias o artísticas de su autoría» (art. 22); a la educación (art. 26); «a un hábitat seguro y saludable, y a una vivienda adecuada y digna, con independencia de su situación social y económica» (art. 30); a la salud (art. 32); al trabajo (art. 33); por no hablar de los llamados «derechos de las personas y grupos de atención prioritaria», recogidos en los artículos 35 y siguientes; así como los de participación (art. 61 y siguientes) y libertad (art. 66 y siguientes). En general, sobre el catálogo de derechos de la nueva Constitución del Ecuador.

14. GARCÍA y MAESTRO (1988) p. 87. En relación con la justicia distributiva en el Estado social europeo, y LLANO (1988) p. 188. La idea de *Daseinsvorsorge* fue introducida por Ernst Fortshoff en su obra *Die Verwaltung als Leistungsträger* (1938). Véase, en relación con ella, APARICIO (1991) p. 91.

15. ÁVILA (2011 a) p. 307. En mi opinión, esto se aprecia de manera muy transparente en la obra del que seguramente es el comentarista más brillante de la Constitución de 2008, Ramiro Ávila Santamaría.

16. WRAY (2009) p. 56.

17. TAYLOR y FLINT (2002) p.447. El carácter subalterno del Ecuador en el sis-

Así, la Constitución, a pesar de la apelación al *sumak kawsay* indígena y a los derechos de la naturaleza, acaba configurando un modelo económico desarrollista, extractivista y rentista, si bien con la aspiración de operar una redistribución significativa de los bienes y servicios generados —art. 276, apartado 2; art. 277, apartados 2 y 5; art. 284, apartados 1, 2, 4 y 7—¹⁸. En definitiva, no nos encontramos ante un impulso hacia la transformación del metabolismo social, que suponga una renuncia al crecimiento económico y a la actitud

tema-mundo capitalista se funda en la diferenciación entre centro y periferia en el proceso de acumulación. Esta idea fue desarrollada, en primera instancia, en el ámbito de Comisión Económica para América Latina (Cepal) por economistas como el argentino Raúl Prebisch, que publicó en 1949 el trabajo «Crecimiento, desequilibrio y disparidades: interpretación del proceso de desarrollo económico», dentro del *Estudio económico de América Latina*, editado por la citada organización. A partir de ese momento, este patrón hermético de los flujos globales de recursos se consolida con aportaciones como la del sueco Gunnar Myrdal, que subraya la imposibilidad de igualdad espontánea por el hecho de que el capital (recursos económicos) y el trabajo (mano de obra cualificada) son atraídos hacia los espacios donde se ha construido una ventaja inicial (el centro). En relación con ello, véase CONTI (1996) p. 129 y ss. En este contexto, debe considerarse asimismo el papel del Estado en la periferia del sistema. En este sentido, en mi opinión, el mito westfaliano de la soberanía oculta las profundas desigualdades entre los Estados y, por otra parte, las limitaciones para emprender una transformación efectiva más allá del sistema-mundo hegemónico.

18. ÁVILA (2011 a) p. 254-308. Una muestra particularmente clara de la inspiración desarrollista y extractivista del modelo, que deja en un segundo lugar la visión holística y respetuosa supuestamente integrada en la idea de *sumak kawsay*, es el artículo 407 de la Constitución, que, después de prohibir «la actividad extractiva de recursos no renovables en las áreas protegidas y en zonas declaradas como intangibles», permite que, excepcionalmente, dichos recursos puedan explotarse (el término es transparente) «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». GRIJALVA (2010) p. 27, defiende que la declaración en cuestión podría impugnarse por violación de la Constitución. Sin embargo, ello no obsta para ver la deriva desarrollista que la propia Constitución contiene. En este sentido, el análisis parece revelar que la tensión entre «la generación de riqueza y su redistribución» y «la protección y recuperación medioambiental», que «está marcando y va a marcar el curso del desarrollo de dichos proyectos», según APARICIO (2011) p. 5, parece resuelta en el mismo texto de la Constitución a favor de la primera.

depredadora sobre los recursos naturales propia del proceso de acumulación capitalista. Más bien, lo que se produce es la asignación de un rol activo en la economía al Estado, con el objetivo de satisfacer el amplio catálogo de derechos reconocidos en la Constitución a los seres humanos, lo que solo puede lograrse profundizando «la lógica extractivista del modelo primario exportador»¹⁹. En definitiva, el uso generoso de la retórica neoconstitucionalista apunta hacia una versión local del modelo de constitucionalismo social de patrón europeo, claramente dependiente de una dinámica de crecimiento económico y, particularmente, de expansión del consumo, como la historia europea después de la Segunda Guerra Mundial muestra con claridad²⁰.

El paradigma, en definitiva, es desarrollista —incluso admitiendo que el modelo de desarrollo propugnado sea sostenible— y la capacidad de consumo sigue ocupando el lugar central en la definición del bienestar, quizá complementada con otras dimensiones, que no alteran el paradigma fundamental²¹. El desarrollo legislativo posterior apunta en la misma dirección, maximizando los elementos desarrollistas y extractivistas ya presentes en la Constitución y subrayando los límites de la pretendida reconstrucción del modelo de vida a partir de las aportaciones de las culturas indígenas²².

Por todo ello, puede concluirse que el *sumak kawsay* no se configura en la Constitución como una alternativa al modelo de desarrollo occidental, sino más bien es un aderezo indígena para un modelo socioeconómico integrado en la lógica del sistema-mundo capitalista —un patrón basado en la idea de desa-

19. ECHEVERRÍA (2010) p. 105.

20. Sin embargo, las necesidades de recursos naturales para sostener la legitimidad del Estado social en Europa, a través de la generación de un mínimo de bienestar —entendido en términos de capacidad de consumo de bienes y servicios— para todos los miembros de la comunidad, acaba siendo uno de los factores determinantes en el afloramiento de la crisis ambiental, lo que pone de manifiesto el conflicto latente entre extensión de la capacidad de consumo y la protección del medio ambiente. MUR-SWIEK (1995) p. 48.

21. GRIJALVA (2010) p. 23.

22. Esto es claro, por ejemplo, con la Ley de Minería de 2009, como ha puesto de manifiesto APARICIO (2011) p. 19. Es del todo dudoso que nos hallemos ante una incoherencia entre ley y constitución, como defiende ÁVILA (2011 a) p. 250-270. Más bien, se han potenciado los elementos desarrollistas que el propio texto constitucional contiene, en la medida en que continúa reposando en una idea de desarrollo y emancipación propia de la civilización occidental moderna.

rollo, de matriz moderna y occidental—. Su potencial transformador queda domeñado, domesticado por la pulsión desarrollista que se impone en el texto. En consecuencia, podemos concluir que no se impulsa «un modelo alternativo de desarrollo histórico», sino que todo el edificio constitucional se basa en la obtención de rentas a partir de la explotación de los recursos naturales, con el objetivo de financiar bienes y servicios para el conjunto de la comunidad política, para superar así las desigualdades propias del modelo neoliberal y neocolonial de las últimas décadas²³. Al fin y al cabo, el socialismo del siglo XXI, que es el corpus doctrinal que impulsa el proceso constituyente, aspira a ser eso, socialismo... Y el socialismo, desde el propio Marx, no deja de ser una concepción occidental y moderna del mundo; y con ello, basada en el paradigma del sometimiento de la naturaleza a la satisfacción de las necesidades humanas y la pulsión desarrollista²⁴.

3. El espejismo de una sociedad sin contradicciones: de la retórica de la redención a la tentación totalitaria

Efectivamente, el socialismo del siglo XXI, que impulsa el llamado «Estado constitucional de derechos» —así es como se define la forma del Estado en la Constitución ecuatoriana—, insiste en la pulsión utópica de la tradición socialista y se ofrece como camino para la satisfacción de todas las pretensiones acumuladas de los movimientos sociales ante una sociedad profundamente injusta en su interior, y extremadamente subordinada en lo exterior —como ha sido el caso del Ecuador a lo largo de su historia y, particularmente, en las últimas décadas—. Es claro que esta lectura de la Constitución de 2008 es claramente dependiente del ideal de redención propio de la secularización del mesianismo en la modernidad occidental²⁵.

La Constitución de 2008, más allá de la máscara indígena del *sumak kawsay*, plantea la utopía de una sociedad feliz, donde todos ven satisfechas sus necesidades y donde la razón instrumental continúa apareciendo como el me-

23. QUINTERO (2009) p. 80.

24. En este sentido, BUCK-MORSS (1981) p. 137-138 y JONAS (1995) p. 236. En definitiva, como afirma LLANO (1988) p. 86, Marx «pretendió cancelar el dominio del hombre por el hombre, gracias a un ilimitado dominio del hombre sobre la naturaleza».

25. JARIA (2011) p. 332.

dio para lograr el sometimiento de la naturaleza con el objetivo de realizar la redención final²⁶. La densidad del discurso constitucional, que parece ocupar todo el espacio político para colmar el ideal de redención, lleva aparejada una desconfianza manifiesta hacia el pluralismo²⁷. Me parece evidente, en este contexto, que la tentación totalitaria es algo más que una posibilidad remota, lo que, por otra parte, supone una amenaza para la diversidad cultural y los pueblos indígenas, que han contribuido con su lenguaje a la Constitución, pero cuyas concepciones quedan fuera del núcleo mesiánico del texto y, de hecho, pueden colisionar con él.

La idea de redención asociada al nuevo modelo constitucional implica un rechazo hacia el pluralismo, ya que el camino correcto aparece predeterminado en el texto constitucional, lo que hace difícil la divergencia. Por otra parte, la densidad de los derechos reconocidos en la Constitución va aparejada a la realización de políticas públicas que satisfagan la demanda ciudadana. Ahora bien, estas políticas sólo pueden venir del Ejecutivo, ya que los otros poderes del Estado no están en condiciones de colmar el contenido de los derechos prestacionales de la Carta Magna²⁸. Esto implica un progresivo apoderamiento del Presidente de la República, sin contrapesos efectivos en el sistema, lo que, por lo que aquí interesa, supone una situación de vulnerabilidad de la naturaleza, fuente de los recursos para satisfacer el proyecto desarrollista de la Constitución, y desprotegida ante el desequilibrio del sistema institucional a favor del poder Ejecutivo²⁹. Efectivamente, el generoso reconocimiento de derechos

26. Así, la norma fundamental se presenta como un «elixir de felicidad económica y social», esperándose de ella que «genere empleo, bienestar, salud, educación y menos pobreza». En este sentido, para el caso de Bolivia, pero plenamente aplicable también al Ecuador, CHÁVEZ (2010) p. 201.

