

## LA EMANCIPACIÓN CONSTITUCIONAL DE LA NATURALEZA Y LA CONSTRUCCIÓN DE UNA CONCIENCIA ECOLÓGICA

### NATURE'S CONSTITUTIONAL EMANCIPACIÓN AND THE CONSTRUCTION OF ENVIRONMENTAL AWARENESS

**Autor:**

Luis Fernando Ávila Linzán

Universidad Católica de Guayaquil, Ecuador

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9521-9747>

**Dirección para correspondencia:** [ecuadorconstitucional@yahoo.com](mailto:ecuadorconstitucional@yahoo.com)

Fecha de recepción: 3 de octubre del 2019

Fecha de aceptación: 20 de diciembre del 2019

Fecha de publicación: 2 de enero del 2020

**Citación/como citar este artículo:** Ávila, L. (2020). La emancipación constitucional de la naturaleza y la construcción de una conciencia ecológica. *Nullius*, 1(1), 46-59. Recuperado de: <https://revistas.utm.edu.ec/index.php/revistanillius/article/view/2335>

**Resumen**

El conocimiento mítico de Occidente funciona a partir de un sistema doblemente exclusivo que basa la ideología, las instituciones y la vida social, que gira en torno al ser humano como dueño de la naturaleza, de tal manera que su dominio y uso afirman su primacía. Sin embargo, este orden oculta el capitalismo salvaje. Frente a esto, el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derecho dentro de la corriente del nuevo constitucionalismo latinoamericano, rompe esta dualidad y se convierte en un dique ecológico para el avance del capitalismo.

**Palabras clave:** Teoría crítica, capitalismo, derechos de la naturaleza, ecología, ideología.

**Abstract**

The mythical knowledge of the West works from a dual-exclusive system that bases the ideology, institutions and social life, which revolves around the human being as the owner of nature, in such a way that his domain and use affirm his primacy. However, this order conceals savage capitalism. Faced with this, the recognition of nature as a subject of law within the current of the New Latin American Constitutionalism, breaks this duality and becomes an ecological awareness-dyke for the advance of capitalism.

**Keywords:** Critical theory, capitalism, rights of nature, ecology, ideology.

Entonces dijo: “Ahora hagamos al hombre. Será semejante a nosotros, y tendrá poder sobre los peces, las aves, los animales domésticos y los salvajes, y sobre los que se arrastran por el suelo.” Cuando Dios creó al hombre, lo creó semejante a Dios mismo Hombre y mujer los creó, y les dio su bendición: “Tened muchos, muchos hijos; llenad el mundo y gobernadlo; dominad sobre los peces, las aves y todos los animales que se arrastran.” Después les dijo: “Mirad, yo os doy todas las plantas de la tierra que producen semilla, y todos los árboles que dan fruto. Todo eso os servirá de alimento. Pero a los animales salvajes, a los que se arrastran por el suelo y a las aves, les doy la hierba como alimento. (Génesis. 1, pp. 26-28)

Art. 585.- Muebles son las que pueden transportarse de un lugar a otro, sea moviéndose por sí mismas, como los animales (que por eso se llaman semovientes), sea que sólo se muevan por una fuerza externa, como las cosas inanimadas... Art. 622.- Por la ocupación se adquiere el dominio de las cosas que no pertenecen a nadie, y cuya adquisición no está prohibida por las leyes ecuatorianas, o por derecho internacional... Art. 623.- La caza y pesca son especies de ocupación por las cuales se adquiere el dominio de los animales bravíos. (Código Civil del Ecuador)

## 1. Introducción

La historia es un continuo sobre el cual ocurren acontecimientos más o menos predecibles, y donde las personas y colectivos se mueven en dos direcciones estratégicas: la opresión por los detentadores del poder y la resistencia de los oprimidos. Al primero llamaremos violencia y al segundo emancipación. El primero representa a los relatos conocidos, los oficiales, aquellos que no admiten cuestionamiento alguno y que crecen fértiles en el sentido común; mientras que la segunda corre invisible por fuera de cualquier tolerancia y se convierte en folklor, magia o conocimiento subordinado a las maneras de la ideología sustentadora de la hegemonía política.

Desde esta perspectiva, la *Pachamama* fue subordinada a la cultura dominante, no como consecuencia de la superioridad tecnológica, cultural y religiosa del conquistador, tal como se repite comúnmente, sino por la violencia colonizadora de los grandes imperios:

Desde que la espada y la cruz desembarcaron en tierras americanas, la conquista europea castigó la adoración de la naturaleza, que era pecado de idolatría, con penas de azote, horca o fuego. La comunión entre la naturaleza y la gente, costumbre pagana, fue abolida en nombre de Dios y después en nombre de la Civilización. En toda América, y en el mundo, seguimos pagando las consecuencias de ese divorcio obligatorio. (Galeano, 2009, p. 29)

Ocurre aquello porque la lucha de contrarios -que es motor de la historia- genera una dialéctica plana y unidireccional que procura la anulación del principio vencido, algo como lo que Zaffaroni identifica como una punta de flecha hegeliana que avanza indetenible y que deja al margen todo aquello que se le opone (2011, p. 334). ¿Dónde marcamos entonces el fin de la barbarie y el inicio de la civilización? Donde simplemente se le ocurra a quien ganó las guerras y sometió a los derrotados (Echeverría, 2005).

Por supuesto, la emancipación siempre estuvo precedida de movimientos cíclicos de violencia contra el opresor. Al menos eso fue cierto hasta cuando la geopolítica mundial mostraba cierta bipolaridad. Sin embargo, desde que el proceso hegemónico se convirtió en unipolar luego de la caída del socialismo real durante la década de los noventa, parece que el horizonte de emancipación ya no es posible por fuera de las instituciones, por tanto, se volvió viable en su núcleo duro, el derecho. Sin embargo, lo curioso de este fenómeno no es sólo que la emancipación sea posible en el derecho, sino, además, en los procesos y textos constitucionales, pues en el caso latinoamericano, aquellos han sido, tradicionalmente, reaccionarios a los cambios y el espacio predilecto de los “notables”.

