

Año 2023

Nº 24

CORTES DE CASTILLA-LA MANCHA • UNIVERSIDAD DE CASTILLA-LA MANCHA

Anuario



**C<sup>y</sup> Parlamento  
Constitución**

DERECHOS DE LA NATURALEZA, NEOCONSTITUCIONALISMO  
ANDINO Y ECOPOPULISMO\*  
A propósito de la Constitucionalización  
de los derechos de la Pacha Mama en la República del Ecuador.

RIGHTS OF NATURE, ANDEAN NEOCONSTITUTIONALISM  
AND ECOPOPULISM  
On the constitutionalisation of Pacha Mama's  
rights in the Republic of Ecuador.

**Alfonso García Figueroa\*\***  
*Universidad de Castilla-La Mancha*  
*Alfonsoj.gfigueroa@uclm.es*  
<https://orcid.org/0000-0002-0548-7175>

**Cómo citar/Citation:**

A. García Figueroa. Derechos de la naturaleza, neoconstitucionalismo andino y ecopopulismo. *Parlamento y Constitución*, nº 24 (2023), pp. 17-44

Recibido: 31-07-2023

Aceptado: 13-09-2023

**Resumen:** El artículo 71.1 de la Constitución ecuatoriana de 2008 reconoce derechos a la “naturaleza o Pacha Mama”. Este trabajo critica tal iniciativa. Pese a la buena fe que pueda inspirar la sustitución del paradigma antropocéntrico por el biocéntrico, los riesgos jurídico-políticos son muy serios. Mi principal tesis consiste en que tal constitucionalización no es proporcional. En primer lugar, no es adecuada, porque puede ser ineficaz y aun contraproducente para proteger el medio ambiente al servir de excusa a políticos y empresas para seguir explotando los recursos naturales. En segundo lugar, no es necesaria, porque disponemos de medidas alternativas como la “ecologización” de los derechos humanos y fundamentales. Finalmente, no es una medida bien ponderada, porque puede llevar al sacrificio de derechos políticos e individuales en favor de ecopopulismo y

\* Este trabajo es resultado del proyecto *Los nuevos derechos humanos: teoría jurídica y praxis política* (PID2019-111115GB-I00), financiado por MCIN/ AEI /10.13039/501100011033. Agradezco muy especialmente al profesor Pedro Serna la oportunidad de presentar un primer esbozo de mis ideas en una conferencia ante su grupo de investigación en el Simposio Internacional “Los nuevos derechos humanos: teoría jurídica y praxis política” en la Facultad de Derecho de Coruña, el 13 de octubre de 2022.

\*\* Catedrático de Filosofía del Derecho, UCLM.

el ecofascismo. En última instancia, el aspecto religioso de Pacha Mama implica la imposición antiliberal de credos y cosmovisiones a todo el pueblo.

**Palabras Clave:** Populismo, ecologismo, neoconstitucionalismo andino, Pacha Mama, Constitución de la República de Ecuador.

**Abstract:** Article 71.1 (2008) Constitution of Ecuador states that “Nature or Pacha Mama” has rights. This paper criticizes such an entitlement. Despite the underlying good will inspiring the replacement of the anthropocentric legal paradigm by a biocentric one, it involves serious risks in legal and political terms. My main contention is that such constitutionalisation is not a proportionate measure. First, it is not appropriate, because it might not protect the environment and it might even backfire (i.e., it can be an excuse for politicians and companies to keep on spoiling nature). Second, it is not necessary, for other alternative measures are available (e.g. considering the protection of the environment as a *human* or fundamental right). Third, it is not well balanced, for individual and political rights may be sacrificed in favour of ecopopulism and ecofascism. Finally, the religious aspect of Pacha Mama involves the illiberal imposition of religious beliefs and lifestyles on the whole population.

**Key Words:** Populism, ecologism, Andean neoconstitucionalismo, Pacha Mama, Constitution of Ecuador.

## SUMARIO

1. *Introducción.*

2. *La concepción ecoteológica de los derechos de la naturaleza y (una vez más) la infracción de la Ley de Hume.*

3. *¿Qué naturaleza?*

4. *La naturaleza según los indígenas.*

5. *¿Quiénes son los indígenas? ¿Por qué sus representantes e intérpretes raramente lo son?*

6. *Subjetivemos la defensa de la naturaleza (no la naturaleza).*

7. *A modo de conclusión: cuando los derechos sirven al (eco)populismo.*

## 1. Introducción

El artículo 71.1 de la Constitución ecuatoriana de 2008 reza así: “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”. En un plano jurídico, la audaz constitucionalización en la República del Ecuador de los derechos de la Naturaleza el año 2008 (arts. 71-74 Const.) había sido precedida de otras iniciativas algo más contenidas en otras constituciones latinoamericanas<sup>1</sup> y a ella le ha seguido la creación del primer Tribunal Ético por los Derechos de la Naturaleza con sesiones celebradas en Quito (2014), Lima (2014), París (2015), Bonn (2017), Chile (2019) y Glasgow (2021)<sup>2</sup>. Tras estas vistas por el viejo continente, se adivina una receptividad ante lo novedoso<sup>3</sup>, que es necesario matizar; puesto que, en realidad, el constituyente de Montecristi se había beneficiado (revistiendo sus argumentos con la especial idiosincrasia indígena) no sólo de todo un cuerpo de reflexiones previas, sino también de una serie de precedentes en todo el mundo.

El cuerpo de teorías previas con el que la constitucionalización ecuatoriana de los derechos de la naturaleza guarda una deuda intelectual está conformado, a juicio de uno de sus principales valedores, Alberto Acosta<sup>4</sup>, por el pensamiento de autores como Christopher Stone, Albert Schweitzer, Jörg Leimbacher, Godofredo Stutzio, Aldo Leopard, Peter Saladin, James Lovelock, Lynn Margulis, Elisabet Sahtouris, José Lutzenberg, Raúl Zaffaroni, Ramiro Ávila o Cullinan. Por lo demás, estos planteamientos parecen presentar sintonía con otros metodológicamente diversos, pero en todo caso afines en su espíritu. Entre ellos se contarían (aunque en diverso grado y razón) el neojusnaturalismo de Lorenzo Peña<sup>5</sup>,

1 La constitución boliviana de 2009 no resulta comparable en este aspecto, como bien subraya Tomás VIDAL (“Sombras en el reconocimiento constitucional de los derechos de la naturaleza en Latinoamérica: especial consideración de la constitución ecológica de Ecuador. DÍAZ REVORIO, F.J. y GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (dirs.), *Interculturalidad, derechos de la naturaleza, paz: valores para un nuevo constitucionalismo*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2020, pp. 159-201, p. 162), puesto que se limita a recoger en su preámbulo los conceptos de Pacha Mama y Buen vivir (...), pero sin que luego asomen en la parte dispositiva del texto constitucional más allá de normas atinentes a la protección del medio ambiente en un sentido convencional.

2 Vid. la página web del *Rights of Nature Tribunal* <<https://www.rightsofnaturetribunal.org/?lang=es#>>.

3 Vid. BORRÀS, S., “Los derechos de la naturaleza en Europa: hacia nuevos planteamientos transformadores de la protección ambiental”, *Revista de Derecho Comunitario Europeo*, n° 65, 2020, pp. 79-120.

4 ACOSTA, A., “Constitución constituyente de los derechos de la Naturaleza. Repensando una historia con mucho futuro”, ESTUPIÑÁN, L. et al. (eds.), *La Naturaleza como sujeto de derechos en el constitucionalismo democrático*, Universidad Libre, Bogotá, 2019, pp. 155-206; p. 176.

5 PEÑA, L., *Visión lógica del derecho*, Plaza y Valdés, Madrid, 2017.

la epistemología del Sur y la sociología de las ausencias de Boaventura de Sousa Santos<sup>6</sup>, doctrinas sociales como la teoría de la liberación en su giro decolonial<sup>7</sup> o incluso el llamado “perspectivismo amerindio” de Viveiros de Castro<sup>8</sup>. Incluso el Papa Francisco, autor de la encíclica *Laudato Si'*, se ha expuesto a acusaciones de “idolatría”<sup>9</sup> por su heterodoxa colaboración en ritos amazónicos<sup>10</sup>. Por tanto, esta defensa de los derechos de la naturaleza no representa un fenómeno nuevo, ni privativo de Iberoamérica; aunque sí cabe afirmar que, por su arraigo cultural y por su ulterior plasmación en textos constitucionales, la defensa de los derechos de la naturaleza forma parte esencial de un nuevo “paradigma andino”<sup>11</sup>, un “constitucionalismo natural”<sup>12</sup>, al que ya se acostumbra llamar “nuevo constitucionalismo latinoamericano” o incluso “neoconstitucionalismo andino”<sup>13</sup> — un marbete este último que, por cierto, añade leña a la de un fuego terminológico más o menos encendido en otro lugar<sup>14</sup>.

En cuanto a sus precedentes, tales planteamientos se habían plasmado prácticamente en el reconocimiento de derechos a los ríos Ganges o Yamuna en la India, al Whanganui de Nueva Zelanda<sup>15</sup>, así como a ciertos humedales y acuíferos de las ciudades estadounidenses de Barnstead, Spokane o Pittsburgh<sup>16</sup>. Tam-

6 Vid. e.g. DE SOUSA SANTOS, B., *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, trad. A.E. Ceceña, Trotta, Madrid, 2005, cap. 4.

7 Vid. e.g. DUSSEL, E., *La filosofía del Sur: Descolonización y transmodernidad*, Akal, México, 2017, cap. 2.

8 Vid. STORINI, C. Y QUIZHEPE, “Hacia otro fundamento de los derechos de la Naturaleza”, ESTUPIÑÁN, L. et al. op. cit., pp. 49-69; pp. 57 ss.

9 Vid. BUDZINSKI, A., *Papa Francisco Idolatra? Pachamama!*, Tektime, Verona, 2019.

10 Vid. COLELLA, L., “Integral Ecology and Environmental law in the Anthropocene. The Perspective of the Catholic Church”, AMIRANTE, D. Y BAGNI, S. (eds.), *Environmental Constitutionalism in the Anthropocene. Values, Principles and Actions*, Routledge, Nueva York, 2022, cap. 1.

11 PAVANI, G., “Los derechos de la Naturaleza, el territorio y la plurinación”, prólogo a ESTUPIÑÁN, L., et al., op. cit., pp. 17-27, p. 25.

12 DE PRADA, A., “Derechos humanos y derechos de la naturaleza: el individuo y la Pachamama”, *CEFD*, n° 27, 2013, pp. 81-95, p. 84.

13 Vid. ÁVILA, R., “Los derechos humanos y los derechos de la Naturaleza en el neoconstitucionalismo andino. Hacia un necesario y urgente cambio de paradigma”, ESTUPIÑÁN, L. et al., op. cit., pp. 109-134.