27. ECHEVERRÍA (2010) p. 86.

28. ÁVILA (2011 a) p. 188; ECHEVERRÍA (2010), p. 103-105; VERDESOTO y ARDAYA (2010) p. 135.

29. ÁVILA (2011 a) p. 241-259. Sobre el hiperpresidencialismo en la Constitución ecuatoriana de 2008. Las reformas a la Constitución de 2008 propuestas por el presidente Rafael Correa y votadas (afirmativamente) el 7 de mayo de 2011 apuntan hacia ese progresivo apoderamiento del Presidente de la República, una disminución de las garantías, una amenaza para el pluralismo y un sometimiento de todo el sistema a las políticas públicas desarrollistas y rentistas impulsadas por el poder Ejecutivo. En este sentido, debe apuntarse, asimismo, que los elementos de democracia participativa contenidos en el sistema tienden a degradarse en beneficio del liderazgo carismático

basados en la oferta de bienes y servicios amenaza con reducir el espacio político a «mera transferencia monetaria o inversión física pública», en manos del Ejecutivo y destinada a favorecer el clientelismo y el autoritarismo, en el marco de un Estado rentista dependiente de la explotación de los recursos naturales³⁰. En este contexto, el reconocimiento de derechos a la naturaleza corre el peligro de deslizarse por la pendiente de la retórica constitucional.

En el fondo, aparte del peligro totalitario que subyace a la idea de redención que plantea el nuevo texto constitucional, lo más inquietante, en el contexto de la relación entre sociedad y naturaleza, es que, a pesar de reconocer —cabría decir, a estas alturas, formalmente— derechos a la naturaleza, el impulso emancipador tomado de la Ilustración y, particularmente, del socialismo europeos, que funda el nuevo proyecto político colectivo, sigue sin tomar en cuenta para nada la escasez de los recursos y su vulnerabilidad. En este contexto, las comunidades indígenas, vinculadas a la preservación de una determinada estructura del entorno natural y guardianas de los recursos, en la medida en que ejerzan justamente ese papel y reivindiquen su concepción del *sumak kawsay* pueden verse estigmatizadas como egoístas o antipatrióticas, siendo objeto subsiguientemente, de la correspondiente acción represora por parte del Estado³¹.

Por todo ello, el diseño constitucional, a pesar de la retórica ambientalista e indigenista, acaba por dejar desprotegidos a la naturaleza y sus guardianes ante la acción política del Presidente de la República, encargado de satisfacer las necesidades sociales contempladas en la Constitución, mediante políticas públicas activas capaces de generar bienes y servicios adecuados. Una interpretación sistemática de la Constitución ecuatoriana —particularmente, su pulsión mesiánica y su hiperpresidencialismo— me lleva a concluir que el reconocimiento de derechos a la naturaleza tiene una trascendencia muy limitada. Ahora bien, más allá de las limitaciones del texto concreto de la

del Presidente de la República. De este modo, las amplias atribuciones del Presidente, consignadas en la propia Constitución, desactivan buena parte de los elementos de democracia participativa, no suficientemente garantizados, y constituyen una amenaza clara para el pluralismo y el disenso

30. VERDESOTO y ARDAYA (2010) p. 136.

31. ZIBECHI (2011). Así, es evidente que ya se han producido enfrentamientos significativos entre el Estado ecuatoriano y movimientos indígenas, cuyas pretensiones y miembros han sido criminalizados.

Constitución ecuatoriana de 2008, ¿puede el reconocimiento de derechos a la naturaleza suponer un auténtico parteaguas civilizatorio que permita un replanteamiento del metabolismo social acorde con la vulnerabilidad y escasez de los recursos naturales?

III. La naturaleza, ¿sujeto de derechos?

Soy consciente de que se ha ridiculizado a la crítica a la misma concepción de la naturaleza como sujeto de derechos, en el sentido de que los que la mantienen parecen estar incurridos en una suerte de pensamiento obtuso, incapaz de entender la dimensión del cambio sistémico que el texto ecuatoriano pretende abrir³². Sin embargo, creo que tiene interés —más allá de la crítica concreta a las condiciones en que el reconocimiento se produce en la Constitución ecuatoriana, que acabo de realizar— intentar mostrar que la inidoneidad del reconocimiento de derechos a la naturaleza como forma de garantizar su integridad y el respeto que le debemos no es un defecto del modo concreto en que ello se opera en la Carta Magna del Ecuador, sino que es un defecto sustantivo. En cierto modo, pretendo defender que dicho reconocimiento de derechos no aporta nada a la protección de la naturaleza y, por otra, consolida, maquillándolo, el modelo de explotación que nos ha llevado al mismo planteamiento de la cuestión.

1. El arraigo de la idea de derechos en la modernidad occidental

El punto de partida de la cultura de los derechos humanos, conjunto de atribuciones abstractas e incondicionadas a todo ser humano por el hecho de serlo en un marco jurídico-político de vocación global, es el individuo, el ser humano, una idea que parte de la separación entre sociedad y naturaleza (dualismo), y de la afirmación, en el marco de la cultura burguesa, del carácter fundamental del individuo y del carácter derivado de la sociedad. La cultura de los derechos humanos, aunque haya evolucionado, supone una determinada idea del mundo y una determinada idea de la sociedad, que difícilmente pueden compaginarse con un respeto sustantivo y no sencillamente instrumental de la naturaleza.

Empecemos por lo primero, la separación entre sociedad y naturaleza, y el sometimiento de la última a la primera. En realidad, la modernidad europea

32. ACOSTA y MARTÍNEZ (2009) p. 15.

traslada la separación entre Dios y el mundo que se había desarrollado durante el cristianismo medieval al ser humano y la naturaleza, ejerciendo el primero el *dominium* sobre la segunda. La idea de *dominium*, recuperada en el marco de la recepción medieval del derecho romano, ofrece una matriz hermenéutica apropiada para sustituir las concepciones medievales del hombre-en-el-mundo de acuerdo con el nuevo paradigma dualista³³.

Para el despliegue del proceso de acumulación capitalista, directamente vinculado al *ethos* burgués, es necesario establecer un espacio abierto, homogéneo y seguro, donde el individuo (burgués) puede desplegar su actividad sin las ataduras propias del fraccionamiento social —derechos locales y separación estamental— y la unidad natural del mundo medieval —los seres humanos participando aún de un mundo encantado en el que se insieren—. La puesta a disposición de los recursos naturales para satisfacer la demanda de bienes vinculada al *ethos* burgués implica la remoción de los obstáculos jurídicos propios de la sociedad fragmentada medieval, así como la superación de los procesos tradicionales de organización de la experiencia (saberes tradicionales)³⁴.

En ese espacio abierto, homogéneo y seguro, es posible el proceso de acumulación capitalista, que consiste en la transformación de los recursos naturales en cantidad contable (capital) susceptible de satisfacer necesidades humanas asimismo cuantificables³⁵. En este contexto, es indiferente que la operación de atribución de valor a las necesidades venga determinada por las reglas del mercado o por una decisión política en el marco de una economía planifica-

33. TOMÁS (1983) p. 183. Sobre la recepción del derecho romano en el marco de la Bolonia del siglo XI y su trascendencia para el futuro del derecho europeo.

34. Por una parte, la complejidad política y jurídica del mundo medieval es sustituida por el Estado-nación, espacio homogéneo de intercambio, sometido a unas reglas estables y uniformes, que, con la expansión del capitalismo, se convertirá en la forma universal de organización política; en este sentido, CHEVALLIER (1998) p. 661. Por otra parte, la naturaleza, entendida como conjunto de recursos, se desencanta (*wird entzaubert*) y se convierten en capital, actual o futuro, en función de las tecnologías disponibles. Cualquier cosa, en la medida que es puro objeto separado y sometido al sujeto, es susceptible de entrar en la cadena de satisfacción del necesidades de consumo. WEBER (1919) desarrolla la idea de la *Entzauberung der Welt* en su conferencia.

35. Para una análisis del cambio de paradigma que supone la modernidad en el funcionamiento del sistema económico, en el concepto de riqueza y, por lo tanto, en las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, SERRANO (1992) p.168.

da³⁶. Es por ello que el socialismo del siglo XXI, al que nos referíamos en el apartado anterior, recae en el extractivismo y, en el fondo, se presenta como un modo particular de desarrollar el proceso de acumulación capitalista, que siempre depende de la transformación de los recursos naturales en bienes³⁷. En

36. En este sentido, a partir de la distinción marxista entre valor de uso y valor de cambio, debe caracterizarse el capitalismo por la atribución a todo objeto de un valor de cambio. De este modo, el que adquiere el objeto lo hace para satisfacer sus necesidades o bien para invertirlo en una nueva operación de intercambio, sea especulativa, sea posterior al añadido de un valor suplementario al objeto adquirido. En cualquier caso, el precio pagado responde o bien a la valoración en dinero de la necesidad que el objeto debe satisfacer o a la expectativa de obtener un plusvalía dineraria en la subsiguiente operación de intercambio. Por su parte, el que se desprende del objeto, obtiene una cantidad en dinero que tiene que permitirle participar en nuevos intercambios, asimismo para la satisfacción directa de alguna necesidad, sea para adquirir objetos que va a destinar a subsiguientes intercambios con el objetivo de acumular más capital, esto es, mayor capacidad abstracta de satisfacción de necesidades medida en términos monetarios. Sobre la diferencia entre valor de uso y valor de cambio en Marx, GIDDENS (1994) p. 414.

37. Efectivamente, el proceso de acumulación capitalista no tiene por qué producirse en el marco de un sistema de economía de mercado. Así, el llamado socialismo real no sería sino una manifestación particular del capitalismo tal como aquí se entiende. Podríamos hablar, en este caso, de capitalismo de Estado, ya que éste opera asimismo como estructura de dominio de la naturaleza y la transforma progresivamente en productos susceptibles de satisfacer las necesidades de consumo. Lo que ocurre es que, en este caso, los objetos fruto de esta operación de transformación no se distribuyen en el marco del mercado, por eso no se ha producido, propiamente, una transformación de las cosas en mercancías, sino de acuerdo con las decisiones enmarcadas en una planificación centralizada, pero, con ello, continúan siendo capital, esto es, una cantidad que mide la capacidad de satisfacción de las necesidades de consumo de los bienes disponibles. Así, como pone de manifiesto WALLERSTEIN (2007) p. 127, el eslogan de Lenin, según el cual «el comunismo no es otra cosa que soviets más electricidad», dejaba entrever que para los líderes soviéticos la clave de su sistema era el desarrollo socialista, la «acumulación socialista de capital», convirtiendo asimismo todo en bienes en el marco de un sistema en que el intercambio es sustituido por la planificación, pero en que nuevamente lo que cuenta es la acumulación de capital y su distribución social. Solo el sistema de asignación de los bienes, fruto de la extracción y transformación de los recursos naturales, es motivo de discusión en el debate entre capitalismo de mercado y capitalismo de Estado (socialismo). En este sentido, GORZ (2008) p.

consecuencia, el reconocimiento de derechos a la naturaleza va deviniendo, como hemos visto, en una declaración poco menos que vacua.

