

I BIENAL LATINOAMERICANA DIDH

Los derechos humanos y los derechos de la naturaleza en el neoconstitucionalismo andino: Hacia un necesario y urgente cambio de paradigma

*Human rights and nature rights in Andean Neoconstitutionalism:
An urgent shift of paradigm*

Ramiro Ávila Santamaría

Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador

RESUMEN La naturaleza está tan estrechamente vinculada al ser humano, que sin ella no podríamos sobrevivir. A pesar de esos vínculos, debido a la forma en que la hemos considerado (como propiedad, recurso natural, bien apropiable y disponible), estamos atravesando una sexta extinción causada por los humanos. Los derechos humanos no han sido ni pueden ser una herramienta suficiente para afrontar tamaña destrucción que la especie humana ha provocado. Hacen faltan nuevos paradigmas, diferentes ideas, otro derecho. En ciertas instituciones novedosas del *neoconstitucionalismo andino*, en particular los derechos de la naturaleza, hay una posibilidad de salida a la crisis ambiental y climática, si se lo toman en serio.

PALABRAS CLAVE Derechos de la naturaleza, derechos humanos, crisis climática, neoconstitucionalismo andino.

ABSTRACT Nature is so closely linked to human beings that without her we could not survive. However, despite these close links, due to the way we have considered her (as an object, natural resource, good to be appropriated and available), we are going through a sixth extinction caused by humans. Human rights have not been and cannot be a sufficient tool to confront such devastation that we, as specie, has caused. New paradigms, different ideas, and another Law are needed. In certain new institutions of Andean Neoconstitutionalism, in particular nature rights, there is a hope, if we take them seriously.

KEYWORDS Rights of nature, human rights, climate crisis, Andean Neoconstitutionalism.

Introducción

Desde el año 2008, cuando en Ecuador se reconocieron los derechos de la naturaleza, no he dejado de pensar y cuestionarme sobre las implicaciones de esta innovación en el derecho en general y en los derechos humanos en particular. No tengo respuestas definitivas, solo preguntas, inquietudes e intuiciones. De lo que estoy seguro es que los derechos de la naturaleza ofrecen respuestas radicales para problemas profundos que están atravesando la humanidad, tanto en relación con los seres humanos (violencia, pobreza, exclusión) como entre los humanos, otras especies y la Tierra (crisis ecológica).

En este ensayo, quisiera explorar la relación entre la naturaleza, el humano y el derecho, con cierto énfasis en los derechos humanos. Comenzaré contando mi experiencia personal frente a los derechos de la naturaleza, hasta llegar a lo que ahora podría denominarse *neoconstitucionalismo andino*. En segundo lugar, para entender algunas afirmaciones que sin contexto pueden parecer una locura, conviene comenzar afirmando algo que las ciencias naturales y la historia del universo tienen claro y comprobado: tenemos un origen común con las estrellas y con el resto de especies que habitan en la Tierra. En la tercera parte hago un intento de explicar la separación radical del ser humano con la naturaleza. ¿De dónde viene esta creencia de que el ser humano no es animal y que la cultura está fatalmente separada de la naturaleza? Algunas explicaciones dentro de la lógica de lo que se conoce como «modernidad hegemónica». En una cuarta parte, hago una aproximación crítica al discurso de los derechos humanos. Sostengo que el discurso puede ser contraproducente y funcional a la separación del ser humano con la naturaleza, que favorece al actual sistema de explotación de la naturaleza. En un quinto acápite hago una breve descripción de la crisis ecológica, que nos permite reflexionar sobre que es necesario cambiar de paradigma, de aquél que nos ha llevado a esta catástrofe. Por último, en una apretada síntesis,¹ afirmo que el mejor antídoto para todas las crisis, desde el derecho, se llama *derechos de la naturaleza*, y me permito ejemplificar algunas de sus consecuencias para el derecho y para los derechos humanos.

Del negacionismo al neoconstitucionalismo andino

Todavía recuerdo la noche en que me enteré de que en Montecristi se estaba discutiendo sobre los derechos de la naturaleza. Mi cabeza fue a mi archivo mental. Al momento, venía de enseñar teoría de los derechos humanos y había tenido cierta experiencia en activismo en derechos humanos desde el año 1993. Con mis teorías y vivencias, recuerdo haberme detenido un rato y pensar: ¿qué dirían Nino, Jellinek, Kelsen, Alexy, Ferrajoli, Bobbio, Hohfeld, Peces Barba y Dworkin? ¿Qué pensarían

1. Para una explicación detallada, véase Ávila Santamaría (2018).

mis profesores de derecho constitucional y derechos humanos? ¿Las teorías del derecho, derecho subjetivo, derecho público subjetivo, derecho fundamental, derecho colectivo, derecho difuso, interés público, justificarían a la naturaleza como titular de derechos? ¿Y el fundamento? ¿Dónde encontrar la justificación? ¿En el positivismo, el iusnaturalismo, el realismo jurídico...? Luego, de cuerpo entero, se presentaba —como diría algún importante jurista ecuatoriano— el sacrosanto Código Civil y el derecho de los bienes. Precisamente ahí estaba la respuesta: la naturaleza es un objeto que puede ser apropiable, usable, usufructuable y disponible. Enseguida, como la mayoría de juristas, dije que no había fundamento. Quizá dije algo más cercano a lo que solemos decir los juristas, del tipo «absurdo», «ridículo», «novelería». Lo cierto es que la teoría que tenía al momento no me daba para entender lo que estaban discutiendo en la Asamblea Constituyente de Montecristi. Como en el derecho miramos mucho al pasado y rendimos culto a los autores canónicos, y yo no encontraba respaldo alguno para tremenda innovación, simplemente era un negacionista.

Tengo que confesar que leía y releía el texto, el famoso artículo 71 de la Constitución, que reconoció los derechos a la naturaleza, y no entendía lo que era «ciclos vitales», «procesos evolutivos» o «patrimonio genético», por qué prohibir los transgénicos. Luego, meter la dichosa palabra «Pachamama» y el *sumak kawsay*, incluso en el preámbulo y luego en el texto, era demasiado. Qué vuelta más sin sentido al pasado y al mundo indígena, me decía. Se supone que somos Estado laico y ponemos a la tierra como una deidad indígena.

Negacionista. Esa fue mi primera reacción. Simplemente, desde la teoría del derecho que yo había aprendido, practicado y difundido, no había posibilidad de aceptar que la naturaleza, algo tan abstracto, lejano e inabarcable, pueda ser titular de derechos.

Después entendería que yo estaba dentro de aquella dominante *epistemología de la ceguera*, como la denominó Boaventura de Sousa Santos, que impide ver otros saberes y sensibilidades. Se aprobó la Constitución, y en ella probablemente una de las instituciones más importantes para el derecho contemporáneo: los derechos de la naturaleza. Me entró el interés por explorar un poquito más sobre qué era y cuál era el alcance. Mi primera intuición fue explorar los derechos de los animales. Comencé con Peter Singer (2009) y su obra *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*. La clave de ese libro, que sirve un mundo para entender parte de la complejidad de los derechos de la naturaleza, es que hay otros seres que sienten dolor, y que existe una forma de discriminar a otros seres que, aunque merecen igual respeto, se les trata como inferiores, que Singer llama *especismo*. En lo académico, escuchaba con atención y creciente curiosidad a Alberto Acosta y Esperanza Martínez, que comenzaron a publicar en Ecuador una colección de libros que llamaron Debates Constituyentes (editorial Abya Yala). Había algo profundamente innovador en algunas instituciones de Montecristi que aún no obtienen la atención de los juristas: la

plurinacionalidad, la interculturalidad, la democracia comunitaria, la Pachamama, el *sumak kawsay*, los derechos de los pueblos en aislamiento, la soberanía alimentaria, la ciudadanía universal, los derechos de la ciudad. En el 2011 me llevaron a postular la idea de que había un *neoconstitucionalismo transformador* (Ávila Santamaría, 2011) y, años más tarde, un *neoconstitucionalismo andino* (Ávila Santamaría, 2016).