14 Vid. ATIENZA, M., “Mejor abandonemos el neoconstitucionalismo (con comillas o sin ellas)”, *i-Latina*, n° 1, 2019, pp. 1-8 <[https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/103530/1/2019\\_Atienza\\_Revista-i-Latina.pdf](https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/103530/1/2019_Atienza_Revista-i-Latina.pdf)> (acceso 8/7/2021) y GARCÍA FIGUEROA, A. «En defensa de “neoconstitucionalismo” y del neoconstitucionalismo», *i-Latina* n° 1, 2019, pp. 1-16 <<https://www.cervantesvirtual.com/portales/hemeroteca/obra/en-defensa-de-neoconstitucionalismo-y-del-neoconstitucionalismo-985517/>>.

15 Vid. WOLKMER, A.C., WOLKMER, M.F.S. y FERRAZZO, D., “Derechos de la naturaleza: para un paradigma político y constitucional desde la América Latina”, ESTUPIÑÁN, L. et al., op. cit., pp. 71-108; p. 99.

16 Vid. MARTÍNEZ DALMAU, R., “Fundamentos para el reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derecho”, ESTUPIÑÁN, L. et al., op. cit., pp. 31-47; pp. 32 y 35 s.

bién en los EE.UU. se han reconocido derechos al lago Erie, a las Montañas Rocosas, al Desierto de Nevada y, de vuelta en Nueva Zelanda, al Parque Nacional Te Urewera<sup>17</sup>. No es de extrañar que en el ámbito del *Common Law* algunos juristas hayan reescrito “con perspectiva ecologista” (*Earth-Centered perspective*) ciertas decisiones jurisdiccionales para ilustrar y reivindicar la trascendencia práctica de lo que el ya citado Cullinan ha denominado “*Wild Law*”<sup>18</sup>. Más recientemente, cabe destacar entre nosotros cómo la reciente Ley 19/2022, de 30 de septiembre reconoce en España personalidad jurídica a la laguna del Mar Menor y su cuenca<sup>19</sup>.

En lo que sigue, desearía sostener que, más allá de las notables dificultades que comportan en abstracto los llamados “derechos de la naturaleza” (cuestión general sobre la que me detendré brevemente), su consagración en la Constitución ecuatoriana la singulariza en al menos tres aspectos problemáticos que presentan trascendencia más allá de este caso: su fundamentación teórica, lo abstracto del titular del derecho y, en fin, el instrumento jurídico elegido: la Constitución. En realidad, estos tres aspectos problemáticos se hallan imbricados. En la Constitución de Montecristi, la fundamentación de los derechos de la naturaleza es ecoteológica, pese al aire meramente simbólico o pragmático que pareciera envolverla. El titular de tales derechos, la Pacha Mama, es una entidad omni-comprendiva como el propio cosmos; pero supuestamente interpretada de acuerdo con una cosmovisión indígena. A su vez y frente a otras alternativas de institucionalización adoptadas en otros lugares (ordenanzas municipales, leyes nacionales, declaraciones internacionales, sentencias judiciales, etc.), la constitucionalización de tal cosmovisión y su *ethos*, “el buen vivir” (*sumak kawsay*), supone la imposición teocrática en la propia Constitución de un estilo de vida, de una determinada cosmovisión filosófica o religiosa; y todo ello sin que ello haya redundado necesariamente en una mayor protección de la naturaleza, ni en una mejora sensible de la vida de los indígenas.

En relación con los instrumentos de protección, sostendré que la *subjetivización* de la protección del medio ambiente a nivel constitucional (i.e. la estrategia

17 Vid. ACOSTA, A., op. cit., p. 189.

18 Vid. ROGERS, N. y MALONEY, M., *Law as if Earth Really Mattered. The Wild Law Judgment Project*, Routledge, Nueva York, 2017.

19 Me remito a las críticas que formulé en mis trabajos: “Las falacias del Mar Menor”, *Acento Local*, 02/11/2022 <<https://www.gobiernolocal.org/acento-local/las-falacias-del-mar-menor/>> y “Algunos reparos a la doctrina del Mar Menor”, *Almacén de Derecho*, 27/09/2022 <<https://almacendederecho.org/category/autor/alfonso-garcia-figueroa/>>.

de abandonar la *mera* consideración de la naturaleza como *objeto* de protección para contemplarla como *sujeto* de derechos) puede ser beneficiosa para preservar el medio ambiente en una cultura de los derechos como la que vivimos. Sin embargo, cabe *subjetivizar* la protección al medio ambiente (que sea cosa de protección de *sujetos* y no de objetos) mediante una estrategia que me parece mucho más eficaz y que consiste en anudar la protección de la naturaleza a los derechos fundamentales de los seres humanos. En términos pragmáticos de puros costes y beneficios, el considerable riesgo de transitar de un paradigma antropocéntrico (en el que los derechos giran en torno a seres humanos) a uno biocéntrico (en el que los derechos humanos se diluyen entre los atribuidos a toda la biosfera) sólo debería asumirse en ausencia de otras opciones mucho más razonables, como la recién indicada protección del medio ambiente a través de su conexión con la protección de los derechos fundamentales. Sin medio ambiente, la vida humana y los titulares de derechos fundamentales no son viables. Proteger el medio ambiente es necesario para proteger a los titulares de derechos fundamentales. En esta consciencia es totalmente innecesario alterar nuestro paradigma jurídico-político antropocéntrico.

Esta conclusión permite a su vez sospechar que la opción extravagante por reconocer derechos a la naturaleza (a menudo basada en la naturalidad con que se reconocen análogamente los derechos a las personas jurídicas<sup>20</sup>) esconde en el fondo un propósito *ecopopulista*. Denominaré aquí “ecopopulismo” al discurso político que adopta alguna manifestación del ecologismo como doctrina aglutinadora de demandas sociales diversas, a los fines de configurar una única demanda popular y definir así un solo pueblo legítimo; y todo ello, por cierto, con independencia de las numerosas razones de carácter tecnocientífico y ético-político que —nadie duda— respaldan la protección del medio ambiente<sup>21</sup>.

Y en efecto, los tres aspectos problemáticos de la Constitución ecuatoriana que vengo subrayando presentan un cariz populista: su ecoteologismo es conforme con la habitual fascinación por la religión tan propia de los populistas<sup>22</sup>. La

20 Se trata de un argumento ya central en STONE, Ch., “Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects”, *Southern California Law Review*, n° 45, 1972, pp. 450-501. Para una posición escéptica a este respecto puede verse VICIANO, R., “La problemática constitucional del reconocimiento de la Naturaleza como sujeto de derechos en la constitución del Ecuador”, ESTUPIÑÁN, L. et al., op. cit., pp. 137-154.

21 Vid. OTT, K., “Begründungen, Ziele und Prioritäten im Naturschutz”, FISCHER, L. (ed.), *Projektionsfläche Natur. Zum Zusammenhang von Naturbildern und gesellschaftlichen Verhältnissen*, Hamburg University Press, 2004, pp. 277-322.

22 Vid. ZANATTA, L., “El populismo entre religión y política. Sobre las raíces históricas del antiliberalismo en América Latina”, *E.I.A.L.*, vol. 19, n° 2, 2008, pp. 29-44.

vacuidad del concepto de naturaleza es conforme con el recurso populista a “significantes vacíos”<sup>23</sup> y, en fin, la constitucionalización como instrumento de transformación social se ha manifestado como uno de los medios predilectos del populismo para consolidar una homogeneización política acorde con la schmittiana concepción de *lo político*, basada en el antagonismo entre amigo y enemigo<sup>24</sup>.

## **2. La concepción ecoteológica de los derechos de la naturaleza y (una vez más) la infracción de la Ley de Hume**

La fundamentación de los derechos de la naturaleza tendente a la consolidación de un “animismo ilustrado”<sup>25</sup> ha recurrido en síntesis a dos líneas de fundamentación distintas: una fundamentación de corte pragmatista y una fundamentación ecoteológica.

La fundamentación pragmatista justifica la invocación de los derechos de la naturaleza por su utilidad. Desde esta perspectiva, su reconocimiento bien pudiera constituir, por ejemplo, “un medio de resolución de disputas”. Mihnea Tănăsescu<sup>26</sup> lo ilustra con el caso de *Te Urewera* en Nueva Zelanda, donde la larga sucesión de interpretaciones del tratado Waitangi entre los jefes maoríes y los ingleses desde el siglo XVIII debe afrontar un problema de traducción. Por ejemplo, “soberanía” en la versión maorí del tratado recibe el nombre de “*tino rangatiratanga*”, que incorpora un cariz espiritual. En esas circunstancias, un medio para resolver ciertas diferencias consistiría en recurrir pragmáticamente al reconocimiento de personalidad jurídica al espacio natural de Te Urewera. De tal manera, el recurso a los derechos de la naturaleza —estos ciertamente controvertidos, pero al mismo tiempo culturalmente híbridos— resultaría fructífero en el diálogo intercultural. Este argumento, que ve en los derechos de la naturaleza más “*political arrangement*” que “*legal innovation*”<sup>27</sup>, puede tener su alcance en la constitucionalización de los derechos de la naturaleza; pero esta fundamentación pragmatista no es aparentemente la que ha triunfado.

23 Vid. LACLAU, E., *La razón populista*, trad. S. Laclau, FCE, México, 2004.

24 Permítaseme una remisión a mi trabajo “El feminismo de Estado: fundamentalmente religioso y religiosamente fundamentalista”, *Eunomia*, n° 17, 2019-2020, pp. 358-376 <<https://e-revistas.uc3m.es/index.php/EUNOM/article/view/5040>>.

25 Vid. ADLOFF, F. Y BUSSE, T., “Welche Rechte braucht die Natur? Eine Einleitung und ein Vorschlag”, ID. (eds.), *Welche Rechte braucht die Natur?*, Campus, Fráncfort del Meno, 2021, §1.4.

26 TĂNĂSESCU, M., *Understanding the Rights of Nature. A Critical introduction*, Transcript, Bielefeld, 2022, pp. 75 ss.

27 Op. cit., p. 82.



En efecto, la fundamentación de los derechos de la naturaleza dominante no es la pragmatista, que quizá se advirtiera ya en la fundacional contribución de Christopher Stone<sup>28</sup>; sino más bien la fundamentación “ecoteológica”. De tal manera, muy a menudo los derechos de la naturaleza se basan en una vaga filosofía, una cosmovisión o incluso, como se ha dicho alguna vez, una *sofofilía* (“sabiduría del amor”). Específicamente, la “pachasofía” o pachalogía<sup>29</sup> tematiza y respalda actitudes hacia la naturaleza propias de culturas indígenas, singularmente la concepción de la totalidad como *Pacha Mama* (“madre cosmos”). Y esta es precisamente la fundamentación que hallamos en el ecuatoriano proceso constituyente de Montecristi. En cierto modo, la Constitución ecuatoriana de 2008 puede considerarse la culminación de las aspiraciones de la “*Earth jurisprudence*”, impulsada por el “filósofo, poeta y profeta”<sup>30</sup>, Thomas Berry.