Junto a estos procesos de exclusión, no obstante, corre una historia no contada de solidaridad y emancipación, y que comienza a emerger con una fuerza avasalladora en los procesos de transformación (Pisarello, 2011).

En este contexto, podemos constatar que la última en emanciparse ha sido la naturaleza, la cual da un salto abrupto de ser considerada una cosa a ser una sujeta con derechos específicos a la par con otra/os sujeta/os (las personas y los colectivos) (Constitución del Ecuador, Art. 71-74). Esta emancipación constitucional en el proceso constituyente ecuatoriano de 2007, sin embargo, se dio sin disparar una sola bala y sin que exista un costo en vidas humanas y destrucción de cosas y culturas. Pensemos que todas las revoluciones en las que ocurrió un evento emancipatorio, por ejemplo, *La Revolución Francesa*, significó un conflicto social y político que sólo encontró equilibrio luego de la Segunda Guerra Mundial (en los países periféricos aún no) y que la emancipación de los colectivos aún se encuentra inconclusa, y ha costado -y cuesta todavía- genocidios, torturas, desapariciones, discriminación permanente y torturas sistemáticas: las/os trabajadora/es, las mujeres, las/os niñas/os y adolescentes, las/os adultas/os mayores, las personas de diversidad sexual y las/os indígenas.

Por supuesto, el proceso emancipatorio de la naturaleza apenas comienza. Y comienza por definirse como un mandato constitucional, ecológico y de alcance global desde la Constitución del Ecuador de 2008 (Gudynas, 2009, pp. 13-22); no obstante, quedarnos en la idea del simple mandato, es más que reduccionista, vivir un riesgo innecesario de que la Constitución sea un simple mandato grabado en piedra sin ninguna significación para la acción política comprometida con la transformación social de nuestros pueblos. Quedarnos en la deificación del mandato constitucional, marcaría la diferencia entre la advertencia realizada por Rosa Luxemburgo en la lectura de *Bolívar Echeverría* (Echeverría, pp. 43-44), “reforma o revolución”, y en el tema de este ensayo: construcción de una nueva conciencia ideológica o discurso vacío.

El empeño de este trabajo es revisar los niveles donde debe operar esta emancipación constitucional dentro de la lucha histórica de los pueblos oprimidos, en el contexto socio-político de una América Latina en la que podemos ver este fenómeno particularmente en los procesos constituyentes en América Latina, que comienzan con la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999) y continúan en las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), y que podemos llamar con propiedad “Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano” (Ávila y Valle, 2011, pp. 22, 55) o “constitucionalismo transformador”, en la medida que surge desde abajo y genera nuevas instituciones contrahegemónicas pensadas desde el sur (Santos, 2010, pp. 103-118). Por supuesto, el énfasis de este trabajo es contraespistémico, en la medida que postula los saberes históricamente subordinados y el análisis ideológico en lugar del meramente culturalista (Ávila, 2012). Esta aclaración es importante, puesto que la subjetividad de la naturaleza y de sus derechos pueden ser entendidos, también, desde el mismo derecho tradicional, por supuesto, con algo de creatividad y progresismo (Ávila Santamaría, 2011).

Vamos a analizar en este ensayo: (1) el *nivel mítico*, que parte de la definición de un nuevo eje epistémico, el cual debe reemplazar a aquel que gira alrededor de la dualidad sujeto-objeto como fundamento del antropocentrismo; (2) el *nivel ideológico*, en el cual el centro es la lucha social y la conciencia de reconocimiento ecológico; y, (3) el *nivel de la praxis política*, que se proyecta sobre el ideal de un nuevo constitucionalismo latinoamericano y el iuscentrismo.

## 2. Del mito negativo al positivo

En el plano mítico, el conocimiento humano se ha petrificado y se auto-reproduce sin cuestionamiento alguno como fruto de un proceso histórico de construcción social asimétrica que esconde, sobre el supuesto de universalidad, el ideal civilizatorio de los Estados centrales. Por eso

toda contestación a este orden es visto como irracional, anti-sistema y como un salto al vacío hacia lo mágico y a la barbarie:

A lo largo de la historia legal, cada ampliación de los derechos fue anteriormente impensable. La emancipación de los esclavos o la extensión de los derechos civiles a los afroamericanos, a las mujeres y a los niños fueron una vez rechazadas por las autoridades y por sus intelectuales orgánicos por ser considerados como un absurdo, un galimatías. (Acosta, 2009, p. 19)

En realidad, el punto es que, si vemos en retrospectiva y en un plano de igualdad con otras formas de pensamiento emergente o alternativo, este conocimiento hegemónico (episteme) se basa en ideas escondidas en lo profundo de su construcción histórico-social. Esto es lo que podemos llamar “mitos fundantes” (Estermann, 1998).

El mito, para efecto de este trabajo, no tendrá el significado que aparece enraizado en el sentido común, como un sinónimo de mentira o disfraz de algo; o en ámbito menos común como un conjunto de relatos o leyendas de origen cultural o religioso (por ejemplo, la mitología griega). Consideraremos el mito como la base profunda de la estructura social, el cual pervive en la cultura y la práctica social como algo natural e inconsciente (Lévi-Strauss, 1992), pero que resulta de un proceso de imposición sistemática de un proyecto civilizador desde los países centrales a los de la semiperiferia y periferia.

El derecho tiene mitos fundantes que deben ser desnudados para poder entender a la naturaleza como sujeto de derechos. Los mitos forman parte del sistema [religioso](#) de una cultura, la cual los considera historias verdaderas. Su función es otorgar un respaldo narrativo a las creencias fundamentales de la comunidad. Diversos mitos de una cultura pueden integrarse en una [mitología](#) que sustente la [cosmovisión](#) de un pueblo. El mito fundamental sobre el cual descansa la ideología que cosifica a la naturaleza es la centralidad excluyente del ser humano en la historia, o antropocentrismo.