Ahora soy consciente de que Ecuador, por primera vez en la historia del país y del derecho occidental, pronunciaba con voz propia desde el sur global, en lenguaje indígena, instituciones constitucionales. Siempre pusimos adjetivos a las instituciones que nos han implantado desde la modernidad hegemónica: Estado, ciudadanía, democracia, nación, división de poderes, derechos humanos... Nos impusieron sus sistemas de gobernanza e invisibilizamos todas las formas de organizarse y de mirar el mundo que tuvieron y tienen nuestros pueblos indígenas. Entiendo al neoconstitucionalismo andino, más allá de las estériles discusiones sobre el nombre de la teoría, como aquellas prácticas jurídicas de los pueblos indígenas y de los movimientos sociales que tienen como objetivo la transformación de nuestras sociedades, que son harto excluyentes, inequitativas y depredadoras de la naturaleza. La mirada entonces se concentra en los pueblos indígenas y en el derecho crítico occidental. Estas perspectivas requieren una buena dosis de interdisciplinariedad y de interculturalidad, a la que no estamos habituados los juristas tradicionales.

Desde el año 2008, para entender de forma adecuada este nuevo paradigma que nos trajo la Constitución de Montecristi, no he parado de leer sobre temas relacionados con la naturaleza. Imposible fue no dirigir mi mirada a la física, a la química, a la biología y a la filosofía oriental. Libros que vienen de la física, como el escrito por Frank Wilczek (premio Nobel de Física en 2004), *El mundo como obra de arte: En busca del diseño profundo de la naturaleza* (2016), o la esclarecedora obra de Fritjof Capra y Pier Luigi Luisi (2014), *The Systems View of Life: A Unifying Vision*, fueron básicos para entender el famoso «ciclo vital» de la naturaleza.

Otra dimensión que emerge en este camino de investigación y exploración para comprender a cabalidad los derechos de la naturaleza fue el de la espiritualidad. Desde que dejé de practicar la religión católica y de creer en la Iglesia, en toda Iglesia, en la que entran por supuesto los evangélicos y las variedades judeocristianas, me alejé de manera insensata de la vida espiritual. Menciono algunos libros que me abrieron las puertas de mi percepción y que me mostraron otros caminos. Uno que ya voy por la tercera vez que leo: Frei Betto (1999), *La obra del artista: Una visión holística del universo*. Otro que conocí gracias a la lectura del libro de Cormac, Thomas Berry (1999), *The Great Work: Our Way Into the Future*, y Lao Tse (2017), *Tao Teh Ching*. La idea central de estas obras es un llamado a la humildad, a la contemplación de la maravilla que es la naturaleza, a la necesidad de cuidarla y a recuperar una relación más equilibrada. Somos parte de los ciclos vitales de la naturaleza: así como vivimos del agua, del aire, de los alimentos, nosotros, con nuestra respiración, con nuestros

desechos —los naturales por supuesto, como el sudor o la orina, no los plásticos—, con nuestro cuerpo muerto, también devolvemos lo que necesita la naturaleza.

En el plano espiritual, derivar al arte, poesía, literatura, música, era un paso, y darse cuenta de que, como dice Wilczek (2016), «el mundo, en su estructura más profunda, encarna belleza. La idea de que hay simetría en los cimientos de la naturaleza ha llegado a dominar nuestra comprensión de la realidad física», o como afirmaba Kepler, «me siento transportado y poseído por una euforia inenarrable ante el espectáculo divino de la armonía celestial». Esto que sienten los físicos, lo hacen en forma cotidiana los artistas. A diferencia de los juristas, o de los científicos racionalistas y positivistas, ellos y ellas nunca dejaron de estar estrechamente vinculados con la naturaleza, de apreciarla, de entenderla, de inspirarse. Entre los poetas más alucinantes para engancharnos con la naturaleza, cito a Walth Whitman y su *Hojas de hierba*; y otro, genial, Ernesto Cardenal y sus *Versos del pluriverso*.

Pero hay un elemento más en esas búsquedas y encuentros con los derechos de la naturaleza, quizá el más importante para mí, porque me abrió los ojos sobre lo poderoso del reconocimiento de estos derechos: las luchas de los movimientos sociales por la naturaleza, en particular de los pueblos indígenas y de los ecologistas. Ahí, entre todas esas maravillosas y también dolorosas luchas de resistencias contra la explotación indiscriminada y violenta de la naturaleza —que hay muchas en la región y en el Ecuador—, destaco dos: los tagaeris y taromenanis en territorio waorani, y los yasunidos. Los primeros defienden con sus lanzas su territorio frente a nada más ni menos que empresas transnacionales petroleras; y los yasunidos, movimiento que intentó defender con votos el territorio de los pueblos waoranis de la Amazonía ecuatoriana. Detrás de cada lucha, de cada paso que da un tagaerí en su territorio, de cada persona joven que recogía firmas para hacer una consulta popular para que se pueda revertir la decisión de explotar petróleo por parte del Gobierno del señor Correa, estaba la protección de cada ser vivo en la Amazonía, y la convicción de que la explotación de petróleo produce indescriptible destrucción, contaminación, violencia, que bien merecen la pena de ser calificada como *ecocidio*.

La filosofía y las prácticas de los pueblos indígenas, sin duda —y sin ánimo de idealizar—, son una gran fuente de inspiración. Si uno lee las etnografías, los trabajos de antropólogos, lingüistas, misioneros; o, mejor aún, si uno escucha los discursos o tiene la maravillosa experiencia de compartir la vida de los pueblos indígenas, podrá apreciar otra forma de valorar la naturaleza y de relacionarse con la Tierra. Prácticas como pedir permiso para subir una montaña, pedir perdón por matar un animal, agradecer por una cosecha, dejar de cultivar para que se regenere la tierra, son comunes y cotidianas en varios pueblos indígenas. Ahí está la fuente fundamental para entender el contenido y alcance del neoconstitucionalismo andino. Ahora sugiero, para comprender un poco mejor a la Pachamama, recordar quiénes somos y de dónde venimos.

El origen común en el tiempo y sustancia

Los seres humanos no podemos vivir sin la naturaleza. Gracias a la naturaleza podemos respirar, saciar nuestra sed, alimentar nuestro cuerpo, satisfacer las necesidades que nos permiten existir. Agua, aire, tierra, fuego, elementos que alguna vez creímos que eran la esencia del universo, son indispensables para toda vida.

Somos polvo de estrellas, como dice la canción de Jorge Drexler, y tenemos un origen común con el resto del universo. Nuestra historia comienza hace unos 14.000 millones de años.² En un proceso complejo de atracción y repulsión, se formaron galaxias y estrellas. Una de ellas, el Sol en la Vía Láctea, hace unos 4.600 millones de años. Las primeras células, nuestras bisabuelas, emergieron hace 4.000 millones de años. La primera reproducción sexual se produjo hace mil millones de años. Las plantas y los animales, comenzando por algas, peces, salamandras e insectos, hace 500 millones de años, poblaron el planeta. Siguió aves, mamíferos, dinosaurios, hace 200 millones de años. Los primeros homínidos, los chimpancés, aparecen hace 5 millones de años. Los primeros cazadores, *Homo erectus*, aparecieron hace 1,5 millones de años. Hace 200.000 años, los humanos, *Homo sapiens*, construyen sus primeras herramientas, hacen ritos de entierro, habitan en África. Provenimos de las estrellas y todo ser vivo es nuestro pariente.

Durante estos millones de años, los humanos hemos sido parte del gran universo y seguimos el ritmo de la evolución. Los humanos somos una especie que vive de forma tan animal como cualquier otra especie.

Hace cerca de 10.000 años antes de Cristo, el humano comenzó a hacer notar su presencia en la Tierra, cuando domesticó algunos animales y practicó la agricultura. Algunos seres humanos se hicieron sedentarios y crearon las primeras ciudades, hace 8.000 años. Por estos mismos años, emigró y habitó casi todos los lugares de la Tierra.