Pese a la intensa impronta indigenista de la constitucionalización de los derechos de la naturaleza en Ecuador, se diría que en el fondo supone una suerte de retorno a los orígenes cosmológicos del Derecho natural en Grecia. Como es sabido, allí el Derecho positivo era inescindible del Derecho natural, como inseparables eran *nomos* y *physis*. En aquel tiempo, la naturaleza no sólo había sido personificada, sino que además había sido considerada fuente de justicia. En el famoso alegato de Antígona contra la orden de Creonte de dejar insepulto el cuerpo del hermano de aquélla, la heroína de Sófocles invoca unas leyes que “no son de hoy ni de ayer, sino que siempre han estado en vigor” y que se manifiestan en la naturaleza, por más que fueran administradas por los dioses. A la luz de este célebre precedente, una cuestión conexas a la que aquí examinamos parece procedente: ¿puede la naturaleza ser modelo de justicia, criterio de moralidad y, en fin, fuente de Derecho? Desde luego, una entidad puede tener derechos, aunque la respuesta a la pregunta sea negativa (pensemos en el caso de los animales); pero me parece significativo que los defensores de los derechos de la naturaleza sobre una base ecoteológica sostengan a menudo una respuesta positiva a esa pregunta con vistas a fundamentar tales derechos.

Así, cuando revisamos el decálogo inspirador de la *Earth jurisprudence*, que propone el citado Thomas Berry<sup>31</sup>, su respuesta parece claramente afirmativa y

28 Vid. STONE, Ch., op. cit., p. 483.

29 Vid. ESTERMANN, J., *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, ISEAT, La Paz, 2006, 2ª ed., p. 155.

30 CASHFORD, J., “Dedication to Thomas Berry”, BURDON, P. (ed.), *Exploring Wild Law. The Philosophy of Earth Jurisprudence*, Wakefield Press, Kent Town (Australia), 2011, cap. 1.

31 A Thomas Berry se debe el siguiente decálogo que condensa la *Earth Jurisprudence* (que el propio

su primer artículo es revelador de todo su pensamiento, pero también de todas sus carencias en un plano analítico-conceptual: “Los derechos se originan donde se origina la existencia. Lo que determina la existencia, determina los derechos”. Si la fundamentación de los derechos es la existencia de lo que protegen, entonces tal fundamentación adquiere un aire extraño (“autorreferencial”, reconoce Berry en el segundo ordinal de su decálogo) cuando la proyectamos sobre el ecuatoriano art. 71.1. Const.: “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia”... porque tiene existencia. Parece evidente que algo no puede fundamentarse en sí mismo.

Como es sabido, la vinculación de existencia y derechos (de lo que es y lo que debe ser) es un rasgo esencial del jusnaturalismo clásico y supone una infracción clara de la llamada Ley de Hume. Como es sabido, según esta Ley, de juicios descriptivos no podemos derivar juicios prescriptivos. Ello implica que de

Cullinan también denomina *Wilde Law*) y que traduzco y extracto algo libremente a continuación: “1. Los derechos se originan donde se origina la existencia. Lo que determina la existencia, determina los derechos. 2. Como carece de un contexto de existencia más amplio en el orden fenoménico, el universo es autorreferencial en su ser y auto-normativo en sus actividades. 3. El universo se compone de sujetos con los que compartir y no de objetos que usar. En tanto sujeto, cada componente del universo es capaz de tener derechos. 4. El mundo natural en el planeta Tierra obtiene sus derechos de la misma fuente de la que los humanos obtienen los suyos: del universo que les dio existencia. 5. Cada componente de la Tierra tiene tres derechos: el derecho a ser, el derecho a un hábitat y el derecho a cumplir su papel en el proceso siempre renovador de la comunidad de la Tierra. 6. Todos los derechos son específicos de un papel o de una especie. Los ríos tienen derechos de ríos. Los pájaros tienen derechos de pájaros. Los insectos tienen derechos de insectos. Los humanos tienen derechos humanos. La diferencia entre derechos es cualitativa, no cuantitativa. Los derechos de un insecto carecerían de valor para un árbol o un pez. 7. Los derechos humanos no excluyen los derechos de otros modos de otros modos de ser para que exista en el estado natural. Los derechos de propiedad humanos no son absolutos. Son sencillamente una relación especial entre un particular humano “propietario” y una particular “propiedad” para que ambas puedan cumplir sus roles en la gran comunidad de existencia. 8. Dado que las especies existen solo en forma de individuos, los derechos se refieren a individuos, no simplemente a especies en general. 9. Estos derechos tal y como se presentan aquí están basados en las relaciones intrínsecas que los varios componentes de la Tierra tienen entre sí. El planeta Tierra es una comunidad única unida por relaciones de interdependencia. Ningún ser vivo se alimenta a sí mismo. Cada componente depende inmediata o mediatamente de cada uno de los demás miembros de la comunidad para la alimentación y satisfacción de de sus necesidades para su propia supervivencia. Esta mutua alimentación que incluye relaciones de depredador-presa es integral en relación con el papel que cada componente de la Tierra juega en la comunidad de existencia comprensiva. 10. De especial modo, los humanos no solo tienen un derecho a acceder al mundo natural para satisfacer las necesidades físicas de los humanos, la admiración de la inteligencia humana o la belleza necesaria para la imaginación humana y la intimidad necesaria para las emociones humanas para la realización personal” (BERRY, Th., “Evening Thoughts: Reflecting on Earth as Sacred Community”, TUCKER, M.E. (ed.) *Evening Thoughts*, Sierra Club Books, San Francisco, 2006, pp. 149-150 *apud* CULLINAN, C., “A History of Wild Law”, Burdon, op. cit., cap. 2).

la naturaleza y su descripción no cabe derivar valores y prescripciones. Como el jusnaturalismo clásico, la ecoteología andina infringe la Ley de Hume; pero también su conversa, según la cual no cabe derivar de los valores y prescripciones de una comunidad, cómo sea la naturaleza<sup>32</sup>. En suma, la ecoteología andina suele derivar valores de la naturaleza y, conversamente, deriva lo que la naturaleza es (su descripción) a partir de unos ciertos valores (el *ethos* indigenista). Como vemos, la fundamentación de los derechos de la naturaleza involucra así controversias clásicas de orden metaético, pero también de orden epistemológico en torno al alcance de la objetividad a la hora de describir la naturaleza.

La metaética o ética analítica es la parte de la filosofía moral que se ocupa de desentrañar el significado de los conceptos morales. Típicamente, se pregunta qué signifique afirmar de algo que sea (moralmente) *bueno*. Y como es sabido, una de las corrientes metaéticas tradicionales es el naturalismo. Brandt definía el naturalismo como la metaética que mantiene que “todos los enunciados éticos pueden traducirse, sin pérdida de significado, a un lenguaje empírico”<sup>33</sup>. Por tanto, para sostener una metaética naturalista, basta con que identifiquemos “bueno” con algún *hecho empírico*, como puede ser el *hecho* de la aprobación por parte de un individuo (e.g. “X es bueno” equivale a decir “yo apruebo X”); el *hecho* de que algo sea aprobado por un grupo de individuos (e.g. “X es bueno” equivale a “la mayoría aprueba X”) o el *hecho* de que algo incremente el bienestar de la mayoría, como sugiere típicamente el utilitarismo (e.g. “X es bueno” equivale a “X incrementa el bienestar de la mayoría”). En todos estos casos el juicio “X es bueno” es contrastable con algún hecho empíricamente verificable o incluso la totalidad de hechos verificables. Y, como hemos visto, así parece desprenderse del primer principio del decálogo del fundador de la “*Earth Jurisprudence*”, Thomas Berry: la existencia implica derechos. La metaética naturalista de la *Earth Jurisprudence* infringe la Ley de Hume.

Los juristas están familiarizados con tal infracción de la Ley de Hume (infracción que, por cierto, a menudo se confunde con la “falacia naturalista”, que es categorialmente distinta<sup>34</sup>), gracias al pensamiento de Kelsen y su célebre críti-

32 Vid. CELANO, B., *Dialettica della giustificazione pratica. Saggio sulla legge di Hume*, Giappichelli, Turín, 1994, pp. 43 ss.

33 Vid. BRANDT, R., *Teoría ética* (1959), trad. E. Guisán, Alianza, Madrid 1982, p. 188, n. 2.

34 Como subrayó Mary Warnock, según el intuicionismo de Moore, que acuña la expresión, incurren en la “falacia naturalista” aquellas doctrinas morales que creen que *es posible definir* “bueno”, que creen posible “definir lo indefinible”. (WARNOCK, M., *Ética contemporánea*, trad. Conchita López-Noguera de Muguerza, Labor, Barcelona, 1968, p. 33).

ca al jusnaturalismo, de la que con razón se ha podido decir fue la “más dura, articulada y certera (...) del siglo XX”<sup>35</sup>. Como es sabido, Kelsen subrayó que no debemos confundir el ser (*Sein*) con el deber (*Sollen*), ni los juicios descriptivos con los prescriptivos, ni el mundo de los hechos con los valores; ni, en definitiva, la naturaleza con la cultura. En realidad, Kelsen criticaba así una metaética propia de la tradición jusnaturalista cristiana que, por lo demás, se diría arraigada a nuestros propios usos lingüísticos, en los cuales muy a menudo “lo natural” se asocia a lo bueno o lo debido. En el lenguaje ordinario decimos, por ejemplo, que “es natural que ayudemos al prójimo necesitado”; pero también que “es *contra natura* que un progenitor haga daño a su hijo”. Específicamente, la noción de ley natural primaria aparece en Tomás de Aquino bajo el influjo de la definición de ley natural del jurisconsulto romano Ulpiano<sup>36</sup> como “la que la naturaleza enseñó a todos los animales” (*ius naturale est quod natura omnia animalia docuit*). En cuanto a la vinculación de la existencia con los derechos en el pensamiento cristiano, me parece bien ilustrada en la ya referida Encíclica *Laudato Si'*, donde el Papa Francisco afirma que “(t)odo el universo material es un lenguaje del amor de Dios” (§ 89) y lamenta que, debido a su extinción y “por nuestra causa, miles de especies ya no darán gloria a Dios *con su existencia*, ni podrán comunicarnos su propio mensaje” (§33), para seguidamente concluir: “*No tenemos derecho*” (cursivas mías). También el pasaje del *Génesis* (1.31) invocado en el § 65 vincula teológicamente existencia y valores: “Dios vio todo lo que había hecho y era muy bueno”.