Sea como fuere, es en el proceso de transformación del metabolismo social en el Occidente europeo hacia el sistema-mundo capitalista donde se fragua la idea del sujeto, que constituye una aportación original del pensamiento europeo con impacto enorme en la historia del mundo. La escisión entre sujeto y objeto, entre sociedad y naturaleza, entre individuo y mundo exterior, es el presupuesto para la construcción del sujeto moderno, que va a ser el fundamento del conjunto del sistema cultural y económico de la modernidad —como sujeto cognoscente de la ciencia moderna, como *homo oeconomicus* del capitalismo y, en definitiva, como sujeto político de la tradición liberal-democrática occidental, el titular de los derechos—³⁸. Ese individuo autónomo es la matriz de sentido determinante en la configuración de las estructuras políticas de la modernidad y el fundamento teórico último de las ideas de democracia y derechos fundamentales, en las que reposa el constitucionalismo y la concepción del derecho que le es propia.

Así, en el contexto del proceso de acumulación capitalista y consolidación de la civilización moderna, se impone progresivamente la idea del individuo, en abstracto, como matriz de todo: regulador de la experiencia, actor social fundamental y presupuesto de la comunidad política. Como tal, se le asigna una esfera de autonomía, definida jurídicamente por los derechos —primero, solo libertad y propiedad para un grupo muy reducido de seres humanos, considerados realmente autónomos; progresivamente, nuevos derechos y nuevos sujetos, definidos siempre bajo el mismo patrón—. Así, los derechos humanos afloran en el marco de la modernidad occidental, vinculados a una idea abstracta del ser humano³⁹.

La libertad y la propiedad han continuando siendo la matriz conceptual fundamental de lo que podríamos denominar la cultura de los derechos, una de las manifestaciones más relevantes de la civilización moderna y que casa con sus presupuestos antropológicos. A partir de este patrón, los derechos

73, puede llamar al «socialismo de crecimiento», «hermano gemelo» del «capitalismo de crecimiento». Análogamente, puede citarse MARTÍNEZ (2008) p. 13. Por ello, PIETSCH (1965) p. 57 puede decir que ambos modelos «tienen como meta suprema la mayor productividad y la mayor «abundancia de productos para los consumidores».

38. En este sentido, por ejemplo, GOSÁLVEZ (2010) p. 181.

39. GÓMEZ (2006) p. 452-453.

se proyectan al mundo no humano a través de la idea romana de *dominium*, que permite ideológicamente el proceso de sometimiento y transformación de la naturaleza que emprenden las sociedades europeas desde el siglo XVI y que da lugar al sistema-mundo capitalista y a su expansión a nivel global⁴⁰. En este contexto, la cultura de los derechos puede verse como el resultado de la conjunción de la separación hombre-naturaleza, de matriz cartesiana, y el sometimiento de la última para la satisfacción de los deseos de la primera, de acuerdo con el programa baconiano⁴¹.

Bacon y Descartes devienen así presupuestos de Locke. Los derechos se imaginan en un mundo capaz de proporcionar, si se usan, los instrumentos adecuados material suficiente para llenar de contenido la esfera formal definida por la cultura de los derechos del individualismo propietario, que se proyecta también en la idea de los derechos del constitucionalismo social. En la tradición contractualista y, particularmente, en John Locke, puede verse como el punto de partida para la formulación de los derechos —como límite y fundamento del poder político— es la afirmación apodíctica del ser humano individual como elemento autónomo, independiente de la comunidad política, a la que da nacimiento desde un acto de voluntad⁴².

Este individuo autónomo se despliega en el mundo a través del sometimiento de una naturaleza indiferente e inagotable, que permite alimentar el proceso de racionalización-emancipación en el que se insiere la cultura de los derechos⁴³. Se trata de poner la naturaleza a disposición de las necesidades y el bienestar de los seres humanos, ya que ¿qué otra función podría tener sino ofrecerse al sujeto humano, elemento activo y consciente que es el único ser moral y racional? ¿Si esto es así, no es absurdo imaginar que ese sujeto se sacrifique por un objeto inanimado y, en consecuencia, incapaz de hacer el bien? ¿No es la razón el argumento para justificar la superioridad del ser humano ante lo otro y, por lo tanto, para ponerlo a su servicio? Pero, entonces, en este

40. La idea del dominio humano sobre las fuerzas de la naturaleza encuentra una expresión paradigmática en el *Fausto* de Johann Wolfgang Goethe (1749-1832). Véase, el perspicaz análisis de BERMAN (1991) p. 53 y ss.

41. Para la idea cartesiana de separación entre *res cogitans* y *res extensa*, DESCARTES (1990) p.192 Para la idea baconiana de dominio humano sobre la naturaleza, BACON (1987) p. 135.

42. WEBER-FAS (2002) p. 55-56.

43. ESCRIBANO (1991) p. 3731.

contexto, ¿son posibles unos derechos de la naturaleza? Imaginemos que sí... Pero, entonces, ¿no hemos convertido la naturaleza en un sujeto? ¿Realmente nos lleva a algún lugar hacerlo? ¿Se corresponde ello con una visión alternativa a la hegemónica? ¿Es realmente una recepción de las culturas indígenas del Ecuador? Intentemos aproximarnos, sumariamente, a su organización de la experiencia y cómo puede ésta integrar la idea de derechos.

2. Cultura andina y derechos

Según mi criterio, como ya ha quedado expuesto previamente, en el proceso constituyente ecuatoriano la manera de ser en el mundo indígena —particularmente, andino— es fagocitada por la tentación desarrollista y, en cierto modo, la dependencia cultural en relación con el centro —mantenimiento del *ethos* burgués como paradigma de plenitud—. En este sentido, el potencial de la idea de *sumak kawsay* se desaprovecha por el dominio absoluto que el discurso neoconstitucionalista ejerce sobre el texto. Prisioneros del paradigma de los derechos —quintaesencia de la cosmovisión occidental moderna, como he pretendido mostrar—, los constituyentes no pueden incorporar plenamente la organización holística de la experiencia en el mundo indígena y la inserción de los seres humanos en un ecosistema global. No haciéndolo, el *sumak kawsay* queda privado de una auténtica capacidad de generar un cambio de paradigma constitucional, ya que queda modelado de acuerdo con el paradigma de los derechos, matriz de las ideas políticas hegemónicas —como el desarrollo y el crecimiento lo son en el caso de la economía—.

Ciertamente, la apelación del Preámbulo a las raíces milenarias de los distintos pueblos ancestrales que habitan en el Ecuador debería desembocar en una reconfiguración muy significativa de la posición del ser humano en su entorno —esto es, el abandono del paradigma moderno occidental basado en la separación y el dominio— para avanzar hacia la integración de las comunidades humanas en la naturaleza, cuya fuente de inspiración sería la experiencia cultural diferenciada de los pueblos andinos —y, eventualmente, aunque *sumak kawsay* es una expresión quichua, de los demás pueblos de matriz cultural no occidental del Ecuador, particularmente, los amazónicos—.

La referencia a la idea de *sumak kawsay* y el uso de la expresión *Pacha Mama* para referirse a la naturaleza deberían concluir en el reconocimiento de una dignidad de ésta —en cierto modo, superior a los seres humanos, que forman parte de ella, viven de ella y tienen una obligación de respeto

con ella—. En este sentido, la idea misma de derechos de la naturaleza no termina de ser apropiada en el marco de una interpretación holística de la realidad, donde, en lugar de la protección de intereses contrapuestos de sujetos monádicos (los derechos), se trataría, más bien, de asignación de roles en una estructura compleja, cuya continuidad debe mantenerse, lo que implicaría un replanteamiento de la propia posición de los seres humanos, así como una reevaluación de sus aspiraciones y necesidades.

Los seres humanos, las comunidades humanas obtienen su sustento de la Pacha Mama. En este contexto de dependencia y respeto, debería entenderse cualquier idea de «derecho» a usar los recursos naturales, tal como, en cierto modo, apunta el artículo 74 de la Constitución ecuatoriana. Sin embargo, de acuerdo con ello, la expresión ‘derecho’ solo puede utilizarse por analogía y no con propiedad. En realidad, se trata de una relación simbiótica, en que los seres humanos darían y obtendrían para prolongar la cadena de la vida en la que participan. Por otra parte, la expresión ‘derecho’ referida a la naturaleza no parece que pueda utilizarse ni tan siquiera por analogía, ya que no estamos hablando de un sujeto, sino del todo donde nos inserimos. En definitiva, la naturaleza, entendida de este modo, no puede reconducirse a un actor más entre muchos⁴⁴.

La idea de sujeto es algo extraño a la cosmovisión andina y, justamente, es esa idea la que sostiene históricamente la categoría de los derechos⁴⁵. Así, como Boaventura de Sousa Santos reconoce, a la *Pacha Mama* nadie puede concederle derechos, en la medida que es fuente de todo derecho y todo deber, fundamento y escenario de la vida⁴⁶. Él habla de mestizaje conceptual, pero no está claro que dicho mestizaje no sea un acomodamiento de conceptos indígenas a las reglas retóricas de la cultura política de patrón occidental, que definen la gramática jurídica del sistema y, en consecuencia, absorben la aportación no occidental. Más bien se trataría de tomar en serio la manera de estar en el mundo de las culturas no occidentales, para aprender de ellas en una situación de profunda crisis civilizatoria donde la cultura hegemónica parece carecer de respuestas y agravar los problemas.

Por ello, aunque es cierto que se ha aducido la posibilidad de desoccidentalizar la cultura de los derechos, particularmente a través de su apropiación/transformación por parte de los pueblos indígenas, deben tomarse cautelas

44. ROLSTON III (1993) p. 259.

45. ESTERMANN (1998) p. 202.

46. DE SOUSA (2010) p. 65.

extremas en este asunto⁴⁷. En realidad, ello parece responder más a un taticismo para acomodar las demandas indígenas en un marco jurídico de patrón occidental, que no a una auténtica integración de la idea de derechos en su manera de estar en el mundo. Si fuéramos más allá y habláramos del resultado de un proceso de intercambio intercultural, nadie puede estar seguro de cómo algo tan idiosincrásico al Occidente moderno como es la cultura derechos se vería transformado.