Desde finales del siglo XVIII, con el auge del racionalismo anglo-francés en el derecho, se constituyó como un dogma la centralidad del ser humano como sujeto del derecho y de todo lo demás como objetos apropiables y en beneficio del mismo. Esta tendencia, en realidad, formalizaba a través de las obras monumentales del régimen napoleónico, los códigos civil y penal, la concepción judeo-greco-romana sobre la primacía del ser humano sobre la naturaleza circundante, lo que hoy podríamos llamar antropocentrismo frente a la dualidad de la estructura filosófica de occidente: sujeto-objeto, tal como vemos en el epígrafe de este trabajo. Sin embargo, aún a finales del siglo XIX se mantenían en algunos países de tradición jurídica anglosajona y germánica, procesos en los cuales las fuerzas de la naturaleza y los animales eran sujetos procesales, particularmente, en el Derecho Penal, eran sujetos activos y pasivos: una especie de “relación ambivalente” entre humanos y animales (Zaffaroni, 2011, pp. 27-34).

No obstante, la supremacía del racionalismo de la modernidad, a través de la influencia decisiva del *Código Civil*, desterró toda posibilidad de pensar a la naturaleza o alguno de sus elementos como sujetos del derecho. En el caso particular del Derecho Penal, este fenómeno de despersonalización de la naturaleza o sus elementos, fue también superado sobre la base del pensamiento de *Beccaria* y la autoridad en ascenso del *Código Penal* napoleónico. Ambos cuerpos legales permitieron la apropiación de la naturaleza, al hacerla objeto del derecho, por tanto, apropiable y enajenable. Por supuesto, no hay que olvidar que su esquema ideológico permitió tres fenómenos históricamente expropiatorios: la colonización-imperialismo, el capitalismo-explotación, y la exclusión-consumo.

A pesar de esto, a inicios del siglo XX, se comenzó a notar los efectos negativos de la revolución industrial sobre la naturaleza por la acción de los seres humanos. Estos efectos se agudizaron luego de la Segunda Guerra Mundial que coincidió con un aumento desmedido de la población, la denominada explosión demográfica, lo cual ocasionó una presión sobre los Estados y las empresas respecto de la necesidad de explotar los recursos naturales, profundizando la desigual distribución de las riquezas entre los países ex metrópolis y triunfadores de la posguerra y los países ex colonias y con problemas sistémicos de organización que tuvieron que quedar a la periferia del desarrollo.

Esto llevó a la *Primera Conferencia sobre el Medio Ambiente*, realizada en 1972 en Estocolmo, donde se identificó el grave problema de preservar el medio ambiente para las futuras generaciones: el desarrollo sostenible. A partir de este hito normativo, podemos constatar que, sin embargo, no se cuestiona la función predatoria del ser humano respecto de la naturaleza, al contrario, parece que aquí el mito del antropocentrismo es legitimado; el mito funciona como una barrera profunda e invisible, en un sentido negativo, tanto en el texto de las normas internacionales como en la práctica concreta de las políticas estatales. Se discute de todo, menos el papel tutelar del ser humano frente a los recursos naturales, ni el mecanismo de acumulación económica; no obstante, se abre la posibilidad de la producción colectiva como una alternativa y la viabilidad de la intervención del Estado en la planificación, y en la economía aparece, por primera vez, un tope al crecimiento que hasta ese momento parecía indetenible, a través de los conceptos de “desarrollo” y “sostenibilidad”. Por supuesto, no se debe olvidar que estos conceptos, en algunos casos, degeneraron en dos fenómenos que tuvieron particular incidencia en América Latina que sólo nombramos: “el desarrollismo” y “la austeridad económica”.

Frente a esto, la Constitución de Ecuador de 2008 cuando reconoce la subjetividad de la naturaleza o pachamama, no sólo rompe con el antropocentrismo; sino que hace visible el mito negativo, de tal manera que, al negarlo, lo convierte en un mito positivo en el sentido que *Gramsci* le otorga al término (Gramsci, 2008). Es decir, lo convierte en ideología de movilización para la transformación social, que debería permear en tres ámbitos: lo político-social (acción política), lo cultural (movilización social) y lo ético (comportamiento social).

### **3. La dualidad sujeto-objeto como fundamento del antropocentrismo**

El pensamiento occidental tradicional se basa en una relación de dualidad, lo cual supone que todo tiene un equivalente o contrario (Ávila, 2011). Por ejemplo, existe la bondad y frente a ésta la maldad, lo simple y lo complejo, el día y la noche, la pobreza y la riqueza. No obstante, esta dualidad no sólo genera una contradicción o polaridad, sino que condiciona la existencia de su par. Así, no se puede pensar lo dulce sino si existe lo salado; no podemos pensar la tristeza sino conocemos la alegría (Estermann, 1998).

Esta dualidad es una herencia greco-romana, pues según la cosmovisión de los griegos, el universo y todo lo existente respondía a una separación dual, sino recuérdese el cielo y el infierno, el dios y el inmortal, el agua y la tierra. De acuerdo a esto, esta concepción de la existencia se transversalizó en todo el pensamiento occidental a través de la primacía romana en el período de los siglos IV a.c.-IV d.c., que va desde la era del reinado hasta la aceptación del cristianismo como religión oficial durante el imperio bajo (Boff, 2002).

También, existe un aporte del pensamiento judaico, especialmente el religioso, en la construcción del pensamiento binario occidental. La principal idea con este respecto es el monoteísmo, el cual se terminó imponiendo a la mitología greco-romana. Algunos preceptos de la Torá cupieron

perfectamente en la matriz social de los romanos. La idea de un solo dios supone el ideal de la inmortalidad, la inmanencia y la ubicuidad, tres de los grandes atributos de la divinidad, contrapuesto con lo humano: mortalidad, trascendencia y fijación (Leopold, 2000).