No se trata de arqueología filosófica. Muy recientemente, desde España el profesor Lorenzo Peña ha sostenido una teoría jusnaturalista de resonancias tomistas (aunque no teológicas) y es en ese sentido que reconoce un Derecho natural, una normatividad immanente, a la etología de criaturas como las hormigas que se organizarían a fin de garantizar su propio “bien común”. Consciente de que “las hormigas van a lo suyo”<sup>37</sup> y también de que “para muchos (posiblemente la inmensa mayoría) sonará muy duro hablar de derecho y quizá incluso de normas para sociedades de elefantes, macacos, gibones, delfines, bonobos, gorilas, bóvidos, pingüinos, cuervos, etc.”<sup>38</sup>, el profesor Peña sostiene audaz que vivimos en “sociedades inter-específicas”<sup>39</sup>, en donde “la democracia no es un invento humano”<sup>40</sup>. No es mo-

35 Vid. J.A. SENDÍN, J.A., *La filosofía moral de Hans Kelsen*, Marcial Pons, Madrid 2017, p. 138.

36 Vid. GARCÍA LÓPEZ, J., *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1977, p. 61.

37 PEÑA, L., op. cit., p. 221.

38 Op. cit., p. 58.

39 Op. cit., p. 125.

40 Op. cit., p. 56, n. 19.

mento de detenerse ahora en las posibles objeciones a este planteamiento<sup>41</sup>, pero sí conviene subrayar que, como acabamos de ver, este naturalismo metaético arraigado a la tradición jusnaturalista clásica alcanza nuestro presente y puede ser defendido, por cierto, desde posiciones no indigenistas y también puede ser objetado por cualquiera, sin que ninguna opinión deba interpretarse como arrogancia o etnocentrismo por parte de nadie.

Pues bien, quizá no se halle tan lejos de estos planteamientos la posición más abiertamente animista que entiende que “X es bueno” podría equivaler a “X es lo conforme a la naturaleza”, entendida ella misma como emanación o manifestación de cierta espiritualidad o de una voluntad divina que “nos enseña a vivir en el Todo de la Pacha, andando con las *illlas* y las *waka's*, bajo la protección de *Tata Inti*, la *Mama Phaxsi*, el *Kuntu Mamari Chuqi Tapa* y la *Pacha Mama*”<sup>42</sup>. En su concepción más habitual, el llamado “neoconstitucionalismo andino” parecería asumir una forma de naturalismo en este sentido: puesto que, en términos generales, identifica en hechos, singularmente en la naturaleza *en sí misma considerada*, una fuente de moralidad. Decir “X es bueno” para el llamado “paradigma andino” suele significar en algún sentido “X es conforme con la naturaleza (e.g. Pacha Mama)”. En suma, el naturalismo supone asociar la bondad a una realidad empírica, sí, pero no (al menos no explícitamente, como veremos) a una realidad sociológica como las creencias o el bienestar de un individuo o una colectividad de ellos; sino más bien a la naturaleza en un sentido muy amplio y mediado por una especial cosmovisión como la indígena. Por ello, cabe entonces plantearse varios interrogantes: ¿qué significa más precisamente “naturaleza” cuando nos referimos a “lo natural” en términos morales? Y, sea cual fuere su significado, ¿por qué debería ser la naturaleza un modelo moral para nosotros en caso de no contar con el soporte de alguna religión? ¿Quién puede, en fin, interpretar la voluntad de la naturaleza?

### 3. ¿Qué naturaleza?

Pese a la enorme sofisticación que ha adquirido esta cuestión en nuestras actuales sociedades<sup>43</sup>, siempre me ha parecido un clarificador punto de partida re-

41 Lo hice y con el más que debido respeto en mi reseña a la citada obra de Lorenzo Peña en *Eunomía* n° 15, 2018, pp. 372-378.

42 Vid. PAIVA CRISPIN, S.A., *Un naturalismo andino. El pensamiento de Policarpio Flores*, Insituto de Misionología, Facultad de Teología “San Pablo”, Cochabamba, 2021.

43 Vid. DANOWSKY, D. y VIVEIROS DE CASTRO, E., *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los*

cordar a John Stuart Mill. Él distinguía dos sentidos de naturaleza. En un primer sentido (llamémosla “naturaleza 1”), se trata de todo lo que sucede o podría suceder. Es el “nombre para el modo, en parte conocido por nosotros y en parte desconocido, según el que todas las cosas ocurren”. En un segundo sentido (llamémosla “naturaleza 2”), es lo que no ha sido creado por el ser humano. Forma parte de la naturaleza 2, por tanto, todo lo no artificial<sup>44</sup>. ¿Podemos entonces tomar como modelo moral la naturaleza 1 o la naturaleza 2? Si identificáramos “bueno” con “conforme a la naturaleza 1”, no sólo estaríamos afirmando que todo lo que sucede está bien; sino que además estaríamos sosteniendo que debemos someternos a leyes naturales a las que ya estamos sometidos. Por tanto, hay un sentido en que obligarnos a nosotros mismos a seguir la naturaleza sería absurdo por superfluo, puesto que no podemos evitar someternos a las leyes de la naturaleza. Dicho esto, lo que sí podemos hacer, nos dice Mill, es seleccionar qué leyes de la naturaleza emplear (e.g. química orgánica) para contrarrestar los efectos de aquellas otras que no nos benefician (e.g. las que sigue el cáncer en su desarrollo). Y desde esta perspectiva, haríamos bien en sustituir el principio de seguir la naturaleza (*naturam sequi*) por el de observar la naturaleza (*naturam observare*)<sup>45</sup> y así poder hacer un uso sabio de sus leyes en nuestro beneficio.

Si, en cambio, identificáramos “bueno” con “conforme a la naturaleza 2”, entonces la exigencia de vivir conforme a tal naturaleza comportaría someternos irreflexivamente a todo aquello que no haya sido creado por algún ser humano. *Naturalmente*, esto no parece una buena idea. Sin necesidad de recordar las cruentas escenas por la sabana africana de los documentales televisivos, la justicia es algo artificial<sup>46</sup> y, al fin y al cabo, nuestra virtud pasa en buena medida por el autocontrol; es decir, por la represión o dominación de ciertas inclinaciones *naturales*. En realidad, y como sabemos, comparada con nuestras cualidades morales artificiales, “la cualidad natural es (...) una cualidad peor que aquella con la que se compara”<sup>47</sup>.

A mayor abundamiento, resulta problemático aceptar que debamos actuar conforme a la naturaleza 2, en la medida en que la naturaleza 2 ya apenas existe en nuestra biosfera. Vivimos, en efecto, en lo que, en expresión que ha hecho

*miedos y los fines*, trad. R. Álvarez, Caja Negra, Buenos Aires, 2019.

44 Vid. MILL, J.S., “La naturaleza”, en id., *Tres ensayos sobre la religión*, trad. G. López Sastre, Trotta, Madrid, 2014, p. 67.

45 Op. cit., p. 64.

46 Op. cit., p. 84.

47 Op. cit., p. 89.

fortuna desde que fuera acuñada por Paul Crutzen, ya se denomina “Antropoceno”. En esta era, que ya hacia 1873 había sido denominada “antropozoico” por Antonio Stoppani, la Tierra en su integridad resultaría predominantemente artificial (aunque, por las mismas, también sea todo ello natural desde la perspectiva de la naturaleza 1).

Las respuestas a esta realidad se bifurcan entonces entre quienes consideran que precisamente por todo ello la intervención humana debe intensificarse y quienes creen, por el contrario, que debería más bien operarse un radical cambio de paradigma en nuestra propia cultura<sup>48</sup>. La primera orientación no solo es la más razonable, sino que parece la única viable. La segunda opción (i.e. llevar al extremo planteamientos ecocéntricos o biocéntricos) exigiría de los humanos como especie retirarnos del planeta; esto es, promover nuestra autoextinción para —por así decir— devolverle a la naturaleza (en sentido de naturaleza 2) sus derechos. Despeñándose por las peligrosas pendientes resbaladizas de lo que se ha denominado “ecofascismo”<sup>49</sup>, algunos ecologistas radicales han extremado su postura no antropocéntrica hasta caer en actitudes abiertamente *inhumanas*. Lo ilustra la *deshumanizada* posición del ecologista finés Pentti Linkola, quien, preguntado por los atentados de Atocha en Madrid el año 2004, respondió<sup>50</sup>: “*Every act, which disrupts the progress of Earth’s life destroying Western culture is positive*”. Por ello, asumir sin más que el biocentrismo o el ecocentrismo es un inofensivo “complemento” a un antropocentrismo que hay que superar<sup>51</sup> presenta el riesgo seguramente no irrelevante de que otros *Penttis Linkolas* se acojan a tales tesis para legitimar acciones inaceptables<sup>52</sup>.

Sea como fuere, una de las tesis del ecologismo actual consiste en denunciar, precisamente, que en nuestro planeta apenas existe naturaleza 2 y que, para contrarrestar tal situación, deberíamos entonces virar hacia un “Ecoceno”, dejando atrás el “Antropoceno” —que Alberto Acosta<sup>53</sup> no duda en redenominar con Ja-

48 Vid. THOMAS-PELLICER, R, DE LUCIA, V., “Exploring re-embodiments”, introducción a THOMAS-PELLICER, R, DE LUCIA, V. Y SULLIVAN, S. (eds.), *Contributions to Law, Philosophy and Ecology. Exploring re-embodiments*. Routledge, Abingdon/Nueva York, 2016, § 3.2.

49 Vid. OTT, K., op. cit., p. 299.

50 Y lo recoge en su propia *web* como si de un mérito del que enorgullecerse se tratase: <[www.pentti-linkola.com/pentti\\_linkola/ecofascism\\_writings/time\\_to\\_quiet\\_down](http://www.pentti-linkola.com/pentti_linkola/ecofascism_writings/time_to_quiet_down)>.

51 Vid.e.g. MARTÍNEZ DALMAU, R. op. cit.

52 Se trata de un riesgo tan presente entre nosotros que suscita preocupación en lugares tan dispares como los §§ 90, 91 y 118 de la mencionada encíclica *Laudato Si'*, pero también en unos simples dibujos animados para niños (*The Amazing World of Gumball*).

53 ACOSTA, A., op. cit, p. 191.



son Moore “capitaloceno”; además de “faloceno” y “racismoceno”—. Pues bien, paradójicamente, me parece que en la medida en que tal decisión de transitar desde el Antropoceno al Eoceno sea nuestra (humana), no podrá dejar de ser del todo antropocéntrica. En rigor, ese “Gran Trabajo” que místicamente Thomas Berry<sup>54</sup> asigna a nuestro siglo para transitar a la “Era Ecozoica” quizá ya solo pueda (en la medida en que corresponda al ser humano) aspirar a alcanzar como mucho un “Simbioceno”<sup>55</sup>, una suerte de cordial entente entre los humanos y la naturaleza 2 dentro de la naturaleza 1. Con ello quiero decir que todo presunto tránsito desde el antropocentrismo al biocentrismo tiene en el fondo algo de ilusorio (desde la perspectiva de la naturaleza 1) o imposible (desde la perspectiva de la naturaleza 2). El mero hecho de que discutamos sobre su deseabilidad y decidamos en consecuencia confirma tal carácter ilusorio, entre otras cosas, porque ilusoria resulta ya la propia distinción entre lo natural (de naturaleza 2) y lo artificial o humano. En nuestra biosfera, ni las mariposas del campo son propiamente naturales (en sentido de naturaleza 2), ni los ordenadores plenamente artificiales (si asumimos como posible hablar de naturaleza 1).