Por todo ello, me parece que el reconocimiento de derechos a la naturaleza, en los términos y en el marco en el que se produce con la Constitución ecuatoriana de 2008, no supone, en absoluto, una superación del marco conceptual de patrón occidental, vinculado a la explotación de los recursos naturales dentro del proceso de acumulación capitalista. Por otra parte, incluso dentro de ese marco, los argumentos a favor del reconocimiento de derechos a la naturaleza son extraordinariamente endebles, en la medida que no permiten vislumbrar avances reales en su protección, no digamos en el impulso de un salto civilizatorio.

3. ¿Cuál es la fundamentación de los derechos de la naturaleza?

Repasemos, en primer lugar, los dos argumentos fundamentales que se han aducido en defensa del reconocimiento de derechos a la naturaleza. En primer lugar, resiguiendo la progresiva profundización del ideal emancipador de la modernidad occidental y, particularmente, de la tradición constitucional, se ha apelado al reconocimiento anterior a los esclavos o a las mujeres, al principio excluidos de tal reconocimiento⁴⁸. El argumento-tipo, que sirve, aparentemente, para colocar al crítico en la situación incómoda de defensor de una sociedad reaccionaria e injusta, es como sigue: hubo un tiempo en que los esclavos (o las mujeres) no eran considerados sujetos de derechos; finalmente, llegó el día en que se les reconocieron derechos, por causa del pensar progresivo y benemérito de aquellos que veían mejor y más adelante, derechos que ahora nadie serio es capaz de negar; sin embargo, siempre hubo quién criticó la medida defendiendo que eso no podía hacerse y que rompía el orden natural

47. MARTÍNEZ (2006) p. 91-92. En relación con una desoccidentalización de los derechos.

48. Para este tipo de argumento ACOSTA y MARTÍNEZ (2009) p. 15; ÁVILA (2011 c) p. 118-119; y MELO (2009) p. 52-53.

de las cosas; son aquellos a los que la historia (que, por supuesto, viaja hacia delante) arrinconó.

Sin embargo, lo cierto es que ese tipo de argumento no nos lleva a un replanteamiento de la civilización occidental moderna ni a aprender de las culturas indígenas, particularmente, la andina, sino que nos sitúa en la misma dinámica emancipadora del constitucionalismo de matriz occidental, sin que podamos escapar a las fronteras de lo posible que dicho marco cultural establece. Por otra parte, no es cierto que la idoneidad de la ampliación de derechos a nuevos sujetos en el pasado permita cualquier nuevo reconocimiento en el futuro, ni que ese reconocimiento sea pertinente, ni que sea razonable la construcción de cualquier sujeto (de derechos).

Además, y en todo caso, ello implica la consideración de la naturaleza como persona, lo que nos lleva al segundo tipo de argumento utilizado, a saber, la analogía entre la naturaleza y las personas jurídicas: si reconocemos personalidad y derechos a entes abstractos como las personas jurídicas (algunas particularmente perversas, como las corporaciones multinacionales), ¿como se los íbamos a reconocer a algo tan tangible como la naturaleza⁴⁹! Dicho argumento es también falaz, en la medida que la tangibilidad no es, por sí misma, algo que fundamente la atribución de derechos. Además, la apelación a los sentimientos del interlocutor, en el sentido de «si los reconocemos a los malos (las multinacionales), como no se los íbamos a reconocer a algo bueno (a saber, la naturaleza)», no es concluyente. Más bien es un sofisma⁵⁰.

En definitiva, son argumentos insatisfactorios para resolver en términos de derechos —y con ello, en un marco de dependencia de la cultura hegemónica— un problema que, seguramente, exige otro tipo de solución, en la medida en que impugna los propios fundamentos de esa cultura hegemónica. Ello puede

49. Para esta justificación de los derechos de la naturaleza, GALEANO (2009) p. 26-27.

50. En realidad, el argumento por analogía incluso es falaz cuando se pretende igualar personas jurídicas con sociedades mercantiles —así, MELO (2009) p. 53. A partir de aquí, la dinámica malos-buenos cobra ímpetu, a costa de olvidar que hay «buenos» —como sindicatos, partidos políticos, o asociaciones de todo tipo— que son asimismo personas jurídicas, de modo que ésta no es una categoría pensada necesariamente para proteger determinados procesos poco transparentes de asignación de recursos, sino que pretende servir de manera razonable a manifestaciones muy diferentes de sociabilidad humana.

verse en la dificultad de definir el contenido de los derechos de la naturaleza. En este caso, se aprecia la analogía con los seres humanos para definir a qué tiene derecho la naturaleza. De hecho, en el momento de definir el contenido del derecho, ya no se sabe si los derechos reconocidos en la Constitución se atribuyen a la naturaleza en su conjunto, a las especies o a los seres vivos individuales.

Así, se ha afirmado, por ejemplo, que «[l]os seres vivos tienen derecho a seguir sus propios procesos vitales», sin que quede claro que sucede en caso de conflicto entre procesos vitales mutuamente excluyentes⁵¹. También ha dicho algún autor que se trata de «reconocer y defender que las especies puedan desarrollar sus proyectos de vida y que persistan los ecosistemas, y que todo esto es un derecho en sí mismo»⁵². No queda claro, sin embargo, como una especie (ni tan siquiera la humana) podría tener un proyecto de vida o que sucede cuando un ecosistema deja de persistir sin intervención humana.

En definitiva, me parece que el lenguaje de los derechos es poco apropiado para afrontar este tipo de problemas. De este modo, más allá del artificio retórico, de indudable atractivo, acaba generándose una estructura vacua que, además, como se ha visto, es extremadamente vulnerable ante las prácticas parásitas destinadas a profundizar el bienestar —concebido en términos de disponibilidad de bienes y servicios— que la propia Constitución ecuatoriana propugna.

En cualquier caso, nos encontramos ante una propuesta —el reconocimiento de derechos a la naturaleza— que, a medida que se rastrea en los argumentos que (pretendidamente) la fundamentan nos aleja cada vez más de la deseada recepción de las culturas indígenas, para colocarnos en la dinámica interna de la tradición occidental moderna, tomando siempre como punto de partida su pulsión emancipadora y suponiendo que puede extenderse ilimitadamente en el tiempo. Los árboles (los derechos) nos privan de ver el bosque (el problema civilizatorio).

4. Deshaciendo el camino

Es cierto que la apelación a los derechos es difícilmente resistible. El lenguaje de los derechos está incrustado en el discurso político y jurídico hegemónico, aquél acuñado por la modernidad europea junto con la idea de seguridad

51. ACOSTA y MARTÍNEZ (2009) p. 21.

52. GUDYNAS (2009) p. 42 – 43.

jurídica —emancipación y racionalización—. Obviamente, en los lugares del mundo donde la situación es más difícil para la mayoría de la población, en aquellos lugares del mundo donde la racionalización —en este caso económica— abre heridas en la tierra y en las almas, el discurso de la emancipación —¡los derechos!— se agiganta. Por ello, es comprensible que los constituyentes ecuatorianos, imbuidos de optimismo y buenas intenciones, hicieran un uso masivo de los derechos en el texto constitucional y pretendieran abrir el camino para un cambio de paradigma jurídico-constitucional —el Estado constitucional de derechos— e incluso para un nuevo metabolismo social —el *sumak kawsay*, el buen vivir—.

Preocupados por el daño causado por la racionalización económica y jurídica a la tierra, preocupados por su integración subordinada en el proceso de acumulación del capital, preocupados, en definitiva, por el lugar donde viven y del que se alimentan, decidieron que la Constitución debía ofrecer también —¡especialmente!— una nueva respuesta a la cuestión ambiental, una respuesta que entroncara con el respeto y la integración de los pueblos indígenas respecto a la tierra donde viven, una respuesta no de los colonizadores, sino de los colonizados. Sin embargo, como sucede con el Estado constitucional de derechos y el *buen vivir*, al final, el atractivo del discurso emancipador de los derechos disolvió la posibilidad de un punto de vista alternativo, fundado en la experiencia indígena.

Pero volvamos al principio, ¿qué se pretendía con la consagración de los derechos de la naturaleza en la Constitución? Según Eduardo Gudynas, generar «responsabilidades en la política y gestión ambiental para asegurar la conservación de la naturaleza», asegurar la efectividad de las políticas ambientales y acompañar el uso de los recursos naturales con su capacidad de reproducción⁵³. Así, de acuerdo con Alberto Acosta, «[e]l establecimiento de un sistema legal en el cual los ecosistemas y las comunidades naturales tengan un derecho inalienable de existir situaría en el nivel más alto de valores y de importancia a la Naturaleza. Sin duda esto tendrá como efecto directo prevenir los daños que provocan muchas actividades humanas cuyo costo ambiental es demasiado grande, servirá también para aumentar la conciencia ambiental, el respeto a los otros y el sentido de pertenencia de una especie amenazada por su propia irresponsabilidad, la humana»⁵⁴.

53. GUDYNAS (2009) p. 45-46.

54. ACOSTA y MARTÍNEZ (2009) p. 21-22.

Sin embargo, en mi opinión, los objetivos planteados pueden lograrse a través de instituciones jurídicas menos espectaculares —siempre que la realidad social y económica esté suficientemente madura para ello y el derecho sea realmente efectivo—. En este sentido, la Sentencia de la Sala Penal de la Corte Provincial de Loja de 30 de marzo de 2011, que se ha aducido como el primer caso en que los derechos de la naturaleza son tutelados en sede jurisdiccional, demuestra, en la mayor parte de su razonamiento, que la utilización de la técnica de los derechos es superflua⁵⁵. En realidad, lo importante del caso, la utilización de la acción de protección, la inversión de la carga de la prueba y la anulación del acto administrativo por incumplimiento de los contenidos evacuados en un informe preceptivo y vinculante (licenciamiento ambiental) son independientes del reconocimiento de derechos a la naturaleza.

Para hacer esto, los derechos de la naturaleza no son necesarios. Un mandato a los poderes públicos que implicara facultades de control de constitucionalidad por parte del órgano competente para ello, o el reconocimiento de un derecho al medio ambiente (a los seres humanos) con efectos análogos, hubieran bastado. Sin embargo, dentro de la voluntad de innovar que presidió la Constituyente ecuatoriana, parecía necesario ir más allá, ofrecer al mundo un gesto más contundente: el reconocimiento de los derechos de la naturaleza. Ahora bien, la idea, a pesar de su atractivo aparente, aporta poco desde el punto de vista de la protección del bien jurídico y, por otra parte, se basa en un patrón, el de los derechos, que no está claro que sirva para afrontar el problema de fondo que la Constitución ecuatoriana ha pretendido resolver a través de la institución⁵⁶.