No obstante, esta concepción binaria del pensamiento occidental no es complementaria, sino que se contrapone como fundamento de su existencia, al punto que se anula al momento de aparecer la otra. Si, por poner un ejemplo, *Juan* hace algo bueno, entonces es bondadoso; lo cual quiere decir que no es malo. O si *María* expresa alegría, significa que no está triste. Claro está, hablamos en este ejemplo como si se pudiera diseccionar la realidad con el fin de estudiarla, puesto que, normalmente, lo absoluto (bueno-malo) no es del todo exacto, aún si consideramos que, en el comportamiento humano, entre estos dos extremos, puede haber matices importantes. El binarismo judaico se resume en aquella famosa frase de Jesús: “al César lo que es del César; a Dios lo que es de Dios...” Aquí, se contrapone el poder divino frente al poder terreno, el cual sería utilizado luego por el tomismo.

Durante el Medioevo, fue la Iglesia Católica la que permitió la conservación y transmisión del pensamiento greco-romano, y sólo por ellos podría ser desempolvado de las abadías, catacumbas y bibliotecas privadas donde descansaban los textos clásicos. Los frailes, además, tradujeron muchos manuscritos griegos y latinos que pudieron ser enseñados durante el Renacimiento en las primeras universidades, especialmente, en las universidades de Padua y Florencia. Este afán por reproducir lo romano fue uno de los elementos claves para el inicio de la modernidad y el auge de los primeros pensadores racionalistas, a partir de la labor de los glosadores y post-glosadores quienes no sólo tradujeron algunos textos, sino que a través de la glosas los interpretaron y, a la larga, actualizaron la cultura greco-romana, por lo cual no es raro que las pinturas, esculturas y construcciones, reprodujeran los enormes y bellos capiteles de las construcciones romanas, columnas y edificios a semejanza de su arquitectura.

Especial relevancia adquiere el binarismo del pensamiento occidental para los primeros pensadores del iluminismo al inicio de la modernidad. De esta manera, lo podemos observar en las obras de *Jeremías Betham*, *Thomas Hobbes*, *Rousseau*, *Locke*, *Montesquieu* y *Maquiavelo*. Para *Betham* (Locke, 1970; Rousseau, 1985), en su *Leviatán* aparece el ser humano frente el enorme poder del monarca, el cual se hallaba legitimado a reprimir su maldad natural frente a un fin de orden, el cual adquiere principal relevancia en el análisis de sujeto político que hace *Maquiavelo*, de donde surge esta dicotomía que se mantiene hasta nuestros días: Estado y sociedad. *Rousseau* mantiene este binarismo en su concepción del contrato social, donde las personas hacen un pacto y ceden su libertad individual en favor de la voluntad general que les permite vivir en paz y defenderse de los enemigos comunes (Rousseau, 1985). En este contrato, dos son las partes: el individuo y la voluntad general de otros individuos. La separación de poderes de *Locke* y *Maquiavelo* se resumía en dos poderes y no tres: monarca y Parlamento.

A través del racionalismo, triunfó el binarismo que hemos venido tratando. En el derecho, particularmente y para efectos de este trabajo, este binarismo significó la separación racional del sujeto y el objeto del derecho. No obstante, esta dualidad no necesariamente corresponde a la realidad social, sino que representa una ficción donde el ser humano se piensa a sí mismo como Rey de la Naturaleza, en el centro de la creación, la cual, creada por Dios, está al servicio de su supervivencia.

La razón de esta separación entre sujeto y objeto aparece hoy incontrastable, puesto que aparece sin más como “racional” y, más allá de que sea parte de la teoría del derecho enseñada en nuestras universidades, tiene valor pues es útil a las categorías del pensamiento occidental. A través de este concepto, el ser humano es el sujeto del derecho, vale decir quién puede reclamar de otras

determinadas conductas y a su vez ser responsable de sus propios actos de manera recíproca; mientras que, lo demás es objeto de apropiación y existe en la medida que pueda procurar bienestar al sujeto del derecho. Esto tiene razón de ser en tanto y en cuanto la humanidad estuvo en crecimiento y la explotación de la naturaleza no representaba sino una cuestión de supervivencia y de procura de bienestar en un entorno de expansión y acumulación del capital y de democracia liberal (Leopold, 2002).

El antropocentrismo se fundamenta, indudablemente, en la relación dual sujeto-objeto, en la cual, la persona está en el centro y las cosas a su derredor para ser usadas legítimamente como un ejercicio de la libertad personal. En el fondo, la dualidad sujeto-objeto transparentó las relaciones jurídicas y aseguró a las sociedades la garantía del orden social, y de las exigencias del capital en expansión. Sin esta dualidad no hubiera sido posible el crecimiento económico de las grandes potencias a finales del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX y gran parte del siglo XX: los seres humanos como seres trascendentes y subordinados frente a la divinidad, y como soberanos de todo el universo creado para ellos.

Esta dualidad se mantiene hasta la actualidad como un dogma en el derecho, y es uno de los pilares más fuertes, incluso visto como una conquista civilizadora en el ámbito de lo jurídico, de la cultura occidental. De cara a la cartografía histórica de exclusión y hegemonía cultural de occidente, la emergencia de nuevas *epistemes* al otro lado de las líneas globales que franquea lo que Santos ha denominado el “pensamiento abismal” (2010), donde la dicotomía entre regulación social y emancipación social permite el surgimiento de una modernidad como un discurso que invisibiliza saberes y experiencias vitales y excluye a miles de millones seres humanos de las riquezas del planeta, al tiempo que los criminaliza y culpa por su degradación.