De ahí en adelante, la huella humana ha sido notable. Se crearon grandes civilizaciones, como la egipcia, inca, maya, china, griega, romana, persa e hindú. El respeto y la admiración por la naturaleza persiste y se refleja en nuestros ritos religiosos y nuestras deidades, excepto quizá la judeocristiana, que se atrevió a imaginar que el ser humano, y solo el humano, es la encarnación de Dios y es el ser central en el universo.

En la modernidad, en un quiebre de la tradición cultural por el pensamiento hegemónico occidental, el ser humano decide romper con la naturaleza.

La separación y la supremacía humana

El drama de nuestra relación con la naturaleza está relacionado con la modernidad. Ésta comienza con un hecho violento: la conquista de América, y se caracteriza por

2. Todos los datos que siguen a continuación provienen del libro de Swimme y Tucker (2011).

tres pilares básicos: el racionalismo, la colonialidad y el capitalismo. Con estos tres ingredientes se fractura nuestra relación con la naturaleza y olvidamos —al menos en el mundo occidental hegemónico— toda una tradición de vínculos con ella.

Racionalismo científico

El racionalismo surge a partir del siglo XVI y da comienzo a lo que se conoce como «Revolución científica». Uno de los hitos más importantes de este periodo es la teoría heliocéntrica, formulada por Copérnico en 1543: la Tierra no es el centro del universo y gira alrededor del Sol. Este hecho, junto con la invención de la imprenta y el cisma de la Iglesia producida por el protestantismo, cambiará la mirada de lo teológico a lo científico. Los científicos, en busca de la verdad, reemplazan a los sacerdotes. La universidad se vuelve la principal fuente de conocimiento en desmedro del convento y de la iglesia.

Por otro lado, Descartes, que escribe *El discurso del método*, establece reglas para el conocimiento y las bases del método científico: lo que no tenga un método, no será racional ni confiable. Descartes separa el alma del cuerpo, el animal del humano («no es que las bestias tengan menos razón que los hombres, sino que no tienen ninguna») (Descartes, 1983: 94), la naturaleza es como una máquina («la naturaleza vemos como un reloj, compuesto por ruedas y de resortes») (Descartes, 1983: 95). De acá en adelante, tanto la filosofía como la ciencia acentuarán estas diferencias.

El resultado es que el ser humano, sujeto que conoce, considerará a la naturaleza como una entidad ajena y diferente, objeto a conocer. El ser humano no es animal, el ser humano no es naturaleza. El ser humano es superior por racional.

El mayor desarrollo del racionalismo tiene que ver con la invención de la máquina y con su intensiva utilización en la Revolución Industrial. Con la máquina, la consideración del espacio y del tiempo, que estaban estrechamente vinculadas a la naturaleza, va desapareciendo. Antes de la existencia del reloj, por ejemplo, el tiempo se apreciaba en función del amanecer, el atardecer, las lunas llenas, las mareas altas o bajas. Antes de la existencia de la locomotora, el automóvil o el avión, el paisaje se sudaba, las distancias largas implicaban estar sobre un animal, sentir su cansancio, su respiración, su hambre. Con los medios de transporte, el contexto natural es apenas un paisaje. Podemos estar a diez mil metros de altura y no sentir el intenso frío del exterior; podemos estar en medio de una tormenta dentro de un auto y no estar mojados. Ahora, con la tecnología digital, la separación es mucho mayor. Tenemos un tiempo y un espacio virtual. Podemos estar en medio de un bosque y al mismo tiempo estar en una aplicación que te conecta con la moda o con juegos colectivos de guerra. Estamos frente a personas de carne y hueso y solo nos importa tener *likes* y creer que somos populares con seres que son un efímero «me gusta».

Colonialidad

La colonialidad es un fenómeno que comienza a partir de la conquista de América. Se caracteriza por el ejercicio del poder a través de la clasificación y la creación de la categoría «indio», que diferencia al europeo (ser civilizado), del americano, africano, asiático (ser primitivo). Aníbal Quijano creó esta categoría y consideró que existían tres manifestaciones: la colonialidad del ser, del saber y del poder (Quijano, 2011).

La colonialidad del ser tiene que ver con la identidad y con la aceptación de valores y percepciones que vienen del norte global. La colonialidad del saber que tiene que ver con la sobrevaloración de una forma de conocer (racionalismo científico) y la invisibilización o negación de otras formas de conocimiento, relacionadas con lo espiritual, con lo «mítico», y con otras manifestaciones de la experiencia humana. La colonialidad del poder está asociada a la capacidad de clasificar y rotular: pobre/rico, normal/anormal, culpable/inocente, desarrollado/subdesarrollado, humano/animal.

Por la colonialidad, existimos humanos superiores e inferiores, el mundo de la cultura y el mundo de la naturaleza, las ciencias humanas y las ciencias naturales. Por la colonialidad, se reforzó la idea de que el ser humano no es animal ni naturaleza.

Capitalismo

El capitalismo, entendido como una forma de organización económica y social que gira alrededor de la acumulación y reproducción del capital, da valor de cambio a la mayor cantidad de actividades humanas. Algo que tiene un valor cultural o satisface una necesidad, como una vasija o como el agua, con el capitalismo tiene precio. El capitalismo nace con la Conquista y se desarrolla en toda la modernidad. Para el capitalismo, la naturaleza es un recurso natural, que tiene que ser explotado para el consumo humano. La naturaleza es como un gran reservorio de bienes que tienen que ser extraídos, transformados, comercializados, acumulados.

Mucho se ha escrito respecto del capitalismo y no pretendo discutir ni resumir su funcionamiento, sus críticas y sus supuestas «virtudes». Quisiera llamar la atención sobre lo que David Harvey (2014), uno de los académicos más conocedores de las teorías marxistas y sobre el capitalismo, denomina «contradicciones» del capitalismo, que tienen relación directa con la naturaleza. Según Harvey, hay tres tipos de contradicciones. A las primeras las llama *fundamentales*, que son aquéllas sin las cuales el capital no podría existir ni funcionar. Abolir una de ellas afectaría seriamente a las otras al punto de la extinción del capital. Estas contradicciones son las que generan las crisis del capitalismo. Las segundas, denominadas *cambiantes*, «son inestables y se mantienen en cambio evolutivo permanente» (Harvey, 2014: 98). Captar esos momentos de cambio son oportunidades para la transformación, pero no son iguales en todo tiempo y lugar. Por último, las que nos interesan por el momento son las que

Harvey denomina *peligrosas*, porque afectan de modo grave tanto al capital como a la humanidad, y provocan daños como la degradación del planeta, el empobrecimiento de millones de personas, el aumento de las desigualdades, la deshumanización de la mayoría, el control y represión policial y militar, y la conformación de democracias totalitarias.

La primera de las peligrosas tiene que ver con el crecimiento exponencial y acumulativo sin fin, que se contradice con el crecimiento del capital productivo y de la población: el capital depreda. Los grupos de interés privado y empresariales se benefician de la acumulación de capital y de las deudas. Si se eliminasen las deudas, entraría en crisis el aumento del capital. El capital crece sin límite y sin necesidad de estar vinculado con la producción. Si, por ejemplo, se tiene US\$100 que ganan un interés del 5% anual; en un año serán US\$105, en 100 años producirá US\$13.150 y no dejaría de crecer si se prolonga al tiempo. «No hay barreras al crecimiento ilimitado» (Harvey, 2014: 237). El capital está en manos de estos rentistas más que en los capitalistas productivos e industriales. Ni la población ni la producción pueden crecer infinitamente. Los seres humanos y la naturaleza tienen límites y pueden incluso dejar de crecer. Si decrecen, el capital entra en crisis.

La segunda de las contradicciones peligrosas consiste en que el capital necesita la naturaleza para subsistir y la explota hasta el límite de sus posibilidades: el capitalismo viola en forma sistemática los derechos de la naturaleza y ha producido el cambio climático. La tercera es la que Harvey anuncia como el camino a un mundo distópico. Estas dos las vamos a exponer en el cuarto acápite, que nos obliga a replantear los derechos económicos, sociales y culturales.