Desde la perspectiva de la naturaleza 2, ni siquiera las mariposas del campo nos parecen naturales cuando reparamos en que el ser humano se ha interpuesto como un agente determinante en la evolución de las especies. Es bien conocido el caso de la falena del abedul. En Inglaterra existen dos variedades de esa mariposa: una oscura y otra clara. En principio, la variedad clara predominaba sobre la oscura, porque el color claro del tronco de los abedules la hacía menos visible a sus depredadores. Sin embargo, la contaminación producida por la industria que se estableció junto a esos bosques oscureció las cortezas de los abedules y ello dio lugar a que las falenas oscuras fueran las menos visibles a sus depredadores, sobrevivieran a sus hermanas de alas blancas y transmitieran sus genes de alas oscuras a sus descendientes<sup>56</sup>. En suma, la evolución de la falena del abedul ha quedado fuertemente distorsionada por la Revolución industrial inglesa. Dadas las consecuencias sistémicas de la intervención humana en la biosfera, apenas nos va quedando ya naturaleza 2 en estado puro<sup>57</sup>.

Conversamente, desde la perspectiva de la naturaleza 1, los ordenadores tampoco nos parecen artificiales cuando reparamos en que funcionan de acuerdo con

54 Vid. BERRY, Th., *The Great Work. Our Way into the Future*, Bell Tower, Nueva York, 1999, cap. 1.

55 COLELLA, L., op. cit.

56 Vid. SAN MARTÍN, J. 1999. *Teoría de la cultura*, Síntesis, Madrid, 1999, pp. 58 s.

57 Vid. BURKERT, W., *La creación de lo sagrado. La huella de la biología en las religiones antiguas*, trad. S. Mastrangelo, Acantilado, Barcelona, 2009, pp. 9 s.



las leyes del universo y han sido fabricados con materiales extraídos de la naturaleza 2 por seres humanos que —por más que gusten distinguirse de la naturaleza en sentido 2— no son más que un producto más de un proceso evolutivo de la naturaleza 1. Desde esta perspectiva, un ordenador no es sino el punto final de un proceso evolutivo que continúa y que en esa medida no puede no ser natural. Ello es, en fin, el presupuesto de la sociobiología<sup>58</sup>; pero también el punto de partida de las corrientes posthumanistas y transhumanistas en sus debates sobre la futura y radical transformación del ser humano en una entidad—el *Homo excelsior*, del que nos habla Fernando Llano<sup>59</sup>— totalmente distinta de la que ahora conocemos y que podría no sólo hacerse con la Tierra, sino incluso confundirse algún día con el Universo entero. En ese futuro, “todo será humano (...) o, dirían los más maliciosos, todo será californiano<sup>60</sup>”.

Curiosamente, la tradición indígena pareciera mostrar aquí más razonabilidad que sus entusiastas voceros occidentales, quienes en su indebida apropiación de los conceptos indígenas por la vía del ecocentrismo han impuesto subrepticamente a la concepción indígena (que no distingue entre lo natural y lo humano) un dualismo que resulta ajeno al pensamiento relacional u holista de la filosofía andina, un pensamiento basado en principios como la relacionalidad, la complementariedad y la reciprocidad de todos los seres<sup>61</sup>. En suma, ni los indígenas (por relacionales), ni los demás (por constatar la progresiva desaparición en la biosfera de la naturaleza 2 y/o la amplitud de la naturaleza 1 en donde quizá se vaya disolviendo el *homo excelsior*) podemos, por tanto, aceptar el dualismo fuerte entre naturaleza y cultura.

Finalmente, parece que la naturaleza a la que el constituyente ecuatoriano reconoce derechos no se identifica plenamente ni con la naturaleza 1, ni tampoco con la naturaleza 2. En realidad, la naturaleza a la que se refiere es mucho más limitada, pero también mucho más rica por su carácter hermenéutico. En efecto, pareciera el concepto indígena de naturaleza a veces limitarse a la biosfera como totalidad (“the environment as a whole”, que diría Stone<sup>62</sup>), puesto que reconoce a la naturaleza unos derechos para preservar sus ciclos, etc.; pero en realidad, la

58 Vid. e.g. BURKERT, W., op. cit., pp. 15 ss.

59 Vid. LLANO, F., *Homo excelsior: Los límites del transhumanismo*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2019.

60 DANOWSKY, D. y VIVEIROS DE CASTRO, E., op. cit., p. 95. La ironía es un guiño al “futurismo de la Costa Oeste” y la cultura de Silicon Valley, donde se exploran las consecuencias de la más o menos inminente “singularidad tecnológica”, que tendrá lugar con la superación de la inteligencia humana por la artificial.

61 ESTERMANN, J., op. cit., pp. 126 ss.

62 STONE, Ch., op. cit., p. 456.

naturaleza a la que se confía el “paradigma andino” no parece sólo una naturaleza *en bruto*, sino más bien todo el cosmos, pero mediado, *interpretado* de acuerdo con una cultura indígena basada en una trascendencia ambigua, vaga y mágica. Aquí se plantean entonces dos problemas. El primero es la infracción de la conversa de la Ley de Hume, puesto que de los *valores y normas* de los indígenas se deriva la *descripción* de la naturaleza. El segundo es que, aun aceptando tal cosa, es muy difícil identificar quiénes sean los indígenas a los que acudir para saber qué sea y qué nos diga la naturaleza. De ahí que quizá procedan un par de preguntas ahora: ¿qué es la naturaleza para los indígenas? Y, no menos importante: ¿quiénes son los indígenas?

#### **4. La naturaleza según los indígenas**

¿Qué es la naturaleza para los indígenas? El reconocimiento de derechos a una entidad totalizante y abstracta como “la Pacha Mama”, una especie de “madre cósmica” asimilable al concepto de “Gaia”, resulta problemático. Josef Estermann<sup>63</sup> define la Pacha Mama como “universo ordenado en categorías espacio-temporales”, pero a renglón seguido matiza que “no simplemente como algo físico y astronómico”. En efecto, el concepto de Pacha Mama presupone una personificación de la naturaleza que plantea muchos problemas conceptuales vinculados, en todo caso, a una determinada visión del mundo, una cosmovisión de naturaleza religiosa y también un *ethos*. Este rasgo resulta especialmente delicado cuando el instrumento elegido para consagrar tales derechos es la Constitución, que en principio es un texto garante de libertad religiosa y está, por tanto, abierto a múltiples confesiones y estilos de vida.

De tal manera, la naturaleza concebida como Pacha Mama representa típicamente una premisa ecoteológica que involucra necesariamente un aspecto religioso. Específicamente, la idea de Pacha Mama responde, como vengo avanzando, a una creencia religiosa de carácter animista, local y relacional. En cuanto animista, reconoce espíritus en la naturaleza. En cuanto local<sup>64</sup> o particularista, se opone al universalismo de la tradición occidental que se enorgullece de elevar leyes universales en lo teórico y en lo práctico. En cuanto relacional<sup>65</sup>, se resiste, como acabamos de ver, a dualismos o divisionismos normalmente asociados a la cultura occidental como el de naturaleza/cultura. En todo caso, se tra-

63 ESTERMANN, J., op. cit., p. 157.

64 TĂNĂSESCU, M. op. cit., pp. 44, 67.

65 Op. cit., p. 57

ta de un conjunto de ideas difusas carente de un *corpus* de dogmas consolidado, a cambio de confundirse con una amplia gama de “micronacionalismos” y “micro-ortodoxias”<sup>66</sup>, cuya constitucionalización debiera suscitar en todo caso la mayor de nuestras cautelas.

Por lo demás, no podemos olvidar que la idea de Pacha Mama involucra, en fin, un *ethos*, una particular forma de vida de carácter espiritualista, que a menudo administran chamanes o místicos (*paqos*); pero de la cual, insisto, a menudo nos dan cuenta con maneras catequéticas y carismáticas, participantes que parecen resueltamente occidentales<sup>67</sup>. En última instancia, ello no deja de resultar paradójico y permite sospechar que la defensa del pachamamismo no sea sino otro subterfugio más para imponer interesadamente presupuestos occidentales, sea cual fuere el significado de esta expresión.

### ***5. ¿Quiénes son los indígenas? ¿Por qué sus representantes e intérpretes raramente lo son?***

Resulta, así pues, que la naturaleza se nos muestra numinosa y moralizada; y queda asociada así a una determinada interpretación de ella. Pero surge entonces un segundo problema, a saber: de entre las infinitas interpretaciones que pudiera admitir la idea de Pacha Mama entre los indígenas, ¿cuál debemos escoger? ¿quiénes son los indígenas o su autoridad? ¿qué nos impediría adoptar, por ejemplo, la interpretación de Arnaldo Quispe, un defensor de la Pacha Mama que también se hace llamar “Takiruma”? Él resuelve los problemas que aquí se plantean de manera aparentemente no muy satisfactoria. Este autor afirma que debemos seguir el camino del colibrí de oro y que tal máxima de conducta se le reveló cuando entró en trance durante un encuentro internacional de chamanes en Lisboa y se figuró rodeada de diminutos colibríes a la ponente, una inglesa llamada “Diana”, radicada en Ibiza y que, tocada en la cabeza con un tambor y unas plumas, se hacía llamar “*White Horse Spirit*”. Durante aquella visión —proseguía el relato— los colibríes rodearon a la ponente para succionar néctar de su “campo energético” (como si ella “fuera una gran planta”) y luego algunos de ellos le llevaron ese néctar al propio Tarikuma; algo que él interpretó, a su vez, como una

66 TĂNĂSESCU, M., op. cit., p. 137.

67 Vid. e.g. GORDON, O.E., *The Andean Cosmvision. A Path to Exploring Profound Aspects of Ourselves, Nature and the Cosmos*, Kubera, 2014; HUGUEILT, L., Mère. *L'enseignement spirituel de la forêt amazonienne*. Mama Éditions, 2019; ZOLLER, M., *Pachamama. The Spiritual Traveler*. Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), 2000; TENNISON, I. y MANGO, D.A. 2017. *The Path of the Energetic Mystic*. Part III.

señal de que la Pacha Mama también se puede manifestar a través de personas que no proceden del mundo andino<sup>68</sup>.