Las normas constitucionales crean la sensación como si éstas tuvieran propia entidad y pudieran ellas mismas alterar la realidad, con lo que se produciría, si tomamos como base el pensamiento de Marx, una especie de fetichismo jurídico que, en verdad, esconde las relaciones cosificadas – reificadas – (Pashukanis, 1985, pp. 71-79), en tanto problemas de fondo que afectan histórica y estructuralmente a nuestras sociedades (Magnet, 2008, p. 2-5.). Esto produciría un estado particular de conciencia social que nos hace sentir “fuera de”, en otras palabras, alienados. La explicación de este fenómeno, está en la propia naturaleza del derecho hegemónico y, particularmente, en sus normas que, en un orden liberal, de manera análoga como advirtió Marx respecto de la realización del trabajo, anulan al ser humano (Marx, 1968, p. 77-78). Ante esto, el derecho debe retornar a su manifestación material: la realidad social. La ruptura de este círculo vicioso de la ideología petrificada en las instituciones, debe ser necesariamente ideológica.

En esta perspectiva, la naturaleza como sujeta de derechos y los derechos de la naturaleza ponen en cuestión la ideología del Estado propietario (diríase de los propietarios), por lo cual podría formar una conciencia de propiedad colectiva que rompa el círculo vicioso de la ideología dominante en la estructuración del pensamiento (Althusser, 2006, p. 63); y, tiene el potencial de movilizar socialmente a la reapropiación de los recursos y a generar un modelo alternativo al de acumulación asimétrica del capital. Y, por otra parte, puede promover una transformación de las normas jurídicas y las decisiones políticas en torno a la protección de la naturaleza.

Sin lugar a dudas, la Constitución del Ecuador de 2008 constituye una ruptura ideológica profunda respecto de la naturaleza, pues propone tres cosas fundamentales: a) colectivismo, b) holismo; y, c) relacionalidad en el desarrollo de los artículos 71, 72, 73 y 74 de la Constitución de 2008:

#### 4. La lucha social y la conciencia de reconocimiento ecológico

La sociedad de finales del siglo XIX atravesaba el inusitado apareamiento de la máquina y con ello el inicio de nuevas formas de división del trabajo, por lo cual las relaciones económico-sociales ya no podían ser explicadas únicamente por el libre mercado. Miles y miles de personas eran despedidas y los que estaban dentro de la dinámica del capitalismo industrial debían someterse a entregar su fuerza de trabajo por mercancías de subsistencia a quienes, a través de la natural libertad de apropiarse por parte de los más fuertes y capaces respecto de los débiles y no aptos para la competencia, pertenecían los medios de producción (herramientas, insumos, educación, etc.). Se generaba una explotación generalizada, de la cual no podían salir los obreros que no habían sido beneficiados por el proceso de acumulación capitalista y, por tanto, estaban encerrados dentro de la dualidad sujeto-objeto como subordinados, como cosas que el señor industrial (versión moderna del señor feudal) podía utilizar para el proceso de producción y la circulación de las mercaderías. Es decir, los obreros o proletarios no eran considerados sujetos de derechos.

No obstante, a partir de la interpretación de las ideas de Hegel, en las universidades de Bonn y Berlín, las facultades de filosofía iniciaron una crítica radical a las relaciones capitalistas que habían permitido “la explotación del hombre por el hombre”. Varios movimientos y revueltas fueron célebres durante el siglo XIX en Europa, tales como la revuelta sindical de 1848 en Alemania con el padrinazgo de *La Salle* y la famosa Comuna de París en 1871, bajo las ideas del socialismo utópico francés; e innumerables grupos organizados de obreros organizaron motines y fundaron partidos políticos, como sucedió en Alemania, Francia e Inglaterra.

El ideario comunista se fundamentaba en la necesidad de que la clase proletaria, quien no tenía razones naturales para apropiarse del poder por no tener nada que perder “más que sus cadenas”, debía asumir la dirección de la revolución o lo que se conoció como la “dictadura del proletariado”, con el fin de apropiarse de los medios de producción que eran detentados ilegítimamente por los burgueses; y, por tanto, eran quienes dictaban las reglas reales de la convivencia social que, según Marx, eran en esencia relaciones económicas; en el marco de la lucha histórica de clases que permitiría el camino hacia el socialismo (Marx, 2010).

Frente a esto, el proletariado debía adquirir la habilidad de reconocer su situación de opresión frente al burgués con el fin de liberarse de las cadenas de la explotación oprobiosa. Esto es lo que se llamó en el credo marxista y la *praxis* proletaria o lucha política como efecto de la asunción de una renovada conciencia social, es decir el rol del sujeto histórico frente a la explotación. Marx entendió que sin acción política revolucionaria la conciencia (ideología) era sólo discurso. Por supuesto, hoy entendemos que la ideología es un espacio en disputa constante y no sólo la apropiación económica, lo cual hemos mantenido en otros trabajos (Ávila, 2011); sin embargo, para efectos de este ensayo, basta reconocer que la ideología debe instrumentarse en acción política con el fin de transformar la sociedad.

Por tanto, este concepto de conciencia de clase sería el instrumento fundamental del socialismo para lograr encontrar el camino a la sociedad ideal, la sociedad comunista. Luego, sería importante, puesto que, en la medida que los individuos sean conscientes de que son explotados, la lucha social (lucha de clases) podría alcanzar la transformación de la realidad social (Marx, 2010).

Por otro lado, más allá de los experimentos de socialismo real, sus avances y fracasos, este concepto de conciencia de clase ha sido indispensable para propiciar la lucha social de los movimientos sociales durante el siglo XIX y siglo XX, y para la construcción de diversas plataformas de incidencia social y política de la sociedad civil. En el siglo XIX el énfasis fue sindical y las



reivindicaciones eran casi exclusivamente laborales; pero, en el siglo XX, lo fue de otros intereses sociales no necesariamente vinculados con las relaciones laborales, tales como los primeros movimientos feministas de Francia, Inglaterra y Estados Unidos en la década de los 60 y 70; los movimientos ambientalistas en las décadas de los ochenta y noventa en Estados Unidos, Francia, Suecia y Alemania; y, los movimientos por la diversidad sexual en la actualidad en los Países Bajos.

Es de recalcar que estos movimientos no necesariamente adoptan un enfoque marxista, pero todos ellos adoptan como un elemento fundamental el concepto aquí tratado de conciencia de clase, el cual se ha transformado en un concepto más amplio: la conciencia social que es abarcativa de todas estas nuevas plataformas de lucha social, el cual es el correlativo del denominado como lucha de clases.