Derecho de la modernidad hegemónica

El derecho es una de las manifestaciones de la modernidad hegemónica y comparte sus características. El derecho es racional. El derecho estatal, en su teoría y sus fundamentos, comparte la lógica del positivismo científico: separa (la moral del derecho, las ciencias naturales de la ciencia jurídica), considera al ser humano como sujeto exclusivo y a la naturaleza como objeto, lo más exquisito de la teoría jurídica es la analítica, profundamente racional. El derecho hegemónico también comparte las características de la colonialidad. Hay un derecho superior, que se aplica con rigurosidad, de forma global y tiene mecanismos efectivos de cumplimiento, el relacionado con la *lex mercatoria*; y otro marginal, que no tiene la atención primordial de los Estados y de las empresas, que cuesta hacerlos efectivos: los derechos de los oprimidos, los derechos de los humanos que solo tienen titularidad de derechos, de la naturaleza, de los pobres, de los informales. Por último, el capitalismo marca el objeto primordial de regulación del derecho, que se refleja en el derecho civil y en la propiedad. El capitalismo requiere de un derecho que proteja, promueva y garantice la expansión del

capital. El derecho privado se ha ido apropiando poco a poco en la modernidad de la naturaleza y de lo que conoce como «los comunes». El derecho protege la propiedad sobre la tierra, el agua, los bosques y los bienes naturales, junto con garantizar su transformación (industrialización) y comercialización.

Con estos elementos, podemos apreciar de manera crítica cómo los derechos humanos en general, y los derechos económicos, sociales y culturales en particular, se han desenvuelto en la modernidad.

Los espejismos de los derechos humanos

Norberto Bobbio (1997) consideraba que en la modernidad, que tantas guerras y dolores ha producido, uno de los pocos «progresos» éticos que se puede considerar es los derechos humanos. Discurso utópico por excelencia, los derechos humanos han permitido limitar el poder del Estado y vincularlo hacia lo que en Occidente se llama *dignidad*. Sin embargo, hay que notar dos hechos importantes: el primero tiene que ver con los altos índices de violación en todos los ámbitos de los derechos; el otro, con el uso instrumental del derecho. Vamos con este segundo apunte.

El discurso de los derechos humanos ha sido instrumentalizado por quienes ejercen poder con el objetivo de controlar, violar derechos y de reconocer derechos al Estado (Santos, 2014: 28). Por otro lado, se ha privilegiado la protección y promoción de ciertos derechos, como los derechos civiles individuales, para promover el modelo de desarrollo y progreso, que fortalece el sistema capitalista y que Noguera (2012: 17) ha llamado «derecho para y de la burguesía».

El discurso de los derechos humanos puede tener dos objetivos opuestos. Por un lado, algunos derechos humanos podrían legitimar ideologías del individualismo propietario, fomentar el consumo, reproducir el desorden capitalista, como el derecho a la propiedad privada, al libre desarrollo de la personalidad, la libertad de empresa. El ejercicio de estos derechos no es universal y es más bien excluyente y lo goza una minoría (Ferrajoli, 2001: 29). Por eso, Santos (2014: 23) afirma que «la gran mayoría de la población mundial no es sujeto de derechos humanos, sino el objeto de discursos de derechos humanos». Si uno compara —y esto se ha escrito en abundancia en América Latina— las dificultades para exigir el derecho a la salud con los derechos de los propietarios, más si son inversionistas extranjeros o tenedores de deuda externa, se podrá apreciar que la afirmación no es lejana de la realidad.

Se requiere un pensamiento crítico que cuestione los discursos, que Santos (2014: 24) denomina «la hermenéutica de la sospecha». Al aplicarla, Santos mira cinco espejismos:

- La opresión se mira como liberación —como el encierro de los ciegos en la novela *Ensayo de la ceguera* de Saramago (1998)— para «protegerlos» o, saliéndonos de la metáfora, como cuando George W. Bush invadió Irak con el objeto

de liberar al país de una dictadura e imponer elecciones «libres» (Klein, 2007: 415), o cuando se considera satisfacción del derecho a la salud por la mera existencia de hospitales o escuelas.

- Otros discursos utópicos de emancipación y liberación, como el *sumak kawsay* y la Pachamama son consideradas como inferiores a la lucha por la dignidad. En estos discursos, la salud, la seguridad y la educación podrían tener otra comprensión y otros contenidos.
- Se reduce el discurso a lo jurídico y se descontextualizan las luchas de los movimientos sociales. Por ejemplo, un movimiento de pueblos indígenas que reclama que la selva es su hogar, podría no tener eco en la lógica y los estándares del derecho a la vivienda, y sus formas de vida se restringirían a la disponibilidad, accesibilidad, adaptabilidad y más.
- El discurso de derechos puede negar contradicciones, como las diferencias entre hombres y mujeres, el norte y el sur, pueblos indígenas y empresas extractivas, indígenas capitalistas y mestizos ambientalistas.
- En el discurso hegemónico se puede considerar que los derechos humanos son opuestos y en inevitable tensión con el Estado. El Estado puede ser un aliado fundamental en la lucha por los derechos o puede ser un instrumento del mercado y de las corporaciones.

En suma, en los derechos humanos, como en otros componentes de la modernidad, «el norte global reduce el mundo a la comprensión que Occidente tiene de él, ignorando o trivializando las experiencias culturales y políticas definitorias de los países del sur global» (Santos, 2014: 34). Por otro lado, la visión hegemónica, al resaltar lo universal, lo humano, lo individual, el secularismo, los derechos, la razón de Estado, ha impedido considerar lo particular y local, la naturaleza, lo colectivo, las espiritualidades, los deberes, la razón popular (Santos, 2014: 37-55).

A la visión hegemónica, controladora, conservadora de los derechos humanos, Zizek (2005: 143) la denominaría «acolchado ideológico», que da un significado opuesto al emancipador o liberador que una comprensión de los derechos humanos ofrece. Esta forma de comprensión de los derechos humanos tiende a la regulación, al orden y a la sumisión (Santos, 2003: 52).

Uno de los críticos más agudos del discurso hegemónico de los derechos humanos es Giorgio Agamben. Según este autor, la noción de soberanía popular y del Estado garante de derechos no es otra cosa que un abandono al poder (Agamben, 2003: 80). En el Estado que dice proteger los derechos, las muertes son impunes, las libertades se restringen, se anula al individuo por el ciudadano responsable. El Estado hace uso

del estado de excepción, utiliza la biopolítica³ para controlar los cuerpos y administra a los grupos humanos como un campo de concentración, que «es el espacio de esa absoluta imposibilidad de decidir entre hecho y derecho, entre norma y aplicación, entre excepción y regla» (Agamben, 2003: 221). El sistema capitalista nos hace vivir «en un permanente estado de excepción mercantil. La competencia ha superado cualquier limitación y los conflictos comerciales se dirimen a tiros» (Rendueles, 2015: 27). Además, en la misma línea, sostiene que los sistemas políticos y económicos (Estado nación y capitalismo) requirieron de dos técnicas para lograr tener cuerpos dóciles que se adapten a un sistema opresivo: técnicas políticas y culturales (Agamben, 2003: 14). Entre las políticas están el discurso de derechos humanos, por el que una persona se convierte en «sujeto» (sometido y no titular de derechos) al poder estatal. Entre las tecnologías culturales, llamadas *tecnologías del yo*, por las que se lleva a cabo el proceso de subjetivación, están «el núcleo más precioso de la biopolítica del totalitarismo moderno, por una parte, y la sociedad de consumo y del hedonismo de masas, por otra» (Agamben, 2003: 21). Tanto el hospital como la ciudad en la novela de Saramago cumplen al pie de la letra lo afirmado por Agamben: para proteger los derechos de las personas ciegas, que supuestamente habían contraído una enfermedad contagiosa en el *Ensayo de la ceguera*, se las encierra; éstas son sujetos de derechos, pero están, como tal, atrapados en un sistema de control que degrada.