Una cuestión parece relevante ahora. Si no existe un criterio racional para discriminar entre las diversas interpretaciones del pensamiento indígena, entonces todas parecerían igualmente válidas; pero en la medida en que puedan entrar en insolubles conflictos más que previsibles, entonces nos llevarán a considerar igualmente válidas una interpretación y su contraria, lo cual dará lugar a la propia disolución de una tal filosofía (*ex falso quodlibet sequitur*). Sin embargo, bien pensado, quizá sea esa la función de esta naturaleza personificada y constitucionalizada en la coyuntura actual: la de actuar como “significante vacío”<sup>69</sup> al servicio del gobierno populista de turno en su estrategia de reunir las diversas demandas democráticas en torno a una sola demanda popular que defina al genuino pueblo *frente a sus enemigos*.

Pero más allá de tales contradicciones, esa vocación homogeneizadora de lo indígena por parte de los defensores de los derechos de la naturaleza resulta especialmente incoherente, porque una de las reivindicaciones que se suele anudar a las del neoconstitucionalismo andino es la idea de plurinacionalidad del Estado. Frente a concepciones centralistas, el neoconstitucionalismo andino aboga por descentralizar el poder y reconocer un cierto pluralismo jurídico como instrumento que sirva a los indígenas para gozar de mayores niveles de autonomía. Sin embargo y pese a lo bienintencionado de tales iniciativas, a nadie se le oculta que este pluralismo jurídico igualitarista (por oposición al meramente formal que dice combatir) puede ser muy problemático a la hora de preservar los derechos humanos. Pensemos en el sacrificio de un niño de cinco años en Valdivia (Chile) el año 1960 a instancias de la *machi* Juana Namuncura para apaciguar la ira de los dioses, tras un devastador terremoto de 9.5 grados en la escala de Richter<sup>70</sup>. Recordando esta historia, no deseo ahora profundizar en esta cuestión, sin duda compleja, sobre los límites del diálogo intercultural<sup>71</sup>. Más bien, desearía subrayar una cierta incoherencia en los planteamientos interculturalistas y específicamente en los andinos. Veámoslo.

68 QUISPE, A., *Qori Q'Ente. Los códigos del colibrí de oro*, publicación independiente, no figura ciudad, 2021.

69 Vid. LACLAU, E., op. cit., passim.

70 PINOCHET CANTWELL, F., “¿Sería legal sacrificar un niño en el sistema penal indígena de la propuesta de Constitución?”, *Diario Estrategia*, 31/08/2022 < <http://www.diarioestrategia.cl/texto-diario/mostrar/3871266/seria-legal-sacrificar-nino-sistema-penal-indigena-propuesta-constitucion>>.

71 Vid. PACHECO, M.A., “Interculturalidad. Hermenéutica y diálogo intercultural”, en DÍAZ REVORIO, F.J. y GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., op. cit., pp. 13-40.

Reclaman los interculturalistas, de un lado, un particularismo ético y jurídico en sus reivindicaciones descentralizadoras en el plano jurídico sobre la base de que debemos abandonar la “zona de confort” en que presuntamente nos recreamos con un “repudio de lo heterogéneo”<sup>72</sup>. Y sin embargo, tales reivindicaciones, que suelen asumir la intrínseca superioridad moral del pluralismo, raras veces se aplican el cuento a sí mismas (si se me permite decirlo así) cuando alcanzan el poder y se afanan por defender identidades que, entonces sí, son asumidas como totalmente homogéneas. Por ilustrar esta distinta vara de medir de cierto pluralismo interesado, basta con recordar en España el caso de los nacionalismos catalán o vasco, que invocan frente al Estado un “hecho diferencial” presuntamente distintivo de sus territorios; pero al mismo tiempo niegan y reprimen dentro de sus comunidades cualquier atisbo de pluralismo, presumiendo en “el pueblo catalán” o “el pueblo vasco” una *impuesta* homogeneidad, que luego sirve a un inconsecuente centralismo de *campanile* dentro de cada una de esas regiones, pisoteando, de paso, los derechos de la minoría castellanohablante<sup>73</sup> en ambas regiones.

Pero este error resulta especialmente oneroso en Latinoamérica, porque el continente es un fascinante hervidero de hibridación cultural y, quizá por ello, algunos teóricos de la filosofía andina se declaran abiertamente “no puristas” en su concepción de lo andino<sup>74</sup>. Se trata de un aspecto muy relevante porque, más allá de sus grandilocuentes apologías del pluralismo, su negación es rasgo muy propio de las tendencias populistas latinoamericanas. En este sentido, Loris Zanatta<sup>75</sup> ha diagnosticado certeramente en el populismo latinoamericano una pertinaz “nostalgia de unanimismo”. Tal *unanimismo* consiste en la asunción de que una comunidad (sea cual fuere) es ideológicamente homogénea. Por ejemplo, seguramente cabría desarrollar una filosofía andina a partir de la filosofía aimara<sup>76</sup>; pero ¿qué sería entonces de los quechuas, uru-chipayas, kallawayas e incluso de los llamados “*urbandinos*” (i.e. los integrados en las ciudades, pero manteniendo sus lazos culturales con sus comunidades de origen)? ¿Existe acaso un *corpus* indígena sistemático y consistente para resolver los problemas sociales, políticos y económicos que se nos plantean? Hemos visto que no.

72 Vid. e.g. RUIZ, M. y TRAVÉ, A., “El pluralismo jurídico: de la multiculturalidad a la interculturalidad como parámetros determinantes”, en DÍAZ REVORIO, J. y GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., op. cit., pp. 41-60; pp. 41 y 58.

73 Digo “minoría” pese a que sean mayoría numéricamente, porque están en clara inferioridad política. Es la misma razón por la que en la Sudáfrica del *Apartheid* procedía hablar de “minoría negra”, siendo más numerosos los ciudadanos negros.

74 ESTERMANN, J., op. cit., p. 71.

75 ZANATTA, L., “El populismo latino y la nostalgia de la unanimidad”, *ACFS*, n° 53, 2019, pp. 15-28.

76 Vid. e.g. PAIVA CRISPÍN, S.A., op. cit., introd.

En realidad, cuando los teóricos de la Pacha Mama (aunque no solo en ellos<sup>77</sup>) se refieren a “los indígenas” a menudo lo hacen presuponiendo, en fin, una homogeneidad que resulta sospechosa de esa especial instrumentalización retórica que propicia la falta de rigor. Por no hablar del claro eurocentrismo que implica tal denominación homogeneizante (“indígenas” sin más, genéricamente) y que sólo puede sostenerse desde una distancia que difumine sus contornos (los mismos que echamos de menos, por cierto, en la expresión “hombre blanco” o “europeo”). Como sabemos, las comunidades humanas son mucho más heterogéneas y dinámicas de lo que tales corrientes suelen presuponer<sup>78</sup>. El dualismo y la subyacente polarización de lo indígena y lo occidental; los explotados y los imperialistas; los indios y los españoles; lo tradicional y lo moderno; lo autóctono y lo extranjero; lo auténtico y lo artificioso, suelen esconder, en fin, un mecanismo típicamente populista, que no es otro que la, en palabras de Carl Schmitt<sup>79</sup>, “distinción política específica”. Se trata de desatar “antagonismos” y reforzar fronteras en el interior de una comunidad política pretendidamente homogénea y forjada frente a un común “enemigo” (el disidente) que, claro está, será necesario expulsar de la vida pública.

Sin embargo, al menos cinco procesos contemporáneos, nos dice García Canclini, han permitido a las culturas *escapar* de concepciones homogeneizantes y estáticas: *ethnoscape* (i.e. flujos migratorios de todo tipo), *technoscape* (i.e. flujos de tecnologías), *finanscape* (flujo de capitales), *mediascape* (flujo de imágenes e información) e *ideoscape* (intercambio de ideologías entre occidente y oriente). Como el propio García Canclini señala, “(n)os aferramos a nociones de sociedad, etnia, nación o clase que en otras temporadas sirvieron para hallar orden en los comportamientos. O para imponérselo”<sup>80</sup>. ¡“O para imponérselo”! He ahí donde entra el Derecho. El presupuesto de tal homogeneidad sirve al poder de manera difícil de sobrestimar para controlar a los ciudadanos en nombre de la unidad del pueblo. ¿Y acaso no puede ser contemplada como una imposición interesada la homogeneización de lo indígena en torno a conceptos como la Pacha Mama?

Después de todo, como bien ha recalcado entre nosotros Javier Díaz Revorio<sup>81</sup>, la propia categoría “derechos de la naturaleza” resulta “híbrida” a más no

77 Recordemos la idealización de los indígenas y su relación con la naturaleza en Th. BERRY (*The Great Work. Our Way into the Future*, cit., cap. 2).

78 Algo sobre lo que ha insistido el escritor Amín Maalouf en su larga trayectoria literaria y ensayística. Quizá su propia autobiografía ilustre ese espíritu de manera especialmente vívida: MAALOUF, A., *Orígenes*, Alianza, Madrid, 2012,

79 SCHMITT, C., *El concepto de lo político*, trad. R. Agapito, Alianza, Madrid, 2ª ed., 2014, p. 59.

80 GARCÍA CANCLINI, N., *El mundo entero como lugar extraño*, Gedisa, Barcelona, 2014, cap 1, *in fine*.

81 DÍAZ REVORIO, F.J., “Derechos humanos y derechos de la naturaleza: a la búsqueda de un funda-

poder. El concepto de derecho es un concepto intensamente occidental (por someterlos a estas etiquetas simplificadoras y estáticas al uso), mientras que la naturaleza titular de tales derechos se refiere a un concepto indígena en principio muy distinto del que se ha empleado en la tradición europea u occidental. Y sin embargo, nada nuevo bajo el sol. Como sostiene Judith Antonia Eiring<sup>82</sup>, “así como todas las culturas modernas exhiben estructuras tradicionales, del mismo modo las sociedades tradicionales participan de elementos modernos, por medio de los cuales cada sociedad que se encuentra en intercambio con otras culturas siempre se entiende en transformación”. Por tomar prestada una imagen efectista de Renato Rosaldo<sup>83</sup>: ¿Cómo calificar la estampa de un indígena transitando por una carretera de asfalto: de moderna o tradicional? En realidad, quizá la hibridación no se produzca en el concepto de asfalto o en el concepto de derecho de la naturaleza. Más bien, lo híbrido sea la propia cultura contemporánea en especial desde su propia globalización. En la más conciliadora posición posible (que creo queda bien ilustrada por la esforzada propuesta de Díaz Revorio<sup>84</sup>), lo moderno de la tradición europea de los derechos debería aspirar a fundirse con la tradición andina. Sin embargo, ello no puede hacerse sin más, precisamente por respeto a esa tradición andina que se pretende integrar. La integración de lo andino, irreflexiva e intolerante a las objeciones, en una estructura como la de los derechos (que goza de una larga tradición en la modernidad europea, pero no sólo en ella), sería una manifestación de paternalismo mucho más ofensivo que presuntos desdenes y prejuicios, frente al que parecieran sobre-reaccionar a veces ciertos defensores del neoconstitucionalismo andino.