La constitucionalización de la naturaleza resulta, entonces, un llamado al despertar de una conciencia de reconocimiento ecológico y lucha por el reconocimiento ecológico, que no es más que una derivación de los conceptos de conciencia de clase o social, lo cual permite la ruptura del concepto tradicional del derecho sujeto-objeto, donde la naturaleza exige reconocimiento con el fin de proteger valores superiores de la humanidad y su propia supervivencia (Escobar, 2002).

Por esta razón, la ideología de la Constitución de 2008 es la opuesta al denominado “extractivismo”, que representa la nueva forma de la dependencia. Se ha identificado al extractivismo como las prácticas que determinan “actividades que remueven grandes volúmenes de recursos naturales, no son procesados (o lo son limitadamente), y pasan a ser exportados”, (Gudynas, 2009, p. 2) de tal manera que su viabilidad se fundamenta en la explotación de la naturaleza con pobres resultados en la diversificación productiva a nivel interno y una frágil inserción en el mercado mundial en calidad de productores primarios.

Estas prácticas, estatales y no estatales, por supuesto, son un enorme atractivo, incluso, para los gobiernos progresistas de América Latina, precisamente bajo el justificativo de “extrativismo progresista” (Gudynas, 2010). Si bien es cierto, este nuevo extrativismo guarda diferencias radicales con el pasado, a través del retorno del Estado al control y regulación de estos sectores simuladamente *guettizados* durante las décadas de los ochenta y noventa, y nuevas formas de racionalidad administrativa; los emprendimientos extractivistas no se han reducido, incluso, en algunos casos se han ampliado o profundizado.

El porcentaje de productos primarios sobre las exportaciones totales supera el 90% en Venezuela, Ecuador y Bolivia, y es más del 80% en Chile y Perú, mientras que es de 51% en Brasil; y en casi todos estos países, ese sesgo se debe a minería e hidrocarburos (datos de CEPAL, 2009). (Gudynas, 2010)

Fundamentalmente, este llamado a la acción, particularmente, contra la política extractivista, se encuentra en la ideología del *sumak kwasay* o buen vivir. En la Constitución de 2008 se inserta como un fin sustancial del Estado y como un proyecto político de la sociedad en su conjunto, fundado en la centralidad de las personas, naturaleza y colectivos, el uso cultural, democrática y socialmente sustentable de la naturaleza, y en el holismo socio-económico en la política pública y el diálogo intercultural (Acosta y Martínez, 2009; Silva, 2008; Santos, 2010; Tortosa, 2011).

### **5. El nuevo constitucionalismo latinoamericano y el iuscentrismo**

La naturaleza como sujeta de derechos se nutre de nuevos dispositivos ideológicos que se espera provoquen una acción política comprometida con la democracia de la tierra. Desde de lo teórico, aparece como un dispositivo importante el garantismo constitucional (Goddard, 1996). Además,

propone un rol más activo de los jueces y un derecho más flexible y menos formal. Así, tenemos algunos autores importantes tales como Ferrajoli, Zagrebelsky, Guastini, Pisarelo, entre otros, quienes defienden esta tendencia (Ferrajoli, 2001).

Al mismo tiempo, existen en la región varios textos constitucionales que incorporan normas de contenido material, un intervencionismo estatal y un sistema de garantías para hacer posible el ejercicio de los derechos constitucionales. Estos textos son en la Subregión los de Colombia en 1991, Bolivia en 1994 y 2008, Perú en 1993, Venezuela (1999); y, Ecuador en 1998 y 2008. También se puede anotar en esta tendencia México (1917 y reformas de 1994), Costa Rica, Argentina (reformas de 1994) y Brasil (1982). Estas constituciones si bien no reconocen subjetividad a la naturaleza, abren la posibilidad a que este reconocimiento ocurra desde las altas cortes y tribunales.

Un lugar central ocupa lo que hemos llamado iuscentrismo; según esto, todos los seres vivos podrían ser sujetos del derecho pues están en un plano de igualdad, lo cual supone un cambio radical para superar el antropocentrismo que ha imperado en todo el pensamiento occidental a lo largo y ancho de toda la historia de las civilizaciones. Nos encontramos, además, ante un constitucionalismo con elementos propios y de origen plenamente pensados desde el sur, distinto del neoconstitucionalismo propio de la región y el nuevo constitucionalismo europeo: un nuevo constitucionalismo latinoamericano (Ávila y Valle, 2011). Una episteme alternativa surge de aquí abanderando las formas posibles de insurgencia al inicio del siglo XXI. Por esta razón es que en la nueva Constitución de 2008 del Ecuador incluye al buen vivir o *sumak kwasay* como una categoría transversal del texto con el fin de darle una naturaleza original y acorde a la plurinacionalidad-intercultural aceptada como fundamento de la relación Estado y sociedad en esta misma Constitución. En consecuencia, no se debe perder de vista que no se puede entender la emancipación constitución de la naturaleza, sino dentro de un proyecto político más amplio (Estado plurinacional como forma, economía colectiva como fondo, y la interculturalidad como medio y el buen vivir como fin).

En tal sentido, si juntamos estos tres elementos aquí descritos, se hace posible la emergencia de los derechos de la naturaleza. De esta manera, es necesario pensar el mundo distinto, mediante la ruptura del concepto fundante del pensamiento occidental: la relación objeto-sujeto. Esta ruptura significa un cambio radical en Occidente puesto que le daría igual estatus a toda la naturaleza, creando una mutua interdependencia sistémica de todos los seres, animados e inanimados. Lo analizado en este trabajo pone en consideración el potencial mítico, ideológico y de acción política de la emancipación de la naturaleza, en tanto un proceso de construcción histórica y de resistencia de los pueblos oprimidos.