El discurso, las normas y las prácticas de derechos humanos también pueden ser contrahegemónicas y procurar un mundo mejor. En primer lugar, debemos tener conciencia de que el discurso hegemónico es un localismo globalizado, que hace considerar como universal y con influencia mundial algo que es creación y responde a circunstancias locales (Santos, 2014: 38). En el discurso contrahegemónico es más importante la autodeterminación de los pueblos que el desarrollo neoliberal (Santos, 2014: 80), y la expansión de libertades que el control y la represión en nombre de los derechos humanos. Esta comprensión de los derechos humanos tiene como objetivo la emancipación y liberación (Santos, 2003: 52). En este sentido, los derechos humanos siguen teniendo el potencial de ser ideas dinámicas que abren la puerta a otras posibilidades y a la transformación de la realidad (Goodale, 2009: 126).

Un ejemplo sobre el discurso hegemónico y controlador y liberador en los derechos humanos nos ofrece Martínez de Bringas. El derecho a la cultura desde el primer paradigma puede ser entendido y reducido «a meros derechos de propiedad intelectual, expropiando el valor de las culturas y proporcionando las bases para una nueva división del trabajo» (Martínez de Bringas, 2005: 22); o puede ser entendido, desde una teoría crítica y liberadora de los derechos humanos, en una dimensión

3. «Mecanismo con que se entiende la política en la (post) modernidad, aquél por el que la vida se convierte en el asunto y trasunto fundamental de la política en cualquiera de los niveles en que ésta se despliega y ejerce» (Martínez de Bringas, 2004: 111).

holística e indivisible, como un derecho que desde los movimientos sociales enfrenta y deconstruye, reconfigura la política y las posibilidades, y se materializa en la vida de los pueblos, el territorio, la autodeterminación y que se abre «a un provocante pluralismo jurídico transliberal» (Martínez de Bringas, 2003: 74; 2004, 153).

Ahora bien, ¿qué se puede decir desde los derechos humanos sobre el racionalismo científico, la colonialidad y el capitalismo? Cada uno de estos elementos de la modernidad hegemónica pueden ser traducidos al lenguaje del constitucionalismo y de los derechos humanos. Así, el racionalismo científico está asociado con el derecho a la educación; la colonialidad con los derechos políticos, la identidad y la cultura; y el capitalismo con los derechos sociales y económicos.

Desde este análisis, si se considera la perspectiva de los derechos humanos como discurso ideológico negativo y constitutivo, es decir, desde la perspectiva de quienes ejercen poder, los derechos humanos pueden promover y hasta consolidar los ejes de la modernidad. Cuando se habla en términos genéricos del derecho a la educación, el contenido y las metodologías podrían fácilmente contener la forma de hacer estudios científicos positivistas. Es más, un profesor que sigue investigaciones encaminadas a expandir el abanico de productos farmacéuticos o productos de belleza, goza de protección en cuanto a su ejercicio al derecho a la libertad de investigación, al trabajo, al desarrollo de su personalidad, a la libertad de cátedra y más.

En cuanto a la colonialidad del poder, cualquier persona de la élite económica tiene derecho a emprender su carrera política, con un proyecto neoliberal, capitalista, conservador, y aspirar legítimamente a ejercer altos cargos públicos. Esta persona es titular de varios derechos que protegerían su proyecto de vida: a la libertad de conciencia, a votar, a ejercer funciones públicas, a asociarse, a la libertad de expresión, a difundir sus ideas libremente y por cualquier medio. Por otro lado, una persona que decide acumular y consumir ejerce su derecho al libre desarrollo de la personalidad y las más variadas libertades. Jurídicamente, se puede decidir, experimentar y consolidar lo que hemos llamado la *colonialidad del ser*. Por último, una persona, como muchas que existen, escoge carreras que fortalecen el sistema del mundo de la modernidad hegemónica para acumular bienes, como ingenierías de administración de empresas, marketing, antropología funcional a la explotación de «recursos naturales», sociología que Bauman llama *ortodoxa* y que está «preocupada por la obediencia y la adaptación de la condición humana» (Bauman, 2015: 223) y más opciones de vida, en el fondo, dentro de lo que se ha analizado, estarían apoyando la colonialidad del saber.

Respecto del capitalismo, los derechos humanos no prohíben ni impiden una organización social basada en el capitalismo, el socialismo, liberalismo o socialdemocracia. De alguna manera, los derechos limitan ciertas actividades, como la explotación laboral, la servidumbre o el daño ambiental. Sin embargo, el capitalismo se sustenta en dos derechos humanos que le dan vitalidad y garantizan su expansión: el

derecho a la propiedad privada y el derecho a la libre empresa o libertad de mercado. En síntesis, los derechos humanos no solo conviven con los valores y los ejes de la modernidad hegemónica, sino que lo fortalecen.

Desde una lectura crítica y liberadora, como sugiere Santos, los derechos humanos podrían tener otra comprensión y otra aplicación. El racionalismo científico, si bien no se puede prohibir, no puede ser la única forma de aprendizaje. Los derechos humanos podrían evitar una entrada monocultural. No permitir otras formas de entender el mundo podría ser discriminatorio. La colonialidad del poder, ser y saber, si bien son formas de ejercicio de derechos de unos, no podrían en ese ejercicio imponer o violar otros derechos. Por ejemplo, si se lograra demostrar que en un proceso democrático solo pueden acceder a cargos de representación personas y colectivos que tienen fuertes respaldos económicos y esta práctica impide que otras personas y colectivos, con igual derecho pero sin medios económicos, puedan optar por los mismos cargos de representación, estaríamos hablando de un sistema cuestionable y excluyente. En la colonialidad del ser, si bien existen identidades hegemónicas, éstas no pueden ser únicas. La diversidad es parte de los derechos humanos. Lo mismo se puede predicar de la colonialidad del saber. Los derechos humanos protegen a quienes optan por el racionalismo científico, pero no pueden prohibir la existencia y la emergencia de otros saberes, sentires y prácticas epistémicas. Finalmente, el capitalismo, como se ha explicado, es un sistema cuestionable desde la perspectiva de quienes están en situación de opresión o sumisión.

La pobreza y la exclusión de amplios sectores de la población pueden ser consideradas como una violación sistemática y generalizada de los derechos sociales. La relatora de Naciones Unidas sobre pobreza extrema considera que la pobreza «se caracteriza por la privación continua o crónica de derechos civiles, culturales, económicos, políticos y sociales».⁴ Es más, la riqueza de algunos, cuando está íntimamente ligada con la pobreza de otros, se podría considerar un crimen (Rodríguez Palop, 2005: 267).⁵ En consecuencia, el capitalismo, desde la óptica crítica del constitucionalismo

4. «Proyecto final de los principios rectores sobre la extrema pobreza y los derechos humanos», Naciones Unidas, Asamblea General, presentado por la relatora especial sobre la extrema pobreza y los derechos humanos, Magdalena Sepúlveda Carmona, 18 de julio de 2012, disponible en <https://bit.ly/33WA4fO>.

5. Rodríguez Palop (2005: 267) señala algunos datos escandalosos para sostener esta afirmación: con US\$3 podría suministrarse agua a una familia india, con cinco centavos se podría evitar que quede ciego uno de los 100.000 niños que cada año enneguecen, con US\$3 se podría vacunar a uno de los 17 millones de niños que mueren al año, con una tonelada de fertilizante se podría alimentar a las miles de personas que mueren de hambre cada año. Mientras, en Australia se gastan US\$100.000 en un nuevo modelo de automóvil; en Estados Unidos se gastan US\$800.000 cada año en goma de mascar, se invierte en cosméticos lo que podría costear la sanidad de 1.700 millones de personas y se emplean 3 millones de toneladas de fertilizantes en jardines.

y de los derechos humanos, tendría que tener serias restricciones. Por consiguiente, los derechos humanos no pueden prohibir por completo los derechos que podrían sustentar la racionalidad científica, la colonialidad y el capitalismo, pero podrían limitarlos cuando producen violaciones a los derechos.