### **6. Subjetivizamos la defensa de la naturaleza (no la naturaleza)**

La fundamentación ecoteológica de los derechos de la naturaleza no parece racionalmente aceptable. No nos da cuenta de quién sea exactamente su titular y, desde luego, los indicios que se nos ofrecen no responden a un criterio claro. Ni siquiera sabemos si la titularidad se atribuye a la naturaleza en su totalidad o bien a sus partes y en tal caso no sabemos si todas las partes merecen igual privilegio.

mento común”, en DÍAZ REVORIO, F.J. y GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M., op. cit., pp. 115-158, p. 139.

82 EIRING, J.A., *Kulturelle Übersetzungsprozesse zwischen indigenen Traditionen und der Moderne in Ecuador*, Peter Lang, Berlín, 2018, p. 25.

83 ROSALDO, R., “Foreword” a GARCÍA CANCLINI, N., *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1995.

84 DÍAZ REVORIO, F.J., “Derechos humanos y derechos de la naturaleza: a la búsqueda de un fundamento común”, cit.



Por ejemplo, cabría plantearse si conviene que un virus como el de la COVID-19 se viera amparado de algún modo por tales derechos. Todo parece indicar, en fin, que nos hallamos ante una interpretación de la naturaleza omnicompreensiva, ambigua, vaga, mágica y (supuestamente) mediada por la cultura de los indígenas; pero entonces surgen nuevos problemas, porque no está claro a qué interpretación indígena debemos fiar la definición de nuestro concepto de naturaleza, ni tampoco quiénes sean en este mundo global e híbrido en que vivimos los indígenas; ni si existan en puridad; ni tampoco qué grado de autenticidad o *pureza* debemos entonces exigirles para reconocerles autoridad a sus opiniones.

Una alternativa pragmatista y complementaria de la ecoteológica supone entonces subordinar la fundamentación ecoteológica a la pragmatista, en el sentido de que cabría defender la constitucionalización ecuatoriana de los derechos de la Pacha Mama incluso sobre bases ecoteológicas, siempre que ello redundara en la mejor utilidad. Precisamente en ese sentido, es habitual oír de los defensores de los derechos de la naturaleza frente a los escépticos o frente a los planteamientos antropocéntricos un juicio contrafáctico, a saber: que la protección de la naturaleza sería inferior de no haber sido constitucionalizados sus derechos<sup>85</sup>. En realidad, ya en su estudio fundacional Christopher Stone<sup>86</sup> simplemente clamaba por tener en cuenta los intereses de la naturaleza “de maneras más sutiles y procedimentales”. Sin embargo, este argumento pragmatista se estrella contra la realidad. El pachamamismo en Ecuador no sólo no ha redundado en la mejor protección del medio ambiente, sino que ha resultado a menudo contraproducente.

Otros han insistido en los efectos simbólicos y de reconocimiento que pueden ser una “inyección de autoestima”<sup>87</sup> para indígenas, mujeres, etc. Pero, de nuevo, la realidad ha desautorizado el argumento pragmático en el caso ecuatoriano. La constitucionalización de los derechos de la Naturaleza puede resultar perjudicial tanto para el medio ambiente, como para los indígenas; porque en realidad constituye un significativo vacío que sirve a la legitimación a la acción política del gobernante de turno, siempre que sepa valerse retóricamente de él. Por ejemplo, la “Madre Tierra” pareciera aludir a un idílico ideal feminista, pero no siempre responde a una imagen indígena (a veces la naturaleza representa en el imaginario indígena una entidad ancestral, más bien masculina o hermafrodita<sup>88</sup>). Y cuando en efecto pudiera evocar una figura femenina, bien puede servir para legitimar,

85 Vid. e.g. MARTÍNEZ DALMAU, R., op. cit., p. 44.

86 Vid. STONE, Ch., op. cit., p. 483.

87 PAVANI, G., op. cit., p. 25. En este sentido, vid. DÍAZ REVORIO, F.J., op. cit.

88 TĂNĂSESCU, M., op. cit., p. 117.



precisamente por eso, una política extractivista<sup>89</sup>; puesto que sugiere la imagen de una entidad que *nos nutre* y nos procura bienes<sup>90</sup>. Leyendo el trabajo seminal de Christopher Stone<sup>91</sup>, me llamó la atención que estableciera una analogía entre la defensa de los derechos de la naturaleza y la lucha por los derechos de las mujeres. En ese contexto, Stone refiere el caso de la primera mujer que quiso practicar la abogacía en Wisconsin y a la que se le impedía hacerlo, porque “la ley de la naturaleza” —se aducía— condenaba a las mujeres a dos exclusivas funciones: criar a los niños y cuidar del hogar. Pero ¿no es acaso también *esta* misma *naturaleza* (no muy favorable a la emancipación femenina) a la que Stone pretendía reconocer derechos a renglón seguido?

En fin, la naturaleza (lo *bueno* de ella) puede resultar maltratada precisamente cuando se trata de sobreprotegerla con instrumentos inadecuados, cuales son la atribución de derechos en una Constitución. Y de hecho, la experiencia demuestra que este era su destino en Ecuador. La constitucionalización de los derechos de la naturaleza ha servido a menudo de cobertura para favorecer a las grandes compañías mineras en perjuicio de la minería artesanal y quizá haya servido para acallar a los indígenas, que ya ni siquiera pueden oponerse a un sistema político al que aparentemente (pero sólo aparentemente) han sido incorporados con estos ardidés retóricos. Después de todo, el proceso orientado a la declaración de los derechos de la naturaleza no ha sido precisamente *bottom-up*, sino más bien *top-down* y, de hecho, ha sido dirigido por élites intelectuales y económicas (ha sido “*elite driven*”, como bien denuncia Tănăsescu). El propio Tănăsescu<sup>92</sup> ha subrayado además los vínculos de los constituyentes ecuatorianos con entidades como *Global Alliance*, GARN, CEDEL, CDER y la *United Nations Harmony with Nature Knowledge Network*. Quizá todo ello era fuera de prever. Josef Estermann<sup>93</sup> ya nos advertía tiempo atrás de que el “pachamamismo” ha sido tradicionalmente una concepción de la filosofía andina propia de élites intelectuales y políticas. En realidad, maniobras parecidas de apropiación política de un discurso local han tenido lugar en otros lugares bien distantes. Por ejemplo, el reconocimiento de los derechos al río Ganges en la India se convirtió en un subterfugio para primar el nacionalismo hindú sobre otras etnias. Esto demuestra que el ecocentrismo acaba a menudo convir-

89 Pensemos en el triunfo del “pragmatismo extractivista” en la Bolivia de Evo Morales y Álvaro García Linera que denuncia D. de BOISSIEU, *Bolivia: l’illusion écologiste*, Écosociété, Quebec, 2019, pp. 290 ss.

90 Vid. TOLA, M., “Between Pachamama and mother earth: gender, political ontology and the rights of nature in contemporary Bolivia”, *Feminist review* 118 (1), 2019, pp. 25-40; *apud* TĂNĂSESCU, M., op. cit., pp. 110, 113 ss. y 126.

91 STONE, Ch., op. cit., p. 454.

92 TĂNĂSESCU, M., op. cit., p. 107.

93 ESTERMANN, J., op. cit., p. 67.

tiéndose en un ecopopulismo, que reduce la ecología a una mera comparsa de otras ideologías como, en este caso, el nacionalismo hindú<sup>94</sup>. Y no es de extrañar. Después de todo el populismo es —abundará sobre ello más adelante— una “ideología delgada” capaz de albergar otras más densas.

Cuando Tănăsescu<sup>95</sup> se pregunta entonces por qué triunfan las defensas indigenizantes de los derechos de la naturaleza formula tres hipótesis: la ignorancia del contenido de las filosofías indígenas, la herencia irreflexiva del legado colonial y la entusiasta creencia en el poder del discurso de los derechos. A mi modo de ver, la tercera hipótesis presenta un poder explicativo incomparablemente mayor que las restantes, *maxime* cuando nos atenemos al éxito del llamado “neoconstitucionalismo andino”. El neoconstitucionalismo *tout court*<sup>96</sup> ha sido la filosofía del Derecho dominante en Latinoamérica durante las últimas décadas y ha supuesto la consagración de una “cultura de los derechos” en una área geopolítica dominada por regímenes totalitarios durante largo tiempo. Por tanto, buena parte del éxito del neoconstitucionalismo *tout court* se explica porque sitúa en el centro del discurso jurídico los derechos y desde esta perspectiva me parece que la defensa de la constitucionalización de los derechos de la naturaleza por parte del neoconstitucionalismo andino puede interpretarse como una respuesta insatisfactoria a una buena intuición.

La buena intuición se reconoce en que el neoconstitucionalismo andino ha reparado en que el medio óptimo para asegurar la protección de cualquier bien en una cultura de los derechos consiste precisamente en convertir ese *objeto* de legítima protección en *sujeto* de *derechos*, *surfeando* (si puedo decirlo así) la cresta del relato liberal de las olas (o generaciones) de derechos, que definen una incesante ampliación de los titulares de derechos. Desde esta perspectiva, era natural pensar que el reconocimiento de derechos a una entidad como el medio ambiente pudiera redundar en un considerable incremento de su protección. Sin embargo, es justo precisar inmediatamente que esta buena intuición no ha sido seguida de los resultados esperados y, además, puede ser satisfecha de modos más razonables que ese oportunista reconocimiento de derechos a la naturaleza sin más. Comencemos con esta segunda cuestión y veamos después en qué sentido la naturaleza no solo no ha gozado de mayor protección por atribuirle derechos constitucionales, sino que además tal constitucionalización ha podido resultar contraproducente y servir, por desgracia, para desproteger el propio medio ambiente.

94 TĂNĂSESCU, M., op. cit., p. 113.

95 Op. cit., p. 42.

96 Vid. e.g. PRIETO, L., *El constitucionalismo de los derechos. Ensayos de filosofía jurídica*, Trotta, Madrid, cap. I.

En efecto, todo parece indicar que si el objetivo práctico que buscamos es proteger la naturaleza mediante la búsqueda del amparo reforzado que los derechos gozan en nuestros Estados constitucionales, entonces existen otras estrategias que han dado mejores resultados. Ciertamente, hasta fechas recientes y bajo un presupuesto antropocéntrico, la protección del medio ambiente ha presentado una clara vertiente objetiva. Desde esta perspectiva, el medio ambiente era un *objeto* y no un sujeto que proteger. Sin embargo, existe una vertiente subjetiva de protección del medio ambiente distinta de la *objetiva antropocéntrica* tradicional; pero también distinta de la *subjetiva biocéntrica* que atribuye derechos a la naturaleza. Se trata de reconocer la vertiente subjetiva de protección de la naturaleza a través de la vía privilegiada de los derechos fundamentales cuando la afectación del medio ambiente implica la afectación de derechos fundamentales. Ello supone *subjetivizar* la protección del medio ambiente y hacerlo sin abandonar un principio antropocéntrico y sin necesidad de forzar innovaciones conceptuales como los derechos de la naturaleza.