Luego, el elemento político que fundamenta el reconocimiento de la naturaleza como sujeta de derechos es la denominada conciencia de reconocimiento ecológico. Este elemento supone un abrir de ojos ante una nueva realidad: la degradación de la naturaleza, y la posibilidad de que la supervivencia se vea mermada, lo cual hace necesario que se tomen acciones que fortalezcan la protección de bienes superiores que engloben esta aspiración.

Por otra parte, la incorporación de elementos meta-jurídicos y cercanos al ejercicio pleno de los derechos de las personas, sobre la base del énfasis constitucional emergente, permite la recepción de elementos culturales que rompan los conceptos fundantes del pensamiento occidental y que hoy ya no es suficiente para la protección de la vida integral del planeta.

Necesitamos, por tanto, recuperar el significado ideológico de la palabra economía. Como lo hace notar Vandana Shiva, “economía” y “ecología” tienen un origen etimológico común (“oikos=hogar”), pero la hemos vaciado de contenido al punto que se ha transformado en un concepto vacío (2011). La

Constitución del Ecuador de 2008 va, al parecer, en la dirección de tener el potencial de fundar una verdadera “democracia de la tierra” (Shiva, 2011).

Al mismo tiempo es impostergable la construcción de nuevas *epistémes* al otro lado de las líneas globales que franquea lo que Santos ha denominado el “pensamiento abismal” (2010). La línea que impone el pensamiento abismal al mundo es, además, un mito fundante dual-excluyente de la cultura occidental-colonizadora, puesto que su existencia condiciona la existencia de su opuesto (Estermann, 1998), anulando toda posibilidad de coexistencia plural de otros valores y saberes humanos.

Por último, esta acción política como efecto de la emancipación constitucional no debe estar centrada, por efecto de nuestro contexto actual, en las instituciones, públicas o privadas, estatales o populares; sino que debe resumirse en toda la vida práctica de las sociedades (Acosta, 2011, p. 361). Esto resulta supremamente importante y vital para la supervivencia de la vida en el planeta, pues en la cotidianidad se verifica una separación radical entre los seres humanos y la naturaleza. De esta manera, la “ciudadanía” está construida en términos urbanos y sobre la base de esconder la tierra y el agua debajo de concreto, de hierro y plástico, paradójicamente elementos de la naturaleza transformados para el “bienestar” y la “vida limpia” de la gente. En este sentido, es socialmente incorrecto ir por allí “sucio” de tierra y mojado, pues el estándar de bienestar está marcado por una negación de los elementos de la naturaleza. Si nuestras/os hijas/os llegan llenos de tierra, los reprendemos y “limpiamos” inmediatamente por temor a los millones de bacterias y virus que la medicina moderna se ha encargado de inventar.

Los desechos y fluidos del proceso de vital son escondidos y considerados nocivos, aún cuando para otros animales de la naturaleza tienen funciones diversas; y, mientras que las plantas y animales se han convertidos en *souvenirs* y bienes de consumo dignos del ecoturismo y el *feng-shui* social, miles de pueblos mueren de espaldas al consumo y desperdicio de los alimentos. La voz renovada que adquiere la naturaleza en la Constitución de 2008 llama a un giro mítico-ideológico-práctico profundo que dé un contenido emancipador a la política pública y la práctica social, y una acción política comprometida con una conciencia ecológica transformadora en construcción.

Todavía estamos a tiempo para que nuestras leyes reconozcan el derecho de un río a fluir, prohíban los actos que desestabilicen el clima de la tierra o impongan el respeto al valor intrínseco de todo ser viviente. Es la hora de frenar la desbocada mercantilización de la Naturaleza, como fuera otrora necesario prohibir la compra-venta de seres humanos. (Acosta, 2009, p. 22)

### Referencias Bibliográficas

- Acosta, Alberto y Martínez, Esperanza, comp., *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Abya-Yala, 2009a
- Acosta, Alberto, “Los grandes cambios requieren de esfuerzos audaces. A manera de prólogo”, en Alberto Acosta y Esperanza Martínez, comps., *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Abya-Yala, 2009.
- Althusser, Louis, “El Objeto de El Capital”, en Louis Althusser y Étienne Balibar, “Para Leer el Capital”, 2006, Siglo XXI editores, México.
- Andrade Narváez, Fabián, y otros, *Derechos humanos y medio ambiente*, ILDISUNESCOAAJ; Quito; EC; 1999; Ed.
- Ávila Linzán, Luis Fernando, “Barreras Ideológicas en la apreciación de los peritajes antropológicos”, en *Revista Crítica Jurídica*, No. 30, México, Universidad Autónoma de México, 2011.

