

Justicia AMBIENTAL, justicia ECOLÓGICA y diálogo intercultural

Edwin Cruz Rodríguez

La justicia ambiental está basada en el reconocimiento exclusivo del ser humano como sujeto de derecho y propende por garantizar el derecho humano a un ambiente sano; en cambio, la justicia ecológica erige a la naturaleza como un sujeto de derecho y tiene por objeto su protección en forma independiente de los derechos humanos. Por ello reviste especial importancia el reconocimiento de los derechos de la naturaleza en la Constitución Política de Ecuador que plantea, entre otras cosas, un desplazamiento desde la justicia ambiental hacia la justicia ecológica. En su artículo 71 establece que “la naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”. Consecuentemente, el artículo 72 de dicha Constitución reconoce el derecho de la naturaleza a la “restauración”, en forma independiente de la obligación del Estado y los particulares de indemnizar a individuos y colectividades que dependan de los sistemas naturales afectados. Mientras la justicia ambiental está basada en el antropocentrismo de la tradición jurídica occidental, la justicia ecológica se sustenta en una concepción biocéntrica que asigna a la naturaleza un valor intrínseco o inmanente independiente de las valoraciones subjetivas (Gudynas, 2009: 51).

Este artículo reconstruye ambas perspectivas y defiende la necesidad del diálogo intercultural tanto para la comprensión como para la implementación de la justicia ecológica. El argumento central es que la justicia ecológica implica necesariamente una perspectiva intercultural que permite, de un lado, comprender los aspectos en que diverge de la justicia ambiental y aquellos en que ambas formas de justicia son complementarias, y de otro, comprender las diversas formas de relacionarse y de representar la naturaleza que han desarrollado numerosos grupos culturales.

LA JUSTICIA AMBIENTAL

La especificidad material del derecho ambiental es objeto de diversas controversias basadas en la polivocidad del concepto de “medio ambiente”. No obstante, la justicia ambiental está comprendida dentro de los derechos humanos, lo cual le confiere un carácter antropocéntrico que la distingue de la justicia ecológica.

Para Stutzin (1985: 102), el derecho ambiental nació con un “conflicto de doble personalidad”, pues en una visión restringida se enfoca en proteger el medio ambiente humano, pero en su versión ampliada se preocupa por la totalidad del mundo natural. Por una parte, existe una concepción restrictiva que considera que el derecho ambiental no tiene especificidad ni autonomía, sino que queda subsumido en otras ramas o áreas del derecho, como el derecho administrativo (Bottassi, 1997: 84-85). Por otra, hay una concepción expansiva que tiende a desfigurar los límites de otras áreas del derecho, conllevando problemas de operatividad en materias y tipos de sanciones (Franco, 2010: 25).

No obstante, el derecho ambiental ha ganado terreno en distintas formas jurídicas. De acuerdo con Zaffaroni (2011: 63), se manifestó en el derecho penal con figuras como la “tutela penal del medio ambiente” o “derecho penal del medio ambiente”, así como en una buena cantidad de declaraciones

internacionales, cercanas al campo del derecho internacional de los derechos humanos. Empero, ya se trate de concepciones restrictivas o expansivas, el derecho ambiental reviste un fundamento antropocéntrico, pues está orientado primordialmente a garantizar el bienestar humano, tomando la protección a la naturaleza como un medio para conseguir ese fin.

Para Cafferata (2007: 72), el derecho ambiental: “es el conjunto de normas que regulan relaciones de derecho público o privado tendentes a disciplinar las conductas en orden al uso racional y conservación del ambiente, en cuanto a la prevención de daños, para lograr el mantenimiento del equilibrio natural, lo que redundará en una optimización de la calidad de vida”.

Sobre todo, el fundamento antropocéntrico del derecho ambiental radica en que el sujeto de derechos continúa siendo el ser humano. Como arguye Zaffaroni (2011: 64-65), el derecho ambiental reconoce el medio ambiente en tanto “bien jurídico” y de esa forma lo asocia con el concepto de “bienes colectivos” o con los derechos humanos. Aunque es un bien jurídico de una naturaleza particular, porque muchas veces la afectación a los seres humanos que supone el daño ambiental no está en el presente, sino que se proyecta hacia las generaciones futuras, ello no obsta para desvincularlo de la referencia a los derechos humanos.