A pesar del fuerte atractivo social que ejerce el discurso de los derechos, no nos saca del bosque, sino más bien hace que nos internemos más profundamente en él, ya que nos priva de recibir adecuadamente las aportaciones de la cultura andina —o, para el caso de otras culturas no occidentales— en relación con el replanteamiento de nuestra forma de vida y nos promete un futuro sin sacrificio que enlaza con las utopías occidentales, cuando los hechos parecen dibujar otro escenario muy distinto.

De hecho, incluso nos priva de observar la profundidad de ciertas apreciaciones juiciosas que se han hecho desde Occidente, que nos hacen ver

55. RICHARD WHEELER; ELEANOR GEER con PAULO CARRIÓN (2011).

56. En este sentido, mucho antes del debate planteado por la Constituyente ecuatoriana, ROLSTON III (1993) p. 262.

la mala pareja que hacen unos recursos limitados y unos derechos voraces. Como no me siento en condiciones de ofrecer una aproximación adecuada de la perspectiva indígena en relación con el más-allá de los derechos, me referiré a las posibilidades alternativas que se han generado en tiempos recientes desde la misma civilización occidental. Con ello pretendo ofrecer una matriz que acoja las pretensiones de permitir realmente a la gente vivir bien —con los recursos disponibles— y de abrir el espacio político y jurídico a las aportaciones no occidentales.

IV. Hacia un cambio de paradigma. Reevaluando los derechos

1. Responsabilidad, derechos, justicia (un cambio intrasistémico)

Lo visto hasta ahora nos indica que la Constitución ecuatoriana de 2008 tiene un barniz de retórica indígena que cubre una estructura plenamente incardinada en las ideas de la modernidad occidental. La misma idea de los derechos de la naturaleza responde a este esquema, asociado a la satisfacción plena de las pretensiones de despliegue vital que plantea el individualismo occidental. Todo ello no sólo nos aleja de las culturas indígenas, sino que, en el fondo, aporta un nuevo aparato de legitimación para el expolio y la esquilmación de los recursos naturales, ya que justamente es la idea de derechos la que se asocia con este proceso de explotación.

Por ello, no se trata de añadir derechos que alimentan el ideal utópico de que todas las necesidades pueden ser satisfechas y todos los proyectos de vida desarrollados, sino que el camino es, según mi opinión, una reconsideración de la cultura de los derechos humanos, adaptándola a las circunstancias reales y, particularmente, a la capacidad de carga del planeta. Ello implica la sustitución de la fantasía jurídica —los derechos son innegociables, como si no dependieran de la existencia de recursos para ser satisfechos— por una adaptación a la vulnerabilidad y escasez de los recursos de nuestro ideal de vida y bienestar⁵⁷. Dada nuestra capacidad de transformación de la naturaleza, que

57. Efectivamente, la vulnerabilidad de la naturaleza nos pone ante un nuevo escenario. Ya no es posible apelar a la lógica moderna de la emancipación como una expansión progresiva de los derechos, sino que aparece en el horizonte un imperativo de responsabilidad acorde con la vulnerabilidad del contexto donde hemos desplegado irreflexivamente los derechos, como si no hubiera límite. Sobre la vulnerabilidad de la naturaleza y sus implicaciones éticas, JONAS (1995) p. 32-51.

amenaza formas de vida y destruye lo que ha costado milenios crear, aflora una responsabilidad de la especie humana que, a mi juicio, pone entre paréntesis la matriz cultural de los derechos, en la que se han basado las ideas jurídicas hegemónicas de la civilización occidental en los últimos siglos⁵⁸.

Como se ha apuntado desde la ecología profunda, se trata de fundar un humanismo comedido, en que el despliegue de la vida humana se haga respetando la vida no humana, satisfaciendo las propias necesidades con medida⁵⁹. Ello implica la sutura de la separación sociedad-naturaleza propia de la modernidad europea y la recuperación de la idea de interdependencia de todo, como ha propuesto Arne Naess, el padre de la ecología profunda, así como otros filósofos contemporáneos, como Raimon Panikkar⁶⁰. Esta idea de interdependencia debe tomar en consideración el poder de transformación/destrucción logrado por la humanidad en el curso del despliegue del proceso de acumulación capitalista. Así, deberíamos ir más allá del paradigma de los derechos, para construir una nueva matriz jurídica que, entre otras cosas, incorpore las responsabilidades humanas en relación con la naturaleza, más allá del disfrute de un medio ambiente adecuado para los propios seres humanos⁶¹.

Por ello, como apunta Hans Jonas, a las ideas de medida y respeto deben añadirse las de responsabilidad y cuidado, ya que, en sus palabras, «la rica

58. Subraya la relación entre el afloramiento de la responsabilidad y el potencial destructivo adquirido por los seres humanos ROLSTON III (1993) p. 263.

59. La ecología profunda es, efectivamente, una tradición propia del pensamiento occidental. Sus orígenes pueden remontarse a Aldo Leopold (1887-1948), quien entendió la comunidad de la vida como objeto de protección supremo de la ética (y por tanto del derecho). Esta comunidad de la vida la integrarían los suelos, el agua, las plantas, los animales y, en última instancia, la tierra en su conjunto. Sobre la filosofía de Leopold, BELSHAW (2005) p. 85 y ss. La ecología profunda va más allá, oponiéndose a las ideas de separación, superioridad y dominación sobre la naturaleza que determinan la relación de los seres humanos con ésta en la modernidad occidental. Esta corriente filosófica se basa en los *Ocho puntos* formulados por Arne Naess y George Sessions [25 de julio de 2012], disponible en [<http://home.ca.inter.net/~greenweb/DE-Platform.html>]. Es muy significativo que, en dichos *Ocho puntos*, la única referencia a los derechos es negativa: «Los humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza o diversidad [de las formas de vida] excepto para satisfacer necesidades vitales» (la traducción es mía).

60. PIGEM (2004) p. 51.

61. ROLSTON III (1993) p. 262.

vida de la Tierra producida en una larga labor creativa de la naturaleza y ahora encomendada a nosotros, exigiría nuestra protección» —incluso si pudiéramos desvincularnos de ella—⁶². Ello implica, por continuar con las palabras de Jonas, que «[e]n un punto de vista auténticamente humano la naturaleza mantiene su propia dignidad, la cual se opone al uso arbitrario de nuestro poder. Como productos surgidos de la naturaleza, debemos fidelidad al conjunto de sus creaciones con las que nos hallamos emparentados, entre las cuales la de nuestro propio ser es su más alta cumbre, que, bien entendida, tomará bajo su cuidado todo lo demás»⁶³.

Con ello, más que en la idea de los derechos de la naturaleza, que insiste en el paradigma de los derechos —de matriz utópica—, parece que debemos transitar hacia una idea de responsabilidades humanas —con la naturaleza, por supuesto; pero también en el marco de la propia comunidad humana, tanto con las generaciones futuras, como con los contemporáneos menos favorecidos—. Como dice Rolston III, «[t]he rights paradigm must be left behind in favor of a concept based on what is right: this is the planet that is right for life and it is right that life continue here»⁶⁴. A partir de aquí, se debe desarrollar la idea de «mayordomía sobre la naturaleza, invocando un sentido de responsabilidad para cuidar y proteger la creación»⁶⁵.

Es cierto que, en la medida en que se (re)integra al ser humano en el flujo general de la vida, se corre el riesgo del totalitarismo, es decir, la sumisión de la persona humana individual a un valor superior y global⁶⁶. Por ello, no es necesaria, ni siquiera deseable, la renuncia al bagaje de los derechos humanos. Se trata, más bien, de delimitarlos para bloquear el progreso de la depredación e integrarlos en un paradigma cultural que no se vea absorbido plenamente por ellos. Ello implica una reconfiguración profunda de sentido, en que los fundamentos de la cultura de los derechos son transformados radicalmente para integrarla en un paradigma nuevo, donde pierde su pretensión de absoluto.

En definitiva, los límites objetivos que pone el medio ambiente real a un

62. JONAS (1995) p. 227.

63. *Ibid.*

64. ROLSTON III (1993) p. 263.

65. GUDYNAS (2009) p. 43-44.

66. Así, por ejemplo, CROOK, PAKULSKI Y WATERS (1992) p. 14, que advierten de la posibilidad de que movimientos como la ecología profunda degeneren en un fundamentalismo religioso.

despliegue incontrolado de la vida humana invitan a reconsiderar la cultura de los derechos como espacio de autodeterminación. En este sentido, parece que la esfera de la privacidad, que suponía un ámbito de libertad absoluta para el individuo, debe reconstruirse como un ámbito de libertad responsable, en el marco del cual el individuo contribuye a la misión social de administración del medio ambiente, conforme a un deber general de cuidado y respeto, con el fin de conservarlo y entregarlo en condiciones de disfrutabilidad a las generaciones venideras, así como de preservar el flujo y la riqueza de la vida por su valor intrínseco.

Por ello, los individuos deberían comprometerse en la preservación de la naturaleza, de acuerdo con valores que trascienden la cultura de los derechos, que debería redefinirse en términos realistas —esto es, aceptando la vulnerabilidad y la escasez de los recursos naturales—, al mismo tiempo que se procede a su relativización —con la aceptación de valores intrínsecos más allá de la dignidad humana—⁶⁷. En este sentido, desarrollos recientes en el constitucionalismo indican la necesidad de revisar la concepción de la esfera privada del ciudadano como algo radicalmente separado de la consecución de metas colectivas, que se lograrían en el marco de la actuación de los poderes públicos, defensores exclusivos del interés general. Así, por ejemplo, el artículo 6 de la Constitución federal suiza de 1999 establece que toda persona «es responsable de ella misma y contribuye, según sus fuerzas, al logro de las finalidades del Estado y la sociedad»⁶⁸.

A partir de aquí, la apelación al respeto, la responsabilidad y el cuidado aparecen como el horizonte real para un cambio de la relación entre sociedad y naturaleza. Ante la pregunta de Wallerstein en el sentido de hasta dónde podemos llegar en el rechazo a la pulsión ilustrada de dominio y explotación, cabe responder que la respuesta se encuentra en una nueva cultura de los derechos

67. En un sentido mucho más modesto, pero coherente con esta idea, funciona el principio de cooperación, que se asocia con el compromiso de los particulares (ciudadanos y empresas) en el logro de los objetivos ambientales para responder adecuadamente a la complejidad de factores que determinan la posibilidad de cumplir con los estándares de calidad que determinan el medio ambiente como bien jurídico; en este sentido, RODRÍGUEZ (2003) p. 129-130.

68. Versión castellana a partir de los textos oficiales alemán y francés que figuran en la web de la Oficina Federal de Justicia [en línea], [19 de noviembre de 2009]. Disponible en: [<http://www.ofj.admin.ch>].

que, manteniendo el horizonte del bienestar humano, se canalice a través de un *ethos* de respeto y cuidado en relación con el entorno que lo hace posible⁶⁹.