- Ávila Linzán, Luis Fernando, y Valle Franco, Alex, Ensayo introductorio. “¿El derecho de la miseria o la miseria del derecho?”, en Luis Fernando Ávila Linzán, ed., *Emancipación y transformación constitucional*, Quito, Corte Constitucional, 2011.
- Ávila Santamaría, Ramiro, “El Derecho de la Naturaleza. Fundamentos”, en Ramiro Ávila, *Derechos y Garantías. Ensayos críticos*, Quito, Corte Constitucional, 2011.
- Bellver Capella, Vicente, *Ecología: de las razones a los derechos*, Editorial COMARES; Granada; ; 1994; Ed.
- Blengio Valdés, Mariana, Derecho a un medio ambiente sano y ecológicamente equilibrado, en: Uruguay Transparente. Derechos humanos en situaciones de crisis en el Uruguay, Uruguay Transparente; Montevideo; UY; 2002; Ed., Presentado en: Seminario sobre la Situación de los Derechos Humanos en Uruguay, 7-8 octubre 2002, Montevideo.
- Boff, Leonardo, *El cuidado esencial: ética de lo humano, compasión por la tierra*, Trotta; Madrid; ES; 2002; Ed.
- Echeverría, Bolívar, “El Ángel de la Historia y el Materialismo Dialéctico”, en Bolívar Echeverría, comp., *La Mirada del Ángel. En torno a las tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, México, Editorial Era, 2005.
- Escobar, Arturo, *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?*, en: Lander, Edgardo, comp., *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, España, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO.
- Estermann, Josef, *Filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Ediciones AbyaYala, Quito, 1998.
- Fernández Santillán, José, *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- Ferrajoli, Luigi, “Garantías Constitucionales”, en Raúl Gustavo Ferreyra y Andrés Gil Domínguez, dir., *El Garantismo Constitucional*, Revista Argentina de Derecho Constitucional, Buenos Aires, Ediar, 2000.
- Galeano, Eduardo, “La Naturaleza no es muda”, en Alberto Acosta y Esperanza Martínez, comps., *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*, Quito, Abya-Yala, 2009.
- Goddard Adame, Jorge, *Naturaleza, persona y derechos humanos*, Universidad Nacional Autónoma de México Corte de Constitucionalidad de Guatemala, Procurador de Derechos Humanos de Guatemala; México; MX; 1996.
- Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.
- Gudynas, Eduardo, *El Mandato Ecológico. Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*, Quito, Abya-Yala, 2009.
- Heilbroner, Robert L., *Naturaleza y lógica del capitalismo*, Ediciones Península; Barcelona; ES; 1990; Ed.
- Jiménez, Eduardo Pablo, *Derechos humanos, bioética y medio ambiente*, en: Bidart Campos, Germán J., coor.; Riso, Guido I., coor., *Los derechos humanos del siglo XXI: la revolución inconclusa*, EDIAR; Buenos Aires; AR; 2005; Ed.
- Kimerling, Judith, *Abya-Yala*; Quito; EC; 1996; Ed.
- Leff, Enrique, *Ecología y capital: racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*, Siglo Veintiuno; México; MX; 2001; 4. ed. Ed.

- Leopold, Aldo, *Una ética de la tierra, Los Lobros de la Catarata*; Madrid; ES; 2000; Ed.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Barcelona, España, Editorial Paidós, 1992.
- Locke, John, “Dos ensayos sobre el gobierno civil (1690) (Selección)”, en *Carta sobre la tolerancia y otros escritos*, Editorial Grijalbo S.A., México, 1970.
- Londoño Toro, Beatriz, El derecho a un ambiente sano: instrumentos judiciales para su defensa, en: Entrena Vázquez, Luz, coord. Derechos y libertades, Corporación Editora Nacional, Corporación Editora Nacional; Quito; EC; 2005; Ed.
- Madina, Marcelo, *Los derechos del imputado y la víctima en los tratados internacionales de derechos humanos y su conflicto en el seno del proceso penal*, Konrad Adenauer, Montevideo, 2005.
- Magnet Colomer, Jordi, “Fetichización Jurídica y Derechos Sociales”, en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, No. 20, Madrid, Universidad Complutense, 2008.
- Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe*, Editorial de Ciencias Sociales del Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1971.
- Marx, Karl, *El Capital*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Marx, Karl, *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, México, Editorial Grijalbo, 1968.
- Mires, Fernando, El discurso de la naturaleza: ecología y política en América Latina, Espacio; Buenos Aires; AR; 1990; Ed.
- Oilwatch, Instrumentos internacionales para la protección del ambiente y los derechos humanos, en: OILWATCH. Voces de resistencia: explotación petrolera en los trópicos, Oilwatch; Quito; EC; 1997; Ed.
- Pashukanis, Evgeny, *La Teoría General del Derecho y el Marxismo*, Barcelona, Editorial Grijalbo, 1985.
- Pisarello, Gerardo, *Un largo Termidor Historia y crítica del constitucionalismo antidemocrático*, Quito, Corte Constitucional, 2011.
- Riechmann, Jorge, Un mundo vulnerable: ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia, Catarata; Madrid; ES; 2000; Ed.
- Rosa, Raúl de la, *La Revolución ecológica. La búsqueda de la libertad a través de la ecología y la solidaridad*, Icaria; Barcelona; ES; 2001; Ed.
- Rousseau, Jean Jacques, *Del Contrato Social*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- Sabine, George, *Historia de la Teoría Política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- Santos, Boaventura De Sousa, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Quito, Abya-Yala, 2010.
- Santos, Boaventura de Sousa, “Derecho y Democracia. La reforma global de la justicia”, en Boaventura De Souza Santos y García Villegas, comps., *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia. Análisis Socio-Jurídico*, Tomo I, 2001b, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- Santos, Boaventura de Sousa y García Villegas, Mauricio, comps., *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia. Análisis Socio-Jurídico*, Tomo I, 2001a, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- Santos, Boaventura De Sousa y Rodríguez Garavito, César, eds., *Hacia una legalidad cosmopolita*, Anthropos, 2005.
- Sabsay, Daniel, Los derechos colectivos y los intereses difusos. El medio ambiente, en: Vergottini, Giuseppe de, prolog. Derecho constitucional. , Universidad; Buenos Aires; AR; 2004; Ed.
- Shiva, Vandana, “Democracia de la Tierra y los Derechos de la Naturaleza”, en Alberto Acosta y Esperanza Martínez, comp., *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política*, Quito, 2011, Abya-Yala.

- Tortosa, José María, *Maldesarrollo y Mal vivir. Pobreza y violencia a escala mundial*, Quito, Abya-Yala, 2011.
- Varea, Anamaría, “Propuestas de los derechos sobre el medio ambiente”, en *Parlamento Andino; Congreso Nacional del Ecuador*; ILDIS, Cumbre Social Andina, II, Parlamento Andino Congreso Nacional del Ecuador ILDIS.
- Weingarten, Celia, dir.; Ghersi, Carlos A., dir., *Daños: medio ambiente - salud - familia - derechos humanos*, RubinzalCulzoni; Buenos Aires; AR; 2000; Ed.
- Zaffaroni, Raúl Eugenio, “La Naturaleza como persona: Pachamama y Gaia”, en Luis Fernando Ávila Linzán, ed., *Política, Justicia y Constitución*, Quito, Corte Constitucional, 2011.