Los derechos humanos —siempre que se tenga la perspectiva crítica y liberadora— establecidos en las constituciones son proyectos utópicos que cambian vidas y comunidades, que ayudan a resistir formas de opresión, que permiten imaginar otros mundos en los que la gente tiene dignidad. La profesora Rodríguez Palop (2010: 40, 463) sostiene y demuestra que existe una cuarta generación de derechos, relacionados con el medio ambiente, el desarrollo y la paz, que se sustentan en las necesidades humanas y en la solidaridad, y que comprenden un proyecto integral, alternativo y revolucionario (Rodríguez Palop, 2010: 316), lo que demuestra ese lado creativo y renovador del discurso de los derechos humanos y que, además, lo tendremos por un buen tiempo en las presentes luchas sociales, políticas y ambientales. En este sentido, los derechos humanos constituyen un horizonte, merecen intensa dedicación, esfuerzo y ser asumidos hasta sus últimas consecuencias (Martínez de Bringas, 2004: 177).

Sin embargo, la utopía de los derechos humanos es una más en la historia de la humanidad, la más aceptable y movilizadora para unos, pero al mismo tiempo podría ser también conservadora y un dispositivo ideológico. Aínsa afirma que las utopías modernas riman con la razón de Estado-nación, han producido monstruos, no han remediado los problemas que intentaron solucionar, sino que los han agravado. El constitucionalismo contemporáneo y los derechos no plantean necesariamente una alternativa a la modernidad hegemónica y, de hecho, como sucede en la actualidad, no ha limitado de manera efectiva un sistema que genera dolor, exclusión y marginación. Es decir, desde la perspectiva dominante, en los derechos humanos existe una crisis de la función utópica transformadora (Aínsa, 1996: 13). Si bien los derechos humanos nacieron como la última utopía, cualquier día puede aparecer otra (Moyn, 2010: 10). Esa otra utopía emergente podría ser la andina, cuya existencia se justifica por las razones que analizamos enseguida a la luz de los derechos de la naturaleza.

A pesar de todas las críticas y potencialidades de los derechos humanos, hoy estamos ante una crisis sin precedentes en la historia de la humanidad y del planeta Tierra, que podemos llamar «crisis ecológica». Esta situación nos hace plantear nuevos y complejos retos para la comprensión del ser humano en la Tierra y de su derecho, que ha sido en particular pernicioso.

El ser humano y la naturaleza: La crisis ecológica

La tensa relación entre naturaleza y ser humano tiene un largo camino en la historia. Desde que existe el capitalismo, se han podido sortear muchas dificultades, como la industrialización para resolver el problema de la alimentación, que a Malthus le

parecía fatal, o hacer productivas tierras desérticas. La naturaleza, desde el punto de vista del capital, está internalizada en la circulación y la acumulación. La naturaleza es un bien apropiable y rentable. Sin duda, por eso mismo, el capital contribuye a su reproducción: siembra bosques, limpia el agua para el cultivo de peces y la purifica para embotellarla, abona la tierra. Pero al capital le interesa su reproducción y acumulación, no el ser humano y sus necesidades, y menos la naturaleza y sus ciclos biológicos.

El capital es, pues, también «ecológico». El problema es que, en el uso y abuso de la naturaleza, los efectos de la intervención humana son impredecibles, lo cual estamos viendo con uno de los inventos más importantes: el uso de la energía fósil, las emisiones de CO₂ y el problema del calentamiento global. Requerimos, como especie, bajar de 4 °C de temperatura a 2 °C, que es, mirando las últimas cumbres sobre cambio climático, un sueño utópico, y los esfuerzos de los Estados son aún tímidos (Rodríguez Palop, 2005: 261). Somos testigos ya de olas de calor, desertificación, pueblos que han sufrido daños con inundaciones y que están en riesgo de desaparecer, una disminución en los alimentos, pérdida de ecosistemas y de diversidad y una amenaza seria a la sobrevivencia de la humanidad en la Tierra (Klein, 2014: 13). Por ello, Klein (2014: 21) sostiene que el capitalismo está en guerra con la Tierra y con la humanidad, y que hasta el momento está ganando. Laval y Dardot (2015: 17) consideran que el capitalismo neoliberal se ha convertido en enemigo de la naturaleza y el calentamiento global es «el problema más importante y más urgente jamás planteado a la humanidad».

Pero aun estos problemas derivados de la acumulación del capital generan la posibilidad de actividades empresariales. La conservación de bosques para limpiar el CO₂ y el mercado de carbono tienen precio, se compran y se venden. El capitalismo saca provecho de las catástrofes naturales y de las humanas, como hemos visto. La naturaleza es considerada una mera mercancía, un «recurso natural». Es, según Harvey (2014), como una «enorme gasolinera», que da a cambio de dinero y cada vez que se requiera. Para el capitalismo, la forma de solucionar los problemas que han generado el cambio climático es, paradójicamente, contaminar más (Klein, 2014: 256). El ecologismo, para ser efectivo, tiene que ser anticapitalista. El capital siempre pone en peligro a la naturaleza y también al ser humano, no le interesa ni registra las externalidades negativas ni tampoco el impacto a las generaciones futuras (Wright, 2010: 69). En la forma de intervención del capital, la degradación de la naturaleza es como un cáncer: genera desastres, no puede gestionar con éxito la naturaleza por la primacía del interés económico, las especies se extinguen, la biodiversidad disminuye, se generan hambrunas por el aumento de precios, se multiplicación las desigualdades y se valora de forma arbitraria los elementos de la naturaleza. Por ejemplo, unas hojas cuestan mucho, como la de cocaína, mientras que otras valen muy poco, como la menta. «La relación del capital con la naturaleza y con la naturaleza humana es extremadamente alienante» (Harvey, 2014: 255).

El sistema capitalista genera un mundo distópico, indeseable, que se mantiene gracias a la alienación universal, sostiene Harvey. La alienación tiene varios sentidos: enajenar la propiedad a otra persona que no es la dueña (legal); transferir lealtad a otra persona o institución (social); quedarse aislado y separado (psicológico pasivo); mostrar cólera y hostilidad frente a una presión (psicológico activo); invertir la realidad para engañar (ideológico negativo). Todas estas formas de alienación existen en el capitalismo. Se deben identificar, afrontar y superar las alienaciones producidas por el capital. A pesar de tener conciencia y experimentar los efectos del capitalismo, de afectar a la mayoría de la población, el capital subsiste y se reproduce. Las alternativas no son claras y no se sabe con qué reemplazar al capital. Las redes de solidaridad están cruzadas por las búsquedas de ventajas personales y el lucro. Los movimientos sociales están fragmentados y no logran dibujar una alternativa.

La realidad actual, según Oxfam, demuestra que el sistema capitalista, a pesar de ser el dominante, de haber practicado los cambios que los doctrinarios sugieren, simplemente sigue produciendo la misma inequidad que hace quinientos años, porque el sistema vive de las contradicciones denunciadas por Harvey:

La desigualdad extrema en el mundo está alcanzando cotas insostenibles. Actualmente, el 1% más rico de la población mundial posee más riqueza que el 99% restante de las personas del planeta. El poder y los privilegios se están utilizando para manipular el sistema económico y así ampliar la brecha, dejando sin esperanza a cientos de millones de personas pobres. El sistema actual no es fruto de la casualidad, sino el resultado de decisiones políticas deliberadas, de que nuestros líderes presten oídos a ese 1% y a quienes les apoyan, en lugar de actuar en defensa de los intereses de la mayoría y de las necesidades de los más pobres. Ha llegado la hora de rechazar este modelo económico que solo funciona para una minoría.⁶

A la inequidad y a la producción sistemática de la pobreza hay que sumar la devastación ecológica, que también es el resultado de decisiones políticas y económicas deliberadas, el calentamiento global, el modelo agroindustrial basado en monocultivos y deforestación, el *biocidio*: extinción de 70% de las especies conocidas, semejante a la ocurrida hace 65 millones de años (Giraldo, 2014: 63). Un tercio de la tierra ha sido afectada por el ser humano. Hemos alterado la composición de la atmósfera, hemos contaminado más de la mitad del agua que existe, hemos producido más nitrógeno que todos los ecosistemas juntos (Kolbert, 2015: 108). Los daños son irreversibles y el modelo de crecimiento que plantea el capitalismo no los soluciona, porque el crecimiento es exponencial, porque las formas de «resolver» el problema agravan la

6. «Una economía al servicio del 1%: Acabar con los privilegios y la concentración de poder para frenar la desigualdad extrema. 2016», Oxfam, 18 de enero de 2016, disponible en <https://bit.ly/2QyNyYJ>.

situación y porque las soluciones tecnológicas no dan como resultado una sociedad sustentable (Rodríguez Palop, 2013: 46).