En definitiva, los seres humanos deberían asumir una responsabilidad en relación con el medio ambiente, que se concretaría en el cuidado que deben dispensarle para hacer posible la realización del ideal de justicia ambiental en el vector temporal, así como la preservación del ciclo de la vida, por su valor intrínseco, en el futuro. De este modo, la nueva cultura de los derechos humanos debería orientarse hacia las ideas de cuidado y responsabilidad, que tienen en el horizonte la totalidad de lo viviente⁷⁰.

El cuidado se configuraría como «atención, respeto, ayuda», en palabras de Alejandro Llano, de modo que el ser humano dejaría de ser el individuo aislado de su entorno y arrogante —de acuerdo con el *ethos* burgués de la modernidad europea—. Se trataría de dejar de irrumpir agresivamente en el entorno, para pasar a cuidarlo y conservarlo⁷¹. En este contexto, y partiendo de la dignidad humana y de la supremacía de la vida humana individual como bien jurídico, puede recuperarse la noción de *Ehrfurcht vor dem Leben* de Albert Schweitzer, de modo que la cultura de los derechos humanos se redefine en un contexto de reintegración del ser humano en su entorno y en la asunción de responsabilidades en relación con él⁷².

Efectivamente, dada la situación de escasez y vulnerabilidad de los recursos naturales que alimentan el metabolismo social global, desde mi punto de vista, debe romperse con la confianza utópica en un progreso permanente que siempre permita la satisfacción de unos derechos contruidos a partir de una idea abstracta de individuo, para aceptar que los derechos en el futuro van a tener que ejercerse de forma limitada y, sobre todo, de acuerdo con el principio de responsabilidad, derivado de las posibilidades tecnológicas de que disponemos los seres humanos, que ponen en riesgo la pervivencia de la vida como la conocemos y, en particular, la posibilidad de las generaciones futuras de disponer de recursos para satisfacer sus necesidades⁷³.

69. WALLERSTEIN (2007) p. 118.

70. LLANO (1988) p. 119.

71. LLANO (1988) p. 181.

72. PIGEM (2004) p. 62.

73. Sobre la idea de la vulnerabilidad y la escasez de los recursos naturales, deben articularse las propuestas en la línea de generar una comunidad global auténticamente inclusiva, abandonando una confianza ciega en el progreso tecnológico y la competen-

En este sentido, aceptando que el núcleo del consenso social global debe fundamentarse en la tradición de los derechos humanos, creo que, asimismo, debe integrarse en él la idea de responsabilidad⁷⁴. Ello debe vincularse con la noción de justicia ambiental —que debe garantizar el acceso equitativo a los beneficios derivados del uso de los recursos naturales tanto a los miembros actuales de la comunidad global como a las generaciones futuras, así como un reparto igualmente equitativo de las cargas—, así como un cierto respeto por la vida, con el objetivo de desprender de los derechos las pulsiones predatoras fundadas en el individualismo posesivo y la religión del progreso, que debería sustituirse por una pragmática adaptación al medio⁷⁵. En este contexto, la idea

cia en los mercados como medios para llegar a ello. JARIA (2012) p. 18-29. Por otra parte, sobre la idea del derecho como filtro social del desarrollo tecnológico y control social de los riesgos que supone, CALLIESS (2001) p. 65.

74. En relación con la (posible) emergencia de un constitucionalismo de las responsabilidades, deben mencionarse algunos textos recientes, como la Constitución polaca de 1997, la ya mencionada Carta Magna suiza de 1999, o la Carta francesa del medio ambiente de 2005. La idea de responsabilidad se vincula con la idea de cuidado (*care*), aportada por el ecofeminismo, de acuerdo con un *ethos* consciente del impacto de nuestras acciones en el entorno y en los demás, que no solo delimita la libertad, la gran conquista de la modernidad europea, sino que implica un estatus comprometido de los miembros de la comunidad global. En relación con la noción de cuidado en el ecofeminismo, véase HELD (2006) p. 211.

75. La idea de justicia ambiental fue desarrollada, en primer lugar, en Estados Unidos. Dicha noción emergió en los años ochenta, vinculada al movimiento de los derechos civiles y a las demandas en relación con la discriminación racial. El movimiento de la justicia ambiental recibió un impulso muy importante con el manifiesto *Principles of Environmental Justice*, redactado en el marco de la First National People of Colour Environmental Leadership Summit, que tuvo lugar en octubre de 1991; por ejemplo, BOSSELMANN (1999) p. 30. Desde entonces la idea de una distribución injusta de los daños ambientales —y, es cierto, la necesidad de la participación pública en los procesos de toma de decisiones que diseñan las políticas y las regulaciones ambientales— ha sido dominante en el debate sobre la justicia ambiental en Estados Unidos. En este sentido, la definición dada por la Agencia de Protección del Medio Ambiente (EPA) es la siguiente: «Environmental Justice is the fair treatment and meaningful involvement of all people regardless of race, color, national origin, or income with respect to the development, implementation, and enforcement of environmental laws, regulations, and policies. EPA has this goal for all communities and persons across this Nation. It will be achieved when everyone enjoys the same degree of protection from

de responsabilidad se vincula con la calidad de vida para ofrecer un marco de inclusión a los miembros de la comunidad global⁷⁶. De este modo, el paradigma de los derechos que ha presidido el desarrollo de la tradición constitucional desde sus orígenes, debe ser reconducido a una idea de estatus que unifique las nociones de derechos, responsabilidades y bienestar, tomando en cuenta a las generaciones futuras, la comunidad global y otras formas de vida⁷⁷.

Materialmente, ello debe desplegarse a través del uso del principio de precaución que debe garantizar la responsabilidad en las decisiones políticas de los diferentes actores del sistema y la protección de los más vulnerables ante los riesgos, garantizando, en última instancia, el estatus de los miembros de la comunidad⁷⁸. Por otra parte, debe asegurarse que el grado de responsabilidad se corresponda con el grado de poder, de modo que, contrariamente a lo que ahora sucede, los derechos no sirvan para proteger a los más poderosos ante los débiles, sino para garantizar la posición social de los más vulnerables⁷⁹. En este sentido, el centro de gravedad del sistema, donde se define el estatus de los miembros de la comunidad debe desplazarse de la idea-fuerza de los derechos a la idea-fuerza de la responsabilidad. En definitiva, en palabras de Rolston III, «[t]o develop an ethical theory, humanity must combine argument and reflection, exploring an alternative worldview that is not so much rights-based as responsibility-based, one that is biocentric and not simply anthropocentric»⁸⁰.

Ahora bien, en última instancia, la apelación a la responsabilidad y la delimitación de los derechos supone un fundamento cultural profundo que va más allá del ser humano, que deja de ser un absoluto, para resituarse en un marco holístico que lo supera y en el que se integra. Éste es el punto central donde la

environmental and health hazards and equal access to the decision-making process to have a healthy environment in which to live, learn, and work», [en línea], [el 1 de noviembre de 2011]. Disponible en [<http://www.epa.gov/environmentaljustice/>]. Buenos ejemplos de esta perspectiva centrada en los daños son COLE y FOSTER (2001) p. 66 o CUTTER (1995) p. 112. Un punto de vista es más comprensivo en JARIA (2012).

76. En relación con la idea de calidad de vida en este context. JARIA (2011) p 332.

77. KYSAR (2012) p. 88.

78. Sobre el principio de precaución, entre muchos otros, BENIDICKSON (1997) p. 18; CECCHETTI (2000) p. 169; DE SADELEER (2000) p. 9-38 y ERBGUTH (1987) p. 92.

79. JARIA (2011) p. 297.

80. ROLSTON III (1993) p. 252.

cultura hegemónica hace crisis a la hora de marcar un camino de salida y donde la herencia cultural indígena puede tener un interés muy relevante, aunque, por supuesto, ello nos sitúa en un escenario difícil que obliga a replantear ideas profundamente enraizadas en la práctica social y la construcción del conocimiento.

2. Hacia un diálogo intercultural: la sacralidad de la vida en la cultura andina y una nueva idea de dignidad humana

Vistas las reflexiones anteriores, que se formulan en un ámbito intrasistémico—esto es, en el marco de la cultura hegemónica de matriz occidental—, me parece que las culturas no hegemónicas y, particularmente, la cultura andina pueden ofrecer una vía de profundización en este proceso de sutura del corte entre sociedad y naturaleza, precisamente en el replanteamiento radical que la situación parece reclamar. Por otra parte, ello podría redundar en una superación de la colonialidad, esto es, de la marginación/subordinación de todo el bagaje cultural humano que no pertenece a la civilización predominante. En concreto, me parece que la herencia cultural andina puede tener una gran relevancia en el marco de la reconstrucción radical de la cultura de los derechos y la redefinición profunda de la idea de dignidad humana a la que me refería en el apartado anterior. Esto me lleva al último elemento de reflexión que pretendo poner sobre la mesa en este trabajo, a saber, la cuestión de lo sagrado.

Algunos de los comentaristas de la Constitución ecuatoriana de 2008 han notado la importancia del reconocimiento de la interdependencia entre los seres humanos y su entorno natural, como, por ejemplo, Ramiro Ávila Santamaría. Aunque, como ya he dicho anteriormente, sin extraer el consiguiente juicio crítico en relación con los derechos de la naturaleza reconocidos en ella⁸¹. Efectivamente, esta idea holística constituye no una justificación, sino un contraargumento en relación con los derechos de la naturaleza. De hecho, Ávila Santamaría basa su argumentación en la filosofía andina de Estermann, pero, como he pretendido mostrar, la manera andina de ser en el mundo es algo más bien poco compatible con la cultura de los derechos en su configuración presente.

En cualquier caso, no es que los que impulsaron el reconocimiento de los derechos de la naturaleza o la han saludado no sean conscientes de la necesidad de superar el modelo parásito que ha enmarcado el modo de inserción de

81. ÁVILA (2011 a) p. 127.

los seres humanos en el mundo en el marco del proceso de acumulación capitalista. Es más, hay un reconocimiento de los valores intrínsecos que la naturaleza presenta ante la acción depredadora del ser humano, a partir de los que se puede reconstruir esa inserción, en un escenario de respeto y responsabilidad⁸². Lo incorrecto, a mi juicio, sería haber malentendido las consecuencias de ello y haber seguido por la senda de los derechos.

Aquí es donde la aportación de los pueblos indígenas puede ser realmente iluminadora, ya que, ante lo abstracto de los derechos, se plantea lo concreto de la vida. Ahora bien, ello implica una imbricación del ser humano en su entorno que relativiza los derechos y que, en cambio, introduce una idea de lo sagrado —respeto, cuidado— que, efectivamente, es difícilmente compatible con el carácter secular de la cultura de los derechos y, particularmente, de la visión socialista que inspira mayormente los movimientos emancipadores en América Latina.