El derecho ambiental está llamado a operar en dos niveles, ambos ligados a la vulneración de los derechos humanos (De los Ríos, 2007). Primero, en aquellos casos en que existen daños ambientales que pueden afectar inmediata y directamente seres humanos. Segundo, cuando la gravedad del daño radica en la afectación del medio ambiente, ocasionando un daño indirecto o mediato sobre los seres humanos. Este último tipo de caso es, propiamente dicho, del que se ocupa el derecho ambiental, basado en el principio precautorio que permite salvaguardar el derecho de generaciones posteriores a satisfacer sus necesidades, pues los anteriores en muchas ocasiones aparecen tipificados en normas relativas a la salud pública (Abidin y Lapenta, 2007: 13).

LA JUSTICIA ECOLÓGICA

El reconocimiento constitucional de derechos a la naturaleza se traduce en el abandono del enfoque antropocéntrico en que se funda el derecho ambiental, para abrazar una perspectiva biocéntrica, donde el objetivo es proteger la vida misma más que una especie en particular (Ávila, 2011: 226). Además, la obligatoriedad de restauración integral de la naturaleza supone una orientación biocéntrica que no se agota en proteger el bienestar de los seres humanos.

La justicia ambiental asume la naturaleza como un objeto más que como un sujeto, pues tiene como meta proteger el medio ambiente en tanto que los daños a él causados puedan afectar a los seres humanos. La naturaleza es un medio para asegurar el bienestar de los seres humanos, no un fin en sí misma. Los derechos a un ambiente sano están comprendidos dentro de los derechos humanos. En cambio, desde la perspectiva biocéntrica, no es suficiente reconocer la naturaleza como un bien jurídico al servicio de los seres humanos, es preciso reconocerla como sujeto de derechos (Stutzin: 1985: 102). Así, si bien los derechos de la naturaleza comprenden los seres humanos, pues los hombres y mujeres son parte de la naturaleza, tienen valor independientemente de las representaciones subjetivas sobre la naturaleza (Acosta, 2011: 353).

Mientras la justicia ambiental es una justicia intergeneracional, pues mediante el principio precautorio incluye en la comunidad política del presente a las generaciones futuras, con el objeto de que el aprovechamiento de los recursos naturales no comprometa la satisfacción de sus necesidades, los derechos de la naturaleza suponen un pacto de convivencia que no solo comprende los miembros humanos de la comunidad, sino también un contrato entre estos y el medio ambiente natural (Ramírez, 2010: 62).

Así, en el marco de la justicia ecológica, la naturaleza es concebida como una persona jurídica especial, puesto que no se trata de una ficción creada por el sistema jurídico, sino que tiene una

existencia concreta y de ella depende la vida en el planeta: “se trata de una persona jurídica de Derecho Público que puede asimilarse a una Fundación para la Vida, la cual ha sido creada por sí misma (o ha sido creada, si se quiere, por un Creador) para hacer del planeta Tierra la morada de un universo de seres vivientes” (Stutzin: 1985: 105).

Esa perspectiva biocéntrica implica una igualdad básica entre todas las especies con independencia de los criterios de utilidad, juicio estético o valor, pues se asume que todos los organismos vivos tienen un papel que cumplir en los ciclos de la biosfera (Acosta, 2012: 115). Sin embargo, no supone una visión purista de la naturaleza que acabe con actividades como la agricultura y la pesca. Según Gudynas (2011: 261), los derechos de la naturaleza no conllevan una prohibición al aprovechamiento del medio ambiente. Al contrario, las distintas especies, incluyendo los seres humanos, pueden beneficiarse de su entorno natural. Pero sí implican condicionamientos a ese aprovechamiento, pues no se permite que se destruyan los ecosistemas ni se extingan las especies. Por lo tanto, el medio ambiente puede aprovecharse respetando sus ciclos vitales y su capacidad de resiliencia.

Como toda persona jurídica, la naturaleza requiere unos representantes que velen por sus derechos (Stutzin, 1985: 107). Como lo establece la Constitución ecuatoriana, cualquier persona natural o jurídica puede acudir ante las autoridades para demandar su cumplimiento. La novedad radica, según Gudynas (2011: 276), en que “esos defensores no deberán demostrar que talar los árboles significa una pérdida económica o afecta la propiedad privada, sino que podrán defenderlos desde la necesidad de asegurar la sobrevivencia y permanencia como especie”.