En el libro *The Sixth Extinction: An Unnatural History*, Elizabeth Kolbert (2015) recuerda que en la historia del planeta han existido, cada 100 millones de años en promedio, cinco extinciones. Unas porque se derritieron los glaciares, otra por el impacto de un asteroide, otras por erupciones volcánicas. Es la primera vez en la historia del planeta que pasamos de una era geológica al Antropoceno, el evento catastrófico más notable en la historia de nuestro planeta (Kolbert, 2015: 124). El ser humano, en su corta vida, por primera vez es no solo testigo de una extinción, sino que el propio autor. Desde la Revolución Industrial, hemos quemado 365.000 millones de toneladas métricas de carbono que hemos enviado a la atmósfera; a esto hay que sumar 180.000 millones de toneladas de carbono por la deforestación (Kolbert, 2015: 113). Los cambios son tan rápidos que las especies no pueden resistir ni adaptarse. La extinción de especies es por miles, y si uno afina el ojo puede incluso darse cuenta de ello en el patio de la casa (Kolbert, 2015: 18); los glaciares se derriten, las islas desaparecen, las ciudades se inundan, el océano se acidifica. Kolbert documentó la abundancia de algunos animales hace 200 años y su extinción actual. Nuestra huella geológica como especie tardará millones de años en ser absorbida (Kolbert, 2015: 110). Entre esas historias de vida documentadas están los pingüinos, las tortugas de Galápagos, los insectos —han desaparecido 2 millones de especies y 5.000 se pierden cada año— (Kolbert, 2015: 186), algunas especies de rinocerontes, osos y tigres que solo habitan en zoológicos (Kolbert, 2015: 223). Nuestro mundo es como un zoológico empobrecido, simple, extinto por las masacres de especies que hemos llevado a cabo (Kolbert, 2015: 231). Si el ser humano no hubiese aparecido, es posible que todos esos animales seguirían existiendo (Kolbert, 2015: 258). Pero lo peor es que el ser humano no solo es el protagonista de esta sexta extinción, sino también su propia víctima.

En este contexto, debemos reflexionar sobre el derecho y los derechos sociales. ¿Cómo atender estas nuevas crisis y necesidades no solo de los humanos, sino de otras especies en el planeta? ¿Afectan estas perspectivas la forma de entender los derechos humanos?

Los derechos sociales y los derechos de la naturaleza

El antídoto para los males de la modernidad hegemónica —el racionalismo, que oculta otras formas de conocimiento y relación con la naturaleza; la colonialidad, que separa y jerarquiza a la cultura sobre la naturaleza; el capitalismo, que trata como objeto de apropiación y explotación a la naturaleza— se llama «derechos de la naturaleza».

Los derechos de la naturaleza requieren otra modernidad —que Dussel (2000) la llama «transmodernidad», y Bolívar Echeverría (2011) «modernidad barroca»—, la decolonialidad y un sistema no capitalista, que en el mundo andino la hemos llama-

do *sumak kawsay*. En esa modernidad caben otros conocimientos y sensibilidades, como la de los pueblos indígenas; otros sujetos, como los seres no humanos que habitan en el planeta; y otras formas de vida basadas en la satisfacción de necesidades naturales y no en la acumulación de bienes para satisfacer «necesidades» artificiales, cuya satisfacción no está ligada con la vida plena.

En esa otra modernidad, el derecho también tiene que ser diferente. Por un lado, el derecho no puede proteger solo a una especie, sino a todas las que conviven con el humano y con las que hemos coevolucionado. Si el derecho es de todos los seres en la Tierra, entonces las fuentes, el contenido y las finalidades deben ser distintos.

La fuente del derecho es lo que Cormac Cullinan (2011) llama el «gran derecho», que no es otra cosa que el conjunto de relaciones entre todos los seres y entes que existimos y que tenemos más en común de lo que nos imaginamos. Hay relaciones que promueven la convivencia y supervivencia, y otras relaciones que degradan. Las relaciones que se producen en el sistema capitalista que, como hemos visto, están provocando extinciones, están en franca contradicción con el gran derecho.

En cuanto al contenido, los derechos de la naturaleza tienen ya expresión en la Constitución del Ecuador del 2008 (artículos 71 a 73) y en la Declaración Universal de los Derechos de la Madre de la Tierra de 2010. Los derechos de la naturaleza se basan en tres principios básicos: i) la *diferenciación*, por el que cada ser y especie tiene su propia identidad, evolución y lugar en el planeta y en el cosmos. Por este principio, cualquier tendencia a la uniformidad, como se concibe en la agricultura industrial para alimentarnos, es contraria a los derechos de la naturaleza. En este sentido, existen un derecho humano, un derecho de la hormiga, un derecho de las montañas y un derecho de la Tierra. ii) El principio de la *autopoiesis*, por el que cada ser tiene su capacidad autoregenerativa y, como lo dice la Constitución de Montecristi, su ciclo vital; cuando una actividad humana impide u obstaculiza esta capacidad, atenta contra los derechos de la naturaleza. iii) El principio de *comuni3n*, por el que se adscribe a la noci3n de que la naturaleza, el mundo, el humano, ha evolucionado por procesos de colaboraci3n y solidaridad, no por individualismos o competencia.

En este marco, los derechos humanos deberían tener por completo otra concepci3n. En primer lugar, conviene evitar la connivencia con el sistema político y econ3mico de la modernidad hegem3nica. Los derechos humanos que se adaptan al capitalismo degradan a la naturaleza y violan sus derechos. En segundo lugar, los derechos humanos requieren también ser eco o bioc3ntricos, para abandonar ese protagonismo pernicioso del ser humano en el mundo. En tercer lugar, el contenido de los derechos humanos tiene que ser leído no solo en clave de interdependencia con otros derechos, que es la concepci3n tradicional, sino en interrelaci3n con la naturaleza. En cuarto lugar, para ubicarnos en esta nueva forma de entender el derecho, requerimos combatir el divorcio que pregona el positivismo jurídicotradicional entre derecho, ciencias sociales y ciencias naturales. Hay que saber física, biología,

geología y poesía —las personas artistas nunca entendieron la separación de cuerpo y alma y de humano y naturaleza— para poder tener la sensibilidad adecuada para comprender los derechos humanos en clave de derechos de la naturaleza.

Pongamos algunos ejemplos e intentemos contrastar las diferencias de lo que sería la forma tradicional de comprender los derechos humanos (derechos sociales) con los derechos en clave de la naturaleza. El derecho a la salud se puede medir por el número de médicos, camas, hospitales, vacunas y fármacos en función de la población. El énfasis en el derecho a la salud dentro de un sistema capitalista está en la enfermedad y en la curación. Garantizar el derecho a la salud se refleja en el acceso a la atención médica y a las medicinas, mejor si son producidas en forma industrial. El sistema puede vivir de la enfermedad y buscar la forma de curar. La enfermedad, de hecho, es un gran negocio. Desde los derechos de la naturaleza, por el principio de autoregeneración (*autopoiesis*), el énfasis debe ponerse en la prevención. El ambiente que rodea al ser humano puede producir las enfermedades, y de esto ya nos ha hablado bastante la epidemiología crítica y lo que llaman determinaciones sociales de la salud (Breilh y Miño, 2006). A un ambiente sano, sigue un ser humano sano. La salud no se lleva bien con el extractivismo, con la producción industrial que usa químicos, con la comida barata, con la contaminación producida por las formas de consumo energético dominante. Con los derechos de la naturaleza, el derecho a la salud exige ambientes sanos, y para tener ambientes sanos se deben respetar los derechos de la naturaleza.