Por ello, retornando a la visión andina, quizá debería partirse de que «la Pacha Mama vive; es un ser vivo orgánico que ‘tiene sed’ (por eso la *t’inka*), que se ‘enoja’, que es ‘intocable’, que ‘está muerto o estéril’, que ‘da recíprocamente’», pero, sobre todo, de que el dualismo occidental, que distingue «entre lo vivo y no vivo, lo orgánico e inorgánico, lo animado e inanimado, lo humano y no humano no es una concepción transculturable al ámbito andino», de modo que cabe descartar la idea de los derechos de la naturaleza para incorporar ese respeto por la Pacha Mama, que podría generar una matriz de sentido alternativa con la que empezar a superar el callejón sin salida en que el discurso irreflexivo del no-hay-límite, tan propio de la cultura de los derechos, nos ha colocado⁸³.

En este contexto, de acuerdo con Estermann, «[l]a dignidad específica del sujeto humano colectivo radica en su lugar trascendental y su ‘función’ relacional como *chakana* dentro del todo (*holon*) del universo, y no en un aspecto logo-mórfico (razón) o teo-mórfico (imagen de Dios)»⁸⁴. Efectivamente, la

82. GUDYNAS (2009) p. 42.

83. ESTERMANN (1998) p. 176-177. El mismo autor destaca la idea de cuidado asociada a la acción humana en este marco de organización de la experiencia. Así, según ESTERMANN (1998) p. 177, «[e]l hombre es ante todo ‘agri-cultor’ y no ‘productor’, es decir: cuidante (*arariwa*) de la tierra, ‘socio’ natural de la *Pacha Mama*, co-creador integral en la ‘casa’ (*oikos*) común de todos los entes».

84. ESTERMANN (1998) p. 206.

dignidad de la persona se reintegra de este modo en el conjunto complejo en el que aflora la vida humana, sin que ello signifique sometimiento ni instrumentalización. La dignidad de la persona es, con ello, el fundamento de la protección del medio ambiente, en la medida en que la vida humana se desarrolla en un contexto que es imprescindible para su propio despliegue. Con ello, la propia idea de dignidad humana se sitúa en la base de la idea de cuidado y responsabilidad en relación con el entorno, promoviendo una transformación del ideal de justicia del Estado social y democrático de derecho, en el marco de la conciencia de la limitación de los recursos y del vínculo entre la propia vida humana y su entorno físico⁸⁵.

Todo ello implica la superación del antropocentrismo, la redefinición del estatus de los seres humanos, una relectura de los derechos y el contenido de la dignidad humana en el marco de un proceso que, seguramente, pone en duda la secularización y la negación de lo sagrado que constituye el núcleo del *ethos* burgués que funda la cultura hegemónica del capitalismo y la tecnociencia. El ser humano debe resituarse en el contexto holístico de una naturaleza integradora, donde ya no es la medida de todas las cosas, sino, de acuerdo con una concepción andina que podría ser muy inspiradora «como *chakana* importante, [que] tiene una ‘función’ cósmica de conservación y perpetuación mediante la ‘presentación’ ritual y ceremonial»⁸⁶.

Justamente lo sagrado es lo que se pierde en la senda de los derechos —una inserción del ser humano en el todo de la vida, digno de veneración y respeto—, que se muestran como instrumentos inadecuados para un cambio de paradigma como el que se requiere ante la profunda crisis civilizatoria que plantea el carácter vulnerable y limitado de los recursos ante la arrogancia del proceso de transformación que han supuesto el capitalismo, la tecnociencia y el Estado como modo de organización social. Es precisamente la falta de comprensión del elemento sagrado que aporta el mundo indígena lo que condena a una repetición de lo mismo a buena parte de los procesos emancipadores iniciados en América Latina en los últimos años, inspirados en una visión occidental que no permite romper la prisión de marginación y subordinación a la que los pueblos de la periferia del sistema económico mundial están sometidos, ni superar el modelo extractivista y depredador hegemónico⁸⁷.

85. LLANO (1988) p. 190.

86. ESTERMANN (1998) p. 230-231.

87. Sobre la relevancia de lo sagrado como elemento fundamental para la compren-

V. A modo de conclusión

Después de lo dicho hasta aquí, me parece que queda clara la inserción de la cultura de los derechos en el marco del patrón hegemónico global, lo que, desde mi punto de vista, la hace poco adecuada para el cambio de paradigma que se antoja necesario ante la crisis global que vive la modernidad occidental como modelo cultural predominante, justamente por los límites impuestos a su proyecto utópico por la propia naturaleza. Efectivamente, la crisis ambiental, que pone de manifiesto el carácter limitado y vulnerable de los recursos, pone en tela de juicio las asunciones fundamentales de la civilización hegemónica que sostienen su interpretación de la experiencia —la tecnociencia—, el metabolismo social que propugna —el proceso de acumulación capitalista—, así como, en última instancia, su propio sistema institucional —el Estado-nación, concebido como comunidad de sujetos libres e iguales, titulares de derechos fundamentales—.

En este sentido, apelar de nuevo a una reformulación de la cultura de los derechos para enfocar la crisis en la que nos hallamos me parece inadecuado. La atribución de derechos a la naturaleza es una repetición de actitudes e interpretaciones en el marco del paradigma predominante, que hace inviable su superación y que, por otra parte, no constituye, en absoluto, una toma en consideración respetuosa y seria de las culturas marginales del sistema-mundo capitalista, particularmente, por lo que nos afecta en este punto, de las culturas andinas.

Por todo ello, me parece que hay que ir en la dirección de reparar la sutura que existe entre seres humanos y naturaleza, que se halla en el fondo de los presupuestos de la cultura hegemónica, lo que implica una superación de la cultura de los derechos, en el marco de una concepción holística que ha de redefinir el propio rol del ser humano en ciclo de la vida y el cosmos. Por supuesto, ello no es fácil, ya que, de una parte, implica renunciar a determinadas asunciones bien consolidadas en nuestro imaginario social, incluso en los movimientos contrahegemónicos, así como incorporar ideas y sensibilidades largo tiempo marginadas, como la propia idea de lo sagrado. Me parece, a pesar de todo, que el camino para afrontar la situación de quiebra del modelo civilizatorio en que nos hallamos, así como combatir sus manifestaciones más

sión adecuada de la espiritualidad indígena en relación con el cosmos, TIUL (2006) p. 569.

tóxicas, como la colonialidad o el extractivismo, es justamente éste, y no una retórica emancipadora empotrada en el marco cultural que se halla en el origen del escenario que se pretende superar.

Referencias

- ACOSTA, Alberto. *Bitácora Constituyente*. Primera Edición. Quito: Abya-Yala, 2008. El buen vivir para la construcción de alternativas. p. 207-218.
- ACOSTA, Alberto y MARTÍNEZ, Esperanza. *Derechos de la naturaleza: El futuro es ahora*. Segunda Edición. Quito: Abya-Yala, 2009. Los grandes cambios requieren esfuerzos audaces. A manera de prólogo. p. 15-23.
- APARICIO, Miguel. *Introducción al sistema político y constitucional español*. Quinta edición, Barcelona: Ariel, 1991. (Tomo IV). 223 p.
- APARICIO, Marco. *Nuevo constitucionalismo, derechos y medio ambiente en las constituciones de Ecuador y Bolivia*. En *Revista General de Derecho Público Comparado*. Universidad Rey Juan Carlos. Nº 9, Año 2011. Madrid: Universidad Rey Juan Carlos, 2011. p. 1-24.
- ÁVILA, Ramiro. *El neoconstitucionalismo transformador. El Estado y el derecho en la Constitución de 2008*. Quito: Abya-Yala, 2011. 308 p.
- ÁVILA, Ramiro (Ed.). *Los derechos y sus garantías. Ensayos críticos*. Primera Edición. Quito: Corte Constitucional, 2011. La clasificación de los derechos. p. 92-104.
- ÁVILA, Ramiro (Ed.). *Los derechos y sus garantías. Ensayos críticos*. Primera Edición. Quito: Corte Constitucional, 2011. Los derechos de la naturaleza: fundamentos. p. 105-144.
- ÁVILA, Ramiro (Ed.). *Los derechos y sus garantías. Ensayos críticos*. Primera Edición. Quito: Corte Constitucional, 2011. La garantía jurisdiccional: la exigibilidad de los derechos del buen vivir. p. 175-208.
- BACON, Francis. *Novum Organum*, Barcelona: Laia, 1987. 132 p.
- BAUCO, Luigi y MILLOCCA, Francesco. *Diccionario de El péndulo de Foucault*. Segunda edición. Madrid: Palas Atenea, 1990. 304 p.
- BELSHAW, Christopher. *Filosofía del medio ambiente*. Primera Edición. Madrid: Tecnos, 2005. 453 p.
- BENDA, Ernst. *El Estado social de Derecho*. En VVAA, *Manual de Derecho Constitucional*. Madrid: Marcial Pons, 2001. p. 487-559.
- BENIDICKSON, Jamie. *Environmental Law*. Ottawa: Irwin Law, 1997. 414 p.