Por ejemplo, los ruidos, los malos olores o la contaminación pueden afectar seriamente mi derecho a la intimidad, mi dignidad, mi vida familiar o el libre desarrollo de mi personalidad. Ello ha dado lugar a una “ecologización de los derechos fundamentales” o (desde el otro ángulo posible) a una “humanización del derecho al medio ambiente”. Se trata de un argumento anunciado hacia 1987 por el administrativista Lorenzo Martín Retortillo y que ha hallado vía de expresión en la jurisprudencia del Tribunal de Derechos Humanos de Estrasburgo<sup>97</sup>. Creo que tiene mucha razón la profesora Consuelo Alonso cuando fía a esta vía puramente antropocéntrica la más efectiva protección del medio ambiente. En el juicio contrafáctico de la administrativista, que vale la pena consignar aquí: “Si no hubiera estado en juego esta dimensión antropocéntrica del derecho a disfrutar del medio ambiente, si la agresión al entorno no se hubiera proyectado en la esfera de lo personal, estos pronunciamientos judiciales [del Tribunal Constitucional y del Tribunal Supremo que reconocen la dimensión subjetiva de la protección del medio ambiental] tal vez se hubieran expresado en otro sentido”<sup>98</sup>.

En suma, la tutela del medio ambiente por su vertiente meramente objetiva (el medio ambiente como objeto de protección) puede resultar insuficiente y ello aconseja protegerlo acudiendo a una dimensión subjetiva, que invoque *derechos* y no sólo *el Derecho*. Sin embargo, como vemos, aquí surgen dos opciones: que

97 Vid. ALONSO GARCÍA, M.C., *La protección de la dimensión subjetiva del derecho al medio ambiente*. Thomas Reuters/Aranzadi, Cizur Menor, 2015, pp. 32 ss.; 74 ss. y 89 ss.

98 Op. cit., p. 32.

los derechos tutelados puedan ser actuados por individuos afectados, o bien que se atribuya la titularidad a la naturaleza en su conjunto o a ciertas partes de ella (un río, un lago, una montaña). En términos prácticos, la primera opción, la antropocéntrica protección del medio ambiente por medio de los derechos fundamentales de las personas ha resultado hasta cierto punto eficaz, mientras que en muchas ocasiones (y por desgracia) la biocéntrica protección del medio ambiente a través de la constitucionalización de los derechos a la naturaleza ha resultado contraproducente y perjudicial para el medio ambiente y también para los indígenas que se presume proteger. Concluyamos con ello.

### ***7. A modo de conclusión: cuando los derechos sirven al (eco)populismo***

Como avancé más arriba, denomino aquí ecopopulismo al discurso político que adopta el ecologismo como doctrina que aglutina múltiples demandas democráticas en torno a una única demanda popular, un solo pueblo. El populismo se caracteriza así por ser una “ideología delgada” (de pocos contenidos), capaz de albergar “ideologías gruesas” (e.g. comunismo y fascismo)<sup>99</sup>. Pero también se distingue el populismo (tal y como lo reconstruye su más ferviente apologeta teórico, Ernesto Laclau) por forjar “cadenas equivalenciales” (vínculos justificativos) entre demandas muy diferentes, que necesitan mantener su cohesión *ad intra* y *ad extra*. *Ad intra*, tal cohesión permite consolidar un único pueblo (amigo). *Ad extra*, posibilita reforzar sus mutuos vínculos frente al “enemigo del pueblo”: el disidente.

En el pensamiento de izquierdas, el populismo se ha manifestado históricamente como la alternativa postsocialista a la crisis del socialismo tradicional de carácter economicista, que ya Gramsci<sup>100</sup> deseaba superar, mediante la sustitución de una dialéctica entre capitalistas y proletariado (puramente materialista, basada en la economía), por una dialéctica de carácter cultural. En esta “*deseconomización*” de la lucha de clases y su conversión en batalla cultural ha jugado un papel muy importante el paradigma del reconocimiento. El paradigma del reconocimiento<sup>101</sup> presupone que el reconocimiento de los grupos es requisito de la eficacia de los derechos. Sin tal reconocimiento (cultural), se afirma, los derechos chocan irremisiblemente contra “techos de cristal”. Por tanto, sólo si un

99 Vid. MUDDE, C. y ROVIRA KALTWASSER, C., *Populismo. Una breve introducción*, trad. M. Enguix Tercero, Alianza, Madrid, 2019, pp. 34 ss.; 51 ss.

100 Vid. GRAMSCI, A., *Escritos. Antología*, ed. de Rendueles, C., Alianza, Madrid, 2017, pp. 202 ss.

101 Vid. e.g. HONNETH, A., *Reconocimiento. Una historia de las ideas europea*, trad. S. Chaparro Martínez, Akal, Madrid, 2019.

grupo cuenta con reconocimiento, podrán sus miembros disfrutar efectivamente de derechos. No bastaría, por tanto, con redistribuir la riqueza y el liberalismo habría obviado esta realidad, al presumir suficiente en su acción política la preservación de una igualdad formal, combinada con políticas de redistribución y de bienestar. De ahí, el fracaso de esta combinación “apaciguante”. Desde esta perspectiva, la propia crisis del Estado del bienestar en su conjunto sería una expresión de tal fracaso y sería la prueba de que, sin políticas de reconocimiento de los grupos, los derechos individuales y aún sociales no pueden ser eficaces<sup>102</sup>.

Pero esta lucha cultural presupone a su vez una concepción schmittiana de *lo político*. Es decir, presupone la visión de la política como un conflicto entre amigos y enemigos y, como es sabido, tal antagonismo es consustancial a la concepción populista del discurso político. Como acabamos de ver, en la configuración del pueblo, la “demanda popular” debe ser única a pesar de aunar causas muy diversas que, con todo, se reconocen entre sí como aglutinadoras del genuino pueblo mediante “cadenas equivalenciales” que las re-unen frente a los “enemigos” que osen cuestionar esa demanda popular.

Tal reestructuración del pueblo es un proceso que describe, en fin, una evolución en tres fases. En una primera fase, propia del marxismo clásico, el pueblo se define por la clase del proletariado, que es una clase económica. La lucha de clases es una lucha de base económica. En la segunda fase, el pueblo se define por un conjunto de clases unidas por cadenas equivalenciales. Es decir, el economismo marxista clásico desembocaría en el “multiclasismo” cultural que proponen Gramsci y Laclau. La lucha de clases es una lucha cultural. Finalmente, hoy nos hallaríamos inmersos ya en una fase “hiperclasista”<sup>103</sup>. Con ello se quiere decir que entre las diversas “demandas democráticas”, una adquiere tal preponderancia, que subordina al resto, cuya argumentación gira en torno a ella. Actualmente, el feminismo se ha convertido en numerosos sistemas políticos en la ideología que ha asumido esa posición de privilegio que establece el populismo en su fase hiperclasista<sup>104</sup>. No es raro así que su voracidad tienda incluso a fagocitar otras tendencias como, por ejemplo, el ecologismo en forma de “ecofeminismo”.

102 Vid. BUTLER, J. y FRASER, N., *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2016; MARCIANI, B. 2016. *Tolerancia y derechos. El lugar de la tolerancia en el Estado constitucional*, Atelier, Barcelona, 2016.

103 Vid. ARÁNGUEZ, T., “De la clase social al pueblo y del pueblo a la clase social”, *ACFS*, nº 53, 2019, pp. 183-206.

104 Permítaseme una remisión a mi trabajo “The Hijacking of Feminism by Spanish Populism: The Unidas Podemos Case”, *The Interdisciplinary Journal of Populism*, nº 3, 2022, pp. 63-83.

Para muchos, la prueba más palpable del éxito del ecopopulismo consiste precisamente en que la mayoría de los defensores de esta filosofía andina e indigenista que se ha plasmado en la Constitución de Montecristi no creen en ella. Como subraya con insistencia Teresa Velásquez<sup>105</sup>, muchos de los campesinos que apoyan el indigenismo y toda la cosmovisión implícita no comparten la creencia en la Pacha Mama. Más bien (y esto es lo más significativo) simplemente “adoptan el lenguaje de la indigenidad”. Desde esta perspectiva, el discurso indígena con sus cosmologías y ritos son una mera estrategia de “*framing anti-mining activism*”. Y es así como las creencias acaban por ser lo de menos. La Pacha Mama deviene así en “significante vacío”, un eslabón más de la “cadena equivalencial” del ecopopulismo andino. Cuando contemplamos la defensa de la constitucionalización de los derechos de la naturaleza como una manifestación ecopopulista, entonces muchas de las aparentes incoherencias e imprecisiones que se advierten en un plano analítico-conceptual pierden significación ante la arrolladora fuerza retórica y política de tales ideas<sup>106</sup>.

Y en efecto, los tres aspectos problemáticos de la Constitución ecuatoriana, que vengo subrayando aquí, presentan un cariz populista: su ecoteologismo es conforme con la habitual fascinación de los populistas por la religión. En cuanto a la vacuidad del concepto de naturaleza, vemos que es conforme con el recurso populista a “significantes vacíos” y, en fin, la constitucionalización como instrumento de transformación social se ha manifestado como uno de los medios predilectos del populismo para consolidar una homogeneización política acorde con la schmittiana concepción de lo político basada en la división amigo/enemigo. Pero, por encima de todo, la constitucionalización de los derechos de la Pacha Mama representa una medida desproporcionada: no es idónea, ni necesaria, ni ponderada. No es idónea, porque no sólo puede ser ineficaz para proteger el medio ambiente, sino que más bien puede ser la contraproducente excusa para sobreexplotarlo. No es necesaria, porque existen otras medidas alternativas a la atribución de derechos al medio ambiente (muy singularmente, considerar derecho fundamental de los individuos el derecho a un medio ambiente limpio que a su vez preserve sus derechos individuales). No es, en fin, una medida ponderada o equitativa porque, llevada a sus últimas consecuencias, puede conducir a ecopopulismo y ecofascismo.

Pero en definitiva, y con ser graves todas estas objeciones, mi principal reparo a la constitucionalización de los derechos de la Pacha Mama y de otras ini-

105 Velásquez, T.A., *Pachamama Politics. Campesino Water Defenders and the Anti-Mining Movement in Andean Ecuador*, The University of Arizona Press, Tucson, 2022.

106 Que es de lo que se trataba ya en tiempos de Christopher Stone (op. cit., pp. 488 ss.).

ciativas similares consiste en que, con la excusa de salvar nuestro medio natural, se imponen desde el poder, de manera más o menos sutil, particulares cosmovisiones a todos los ciudadanos. Por desgracia, la experiencia histórica nos enseña que el fin último de tales imposiciones no suele ser consolidar piadosamente una fe, sino más bien servir al gobernante de turno para ejercitarse en la sumisión del pensamiento libre y la estigmatización de toda crítica a su acción política.