El derecho a la educación se puede satisfacer con el acceso a escuelas y con una escolaridad de diez años, con saber leer y escribir textos. Se viola el derecho, en el sistema hegemónico, si uno no tiene el certificado escolar, es analfabeto, es expulsado de la escuela. Con los derechos de la naturaleza, lo importante es acceder al conocimiento que permite vivir en armonía con la naturaleza. Una persona indígena que sabe cómo comportarse con la selva o el río, que siembra respetando la tierra y permitiéndola descansar, puede ser alfabetizado sin ir a la escuela. En términos de derechos de la naturaleza, nuestro sistema nos ha hecho analfabetos totales de lo que es vital para la existencia. Una persona de ciudad, como yo, no sabe sembrar, no puede discernir las estrellas, no distingue una planta venenosa de una que proporciona alimentos, no sabe relacionarse con otros seres vivos (¡muchas veces ni con el humano podemos, peor con otros seres!). Desde los derechos de la naturaleza, el actual contenido del derecho a la educación viola otros derechos, porque nos impide vivir en armonía y no nos da los conocimientos necesarios para vivir como una especie más, dependiente de la naturaleza.

Podríamos así seguir con el derecho a la seguridad social, al trabajo, a la cultura, a la vivienda. Desde la lógica de los derechos de la naturaleza, los derechos humanos tendrían otros fundamentos, otro contenido y otras formas de exigibilidad. Esa

comprensión, además, requiere un ser humano con comportamiento distinto, más humilde, más simple, más sensible, más solidario y posiblemente más feliz.

El cambio de paradigma, y el cambio de contenido del derecho y de los derechos humanos, no sólo es necesario, sino urgente. En el neconstitucionalismo andino encontramos una puerta y un camino por recorrer.

Referencias

- AGAMBEN, Giorgio (2003). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- AÍNSA, Fernando (1996). «Bases para una nueva función de la utopía en América Latina». En Horacio Cerutti y Oscar Agüero, *Utopía y nuestra América*. Quito: Abya Yala.
- ÁVILA SANTAMARÍA, Ramiro (2011). *El neoconstitucionalismo transformador: El Estado y el derecho en la Constitución de 2008*. Quito: Abya Yala.
- . (2016). *El neoconstitucionalismo andino*. Quito: Huapóni.
- . (2018). *La utopía andina: Los derechos de la naturaleza y el buen vivir desde la literatura, el derecho y las ciencias sociales*. Madrid: Akal.
- BAUMAN, Zygmunt (2015). *Modernidad líquida*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- BERRY, Thomas (1999). *The great work: Our way into the future*. Nueva York: Three Rivers.
- BETTO, Frei (1999). *La obra del artista: Una visión holística del universo*. Madrid: Trotta.
- BOBBIO, Norberto (1997). *El tercero ausente*. Madrid: Cátedra.
- BREILH, Paz y Jaime Miño (2006). *Epidemiología crítica: Ciencia emancipadora e interculturalidad*. Río de Janeiro: Fiocruz.
- CAPRA, Fritjof y Pier Luigi Luisi (2014). *The systems view of life: A unifying vision*. Londres: Cambridge.
- CULLINAN, Cormac (2011). *Wild law: A manifesto for Earth justice*. Vermont: Chelsea Green.
- DESCARTES, Renato (1983). *Discurso del método*. Barcelona: Orbis.
- DUSSEL, Enrique (2000). «Europa, modernidad y eurocentrismo». En Eduardo Lander (editor), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Unesco-FACES.
- EACHEVERRÍA, Bolívar (2011). *La modernidad de lo barroco*. Ciudad de México: Biblioteca Era.
- FERRAJOLI, Luigi (2001). *Los fundamentos de los derechos fundamentales*. Madrid: Trotta.

- GIRALDO, Omar Felipe (2014). *Utopías en la era de la supervivencia: Una interpretación del buen vivir*. Ciudad de México: Ítaca.
- GOODALE, Mark (2009). *Surrendering to utopia: An Anthropology of human rights*. Redwood: Stanford University Press.
- HARVEY, David (2014). *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Quito: IAEN.
- KLEIN, Naomi (2007). *The shock doctrine: The rise of disaster capitalism*. Nueva York: Picador.
- . (2014). *This changes everything: Capitalism vs. climate*. Nueva York: Penguin Books.
- KOLBERT, Elizabeth (2015). *The sixth extinction: An unnatural history*. Nueva York: Henry Holt Company.
- LAVAL, Christian y Pierre Dardot (2015). *Común: Ensayo sobre la revolución del siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- MARTÍNEZ DE BRINGAS, Asier (2003). *Los pueblos indígenas y el discurso de los derechos*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- . (2004). *Exclusión y victimización: Los gritos de los derechos humanos en la globalización*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- . (2005). *La cultura como derecho en América Latina: Ensayo sobre la realidad post-colonial en la globalización*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- MOYN, Samuel (2010). *The last utopia: Human rights in history*. Cambridge: Harvard University Press.
- NOGUERA, Alberto (2012). *Utopía y poder constituyente: Los ciudadanos ante los tres monismos del Estado neoliberal*. Madrid: Sequitur.
- QUIJANO, Aníbal (2011). «Bien vivir: Entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder» En *Centro Andino de Acción Popular: Acerca del buen vivir*. Quito: CAAP.
- RENDUELES, César (2015). *Capitalismo canalla: Una historia personal del capitalismo a través de la literatura*. Bogotá: Seix Barral.
- RODRÍGUEZ PALOP, María Eugenia (2005). «Vive usted en un mundo civilizado? El desarrollo sostenible desde el discurso de los derechos humanos». *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, 18: 261-270. Disponible en <https://bit.ly/31AieiW>.
- . (2010). *La nueva generación de derechos humanos: Origen y justificación*. Madrid: Dykinson.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2003). *Crítica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- . (2014). *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Bogotá: Dejusticia.
- SARAMAGO, José (1998). *Ensayo sobre la ceguera*. Madrid: Alfaguara.
- SINGER, Peter (2009). *Animal liberation: The definitive classic of the Animal Movement*. Nueva York: Harper Perennial.

- SWIMME, Thomas y Mary Evelyn Tucker (2011). *Journey of the universe*. New Haven: Yale University Press.
- TSE, Lao (2017). *Tao Teh Ching*. Madrid: Biblok Book.
- WILCZEK, Frank (2016). *El mundo como obra de arte: En busca del diseño profundo de la naturaleza*. Barcelona: Crítica.
- WRIGHT, Erik Olin (2010). *Envisioning real utopias*. Nueva York: Verso.
- ZIZEK, Slavoj (2005). *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Sobre el autor

RAMIRO ÁVILA SANTAMARÍA es abogado y juez de la Corte Constitucional del Ecuador. Doctor en Sociología Jurídica por la Universidad del País Vasco, España. Máster en Derecho por la Universidad de Columbia, Estados Unidos. Máster en Sociología Jurídica por la Universidad del País Vasco-Instituto Internacional de Sociología Jurídica (Oñati). Abogado y licenciado en Ciencia Jurídicas por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Docente de planta del Área de Derecho de la Universidad Andina Simón Bolívar-Sede Ecuador. Sus correos electrónicos son ramiro.avila@uasb.edu.ec y ravila67@gmail.com.

ANUARIO DE DERECHOS HUMANOS

El *Anuario de Derechos Humanos* es una publicación semestral de referencia y consulta en materia de derechos humanos y campos afines. Busca ser un espacio de discusión de los temas centrales en el ámbito nacional e internacional sobre derechos humanos. Es publicado desde 2005 por el Centro de Derechos Humanos de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile.

EDITORA GENERAL

Claudia Iriarte Rivas

ciriarter@derecho.uchile.cl

EDITORA DE ESTE NÚMERO

Liliana Galdámez Zelada

lgaldamez@derecho.uchile.cl

SITIO WEB

anuariodh.uchile.cl

CORREO ELECTRÓNICO

anuario-cdh@derecho.uchile.cl

LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional



La edición de textos, el diseño editorial
y la conversión a formatos electrónicos de este artículo
estuvieron a cargo de Tipografía
(www.tipografica.io)