- BERMAN, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Cuarta edición. Madrid: Siglo XXI, 1991. 386 p.
- BOSELMANN, Karl. *Justice and the Environment: Building Blocks for a Theory on Ecological Justice*. Boston: Kluwer, 1999. p. 30-57.
- BUCK-MORSS, Susan. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México D.F.: Siglo XXI, 1981. 383 p.
- CALLIESS, Christian. *Rechtstaat und Umweltstaat*. Tubinga: Mohr Siebeck, 2001. 685 p.
- CARBONELL, Miguel. *Neoconstitucionalismo*. Segunda Edición. Madrid: Trotta. 2003. 286 p.
- CASCAJO, José. *La configuración del Estado Social en la Constitución Española*. En CÁMARA, Gregorio y CANO, Juan (Ed.). *Estudios sobre el Estado Social. Estado Social y Comunidad Autónoma de Andalucía*. Madrid: Tecnos. 1993. p. 41-46.
- CECCHETTI, Marcello. *Principi costituzionali per la tutela dell'ambiente*. Milán: Giuffrè. 2000. 607 p.
- COLE, Luke y FOSTER, Sheila. *From the Ground Up. Environmental Racism and the Rise of Environmental Justice Movement*. Nueva York: New York University Press, 2001. 244 p.
- CONTI, Sergio. *Geografia economica. Teorie e metodi*. Turín: UTET, 1996. 518 p.
- CROOK, Stephen, PAKULSKI Jan, y WATERS, Malcolm. *Postmodernization. Change in Advanced Society*. Londres: Sage, 1992. 272 p.
- CUTTER, Susan. *Race, class and environmental justice*. En *Progress in Human Geography*. N° 19-1, Marzo 1995. Londres: Sage Journals. p. 111-122.
- CHÁVEZ, Gonzalo. *Fetichismo constitucional*. En VVAA, *Miradas. Nuevo Texto Constitucional*. La Paz: Instituto para la Democracia y la Asistencia Electoral / Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia / Universidad Mayor de San Andrés, 2010. p. 199-209.
- CHEVALLIER, Jacques. *Vers un droit post-moderne? Les transformations de la régulation juridique*. En *Revue de Droit Public*, N° 3, 1998. París: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1998. p. 659-690.
- DE SADELEER, Nicolas. *Reflexiones sobre el estatuto jurídico del principio de precaución*. En *Revista de Derecho Ambiental*. N° 25, 2000. Murcia: Ambiental S.A., 2000. p. 9-38.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Refundación del Estado en América La-*

- tina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad. Programa Democracia y Transformación Global, 2010. 128 p.
- DESCARTES, René. *Discurso del método Meditaciones metafísicas*. Primera Edición. Madrid: Espasa Calpe, 1990. 192 p.
- ECHEVERRÍA, Julio. *Complejización del campo político en la construcción democrática en el Ecuador*. En BURBANO, Felipe (coord.). *Transiciones y rupturas. El Ecuador en la segunda mitad del siglo XX*. Quito: Ministerio de Cultura. 2010. p. 75-113.
- ERBGUTH, Wilfried. *Rechtssystematische Grundfragen des Umweltrechts*. Berlín: Duncker & Humblot, 1987. 473 p.
- ESCRIBANO, Pedro. *La ordenación del territorio y el medio ambiente en la Constitución*. En VVAA. *Estudios sobre la Constitución Española. Homenaje al profesor Eduardo García de Enterría*. Madrid: Civitas, 1991. p. 3705-3750.
- ESTERMANN, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Edición Ilustrada. Quito: Abya-Yala. 1998. 359 p.
- FERRATER, José. *Diccionario de Filosofía*. Segunda edición. Barcelona: Ariel, 2009. 1987 p.
- GALEANO, Eduardo. *La naturaleza no es muda*. En ACOSTA, Alberto y MARTÍNEZ, Esperanza. *Derechos de la naturaleza: El futuro es ahora*. Quito: Abya-Yala, 2009. p. 25-29.
- GARCÍA, Miguel y MAESTRO, Gonzalo. *Regulación constitucional y posibilidad del Estado social*. En *Revista Vasca de Administración Pública*. Herri-Arduralaritzazko Euskal Aldizkaria. Nº 22, septiembre-diciembre, 1988. Bilbao: IVAP, 1988. p. 87-115.
- GARRORENA, Ángel. *El Estado español como Estado social y democrático de Derecho*. Madrid: Tecnos. 1984. 254 p.
- GIDDENS, Anthony. *El capitalismo y la moderna teoría social*. Quinta Edición. Barcelona: Labor. 1994. 402 p.
- GÓMEZ, Felipe. *Los pueblos indígenas como sujetos del derecho al desarrollo*. En BERRAONDO, Mikel (coord.). *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto. 2006. p. 451-468.
- GORZ, André. *Ecología y libertad*. En *Crítica de la razón productivista*. Madrid: Libros de la Catarata, 2008. p. 73-83.
- GOSÁLVEZ, Gonzalo. *Estructura y organización económica del Estado Análisis y crítica en la nCPE*. En VVAA. *Miradas. Nuevo Texto Constitucional*.

- La Paz: Instituto para la Democracia y la Asistencia Electoral / Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia / Universidad Mayor de San Andrés. 2010, p. 179-198.
- GRIJALVA, Andrés. *Régimen constitucional de biodiversidad, patrimonio natural y ecosistemas frágiles; y, recursos naturales renovables*. En VVAA. *Desafíos del Derecho ambiental ecuatoriano frente a la Constitución vigente*. Quito: Centro Ecuatoriano de Derecho Ambiental. 2010. p. 16-34.
- GUDYNAS, Eduardo. *Derechos de la naturaleza y políticas ambientales*. En ACOSTA, Alberto y MARTÍNEZ, Esperanza. *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*. Quito: Abya-Yala. 2009. p. 39-49.
- HEIDEGGER, Martin. *La época de la imagen del mundo*. En *Caminos del bosque*. Edición Reimpresa. Madrid: Alianza. 1998. p. 63-90.
- HELD, Virginia. *The Ethics of Care: Personal, Political, Global*. Oxford: University of Oxford Press. 2006. 211 p.
- JARIA, Jordi. *La cuestión ambiental y la transformación de lo público*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2011. (volumen VII). 332 p.
- BARAHONA, Rocío. *Calidad de vida*. En *Diccionario de derechos humanos* [en línea], [25 de septiembre de 2012]. Disponible en: [http://diccionario.pradpi.org/inicio/index.php/terminos_pub/view/80].
- JARIA, Jordi. *Environmental Justice, Social Change and Pluralism*. En IUCN Academy of Environmental Law e-Journal, N° 1, 2012. p. 18-29.
- JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Edición Ilustrada. Barcelona: Herder, 1995. 398 p.
- KYSAR, Douglas. *Global Environmental Constitutionalism: Getting There from Here*. En *Transnational Environmental Law*. Cambridge University. Volume 1, Issue 1, March 2012. U.K.: Cambridge University Press, 2012. p. 83-94.
- LLANO, Alejandro. *La nueva sensibilidad*. Segunda Edición. Madrid: Espasa. 1988. 244 p.
- MARTÍNEZ, Joan. *Conflictos ecológicos y justicia ambiental*. En *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*. FUHEM. N° 103, 2008. Madrid: FUHEM, 2008. p. 11-27.
- MARTÍNEZ, Asier. *Los pueblos indígenas ante la construcción de los procesos multiculturales. Inserciones en los bosques de la biodiversidad*. En BERRAONDO, Mikel (coord.). *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006. p. 85-109.
- MELO, Mario. *Los derechos de la naturaleza en la nueva Constitución ecua-*

- toriana*. En ACOSTA, Alberto y MARTÍNEZ, Esperanza (Ed.). *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*. Quito: Abya-Yala, 2009. p. 51-61.
- MORENO, Isidoro. *Quiebra de los modelos de modernidad, globalización e identidades colectivas*. En ALCINA, José y CALÉS, Marisa. *Hacia una ideología para el siglo XX. Ante la crisis civilizatoria de nuestro tiempo*. Tres Cantos: Akal, 2000. p. 102-131.
- MUMFORD, Lewis. *The Pentagon of Power*. Primera Edición. EE.UU: HBJ, 1974. 496 p.
- MURSWIEK, Dietrich. *Umweltschutz als Staatszweck*. Primera Edición. Bonn: Economica Verlag, 1995. 88 p.
- PIETSCH, Max. *La revolución industrial*. Primera Edición. Barcelona: Herder, 1965. (Tomo I). 150 p.
- PIGEM, Jordi. *L'estructura trinitària de la realitat i la intuïció cosmoteàndrica*. En BOADA, Ignasi (ed.). *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*. Barcelona: CETC, 2004. p. 47-66.
- QUINTERO, Rafael. *Las innovaciones conceptuales de la Constitución de 2008 y el Sumak Kawsay*. En ACOSTA, Alberto y MARTÍNEZ, Esperanza (Ed.). *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala, 2009. p. 75-92.
- RODRÍGUEZ, Mariola. *Régimen de comunicación e intervención ambiental. Entre la simplificación administrativa y la autorregulación*. Barcelona: Atelier, 2003. 274 p.
- ROLSTON III, Holmes. *Rights and Responsibilities on the Home Planet*. En *The Yale Journal of International Law*. Nº 18, 1993. New Haven: YJIL, 1993. p. 251-279.
- SERRANO, José. *Ecología y derecho: principios de Derecho Ambiental y Ecología jurídica*. Primera Edición. Granada: Comares, 1992. 168 p.
- TAYLOR, Peter y FLINT, Colin. *Geografía política. Economía-mundo, estado-nación y localidad*. Segunda edición. Madrid: Trama, 2002. 450 p.
- TIUL, Kajkok Ba. *Los pueblos indígenas: derecho a la educación y la cultura*. En BERRAONDO, Mikel (coord.). *Pueblos indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006. p. 569-582.
- TOMÁS, Francisco. *Manual de Historia del Derecho español*. Cuarta edición. Madrid: Tecnos, 1983. 314 p.
- TOURAINÉ, Alain. *Critique de la modernité*. Primera Edición. París: Fayard, 1992. 459 p.
- VAUGHAN, Frederick. *Ecology and the Concept of Nature*. En DWIVEDI,

- Onkar. Protecting the Environment. Issues and Choices.* Canadian Perspectives. Toronto: Coop Clark, 1974. p. 9-20.
- VERDESOTO, Luis y ARDAYA, Gloria. *La estatalidad y la democratización del Estado en Ecuador.* En BURBANO, Felipe (coord.). *Transiciones y rupturas. El Ecuador en la segunda mitad del siglo XX.* Quito: FLACSO Ecuador, 2010. p. 115-158.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Geopolítica y geocultura. Ensayos sobre el moderno sistema mundial.* Segunda Edición. Barcelona: Kairós, 2007. 336 p.
- WEBER, Max. *Wissenschaft als Beruf (1919)* [en línea], [28 de Junio de 2012], Disponible en: [<http://www.wsp-kultur.uni-bremen.de/summerschool/download%20ss%202006/Max%20Weber%20-%20Wissenschaft%20als%20Beruf.pdf>].
- WEBER-FAS, Rudolf. *Der Verfassungsstaat des Grundgesetzes.* Primera Edición. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2002. 262 p.
- WEISZ, Helga. *Combining Social Metabolism and Input-Output Analysis to Account for Ecologically Unequal Trade.* En HORNBORG, Alf, MCNEILL, J. R. y MARTÍNEZ-ALIER, Joan (Ed.), *Rethinking Environmental History: World-System History and Global Environmental Change.* Lanham: Rowman AltaMira, 2007. p. 289-306.
- WRAY, Norman. *Los retos del régimen de desarrollo. El buen vivir en la Constitución.* En ACOSTA, Alberto y MARTÍNEZ, Esperanza (Ed.). *El buen vivir. Una vía para el desarrollo.* Quito: Abya-Yala, 2009. p. 51-62.
- ZIBECHI, Raúl. Ecuador. *El Estado fuerte y la criminalización a los movimientos* [en línea], [28 de junio de 2012]. Disponible en: [<http://www.accionecologica.org/criminalizados/articulos/1474-ecuador-el-estado-fuerte-y-la-criminalizacion-a-los-movimientos>].