Ello se expresa en una justicia distinta, en la obligación de restauración que instituye la Constitución. Mientras la justicia ambiental trata de precautelar los derechos humanos frente a los daños ambientales que los afecten, la justicia ecológica se enfoca en asegurar la supervivencia de las especies y

© Daniel Machado. De la serie Homeless de Shibuya, 2008.



sus ecosistemas (Gudynas, 2011: 273-274). Estos principios se justifican porque no todo el daño que se hace a la naturaleza afecta de forma inmediata a los seres humanos, aunque sí puede hacerlo en el futuro en tanto que existe un grado considerable de imprevisibilidad cuando se modifican los ambientes naturales (Stutzin, 1985: 102). Por consiguiente, los mecanismos de sanción, compensación y reparación entre seres humanos que se privilegian en la justicia ambiental, no son suficientes para la protección de la naturaleza ni para asegurar la pervivencia de la vida en el planeta. Por eso, si bien toda afectación a la naturaleza afecta finalmente a los seres humanos, la justicia ecológica tiene como fin la restauración de los ecosistemas afectados, más que la indemnización o la reparación a los seres humanos como afectados por el daño ambiental. La justicia ecológica no impone sanciones como multas o compensaciones materiales propias de la justicia ambiental, puesto que por sí mismas no garantizan la restauración de los ecosistemas afectados. Más bien, “el criterio de justicia en este caso se centra en asegurar que las especies vivas puedan seguir sus procesos vitales, y

no en las compensaciones económicas” (Gudynas, 2011: 274). Así pues, la reparación debería consistir en la *restitutio in integrum* y, si no es posible, es necesaria una reparación protectora equivalente a los beneficios que el mundo natural tendría de no haberse producido el daño (Stutzin, 1985: 113).

Todo ello se traduce en limitaciones a la propiedad territorial en el ámbito del derecho civil: los propietarios no pueden perjudicar la biodiversidad ni la supervivencia de las especies. Pero además, el patrimonio sobre el mundo natural deja de ser absoluto y ahora está condicionado por el papel que las especies vivas desempeñan en la naturaleza, de manera análoga a la forma como la propiedad está limitada por una función social en los Estados sociales de derecho (Stutzin: 1985: 107). Asimismo, implica una tensión con los derechos de propiedad intelectual cuando se refieren al patentamiento de especies vivas, pues ante la ley estas tienen la calidad de sujetos de derechos, no de objetos propiedad de seres humanos (Zaffaroni, 2011: 135).

EL DIÁLOGO INTERCULTURAL

Los derechos de la naturaleza son un ejemplo de lo que Santos (2012: 39) denomina “híbridos jurídicos”:



© Daniel Machado. De la serie Homeless de Shibuya, 2008.

“conceptos o procedimientos en los que es posible identificar la presencia de varias culturas jurídicas”. En este caso, el concepto de derecho proviene de la cultura occidental, mientras que la naturaleza como sujeto, reconocida por la Constitución como Madre Tierra o Pacha Mama, tiene un origen indígena.

Para anular el abismo insalvable entre los dos enfoques en discusión, el antropocéntrico de la justicia ambiental y el biocéntrico de la justicia ecológica, se requiere un diálogo intercultural que reconozca que la naturaleza también es una construcción social. Las formas de concebir la naturaleza están mediadas por la cultura como entramado simbólico y, por ende, varían de una cultura a otra. Como argumenta Escobar (2000: 118), estos significados se expresan en usos y prácticas con el medio ambiente natural que pueden ser distintos a los de la sociedad moderna occidental. Los imaginarios locales de naturaleza contienen distintas concepciones de los seres humanos, de las otras entidades sociobiológicas e incluyen la dimensión espiritual.

Tales imaginarios pueden cuestionar los límites entre la cultura y la naturaleza, y entre lo terrenal y lo divino, afincados en la cultura moderna. Por ejemplo, de acuerdo con Atahualpa Oviedo (2012:

53), en la tradición andina no existe la idea de cosas, objetos o elementos inanimados, se considera que todo tiene vida. La dirigente indígena Nina Pacari (2009: 33-34) explica:

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

Siguiendo a Prada (2011: 228-229), las comunidades indígenas andinas asumen que la naturaleza es sagrada, no solo está viva sino que además

se le atribuye una voluntad para retirar el sustento que los seres humanos toman de ella cuando lo hacen de forma inadecuada. Por consiguiente, solo está permitido tomar de ella lo necesario para vivir, a fin de no ocasionarle daño. Así, la concepción de la naturaleza no está desligada de la cultura como en la perspectiva occidental sino, al contrario, mediada por el significado de la comunidad y la vida comunitaria. Es todo ello, en últimas, lo que fundamenta la concepción de la naturaleza como sujeto de derechos. En estas condiciones, el diálogo intercultural permitiría una labor de traducción de los distintos entramados de significado con que los diferentes grupos culturales revisten la naturaleza y se relacionan con ella. Eso contribuiría a hacer más igualitarias las relaciones entre tales grupos, en tanto ninguna de sus concepciones jurídicas sobre la naturaleza sería impuesta sobre las otras.

Según Houtart (2011: 8), las dos posiciones provienen de matrices cognoscitivas muy distintas: la concepción andina y biocéntrica de los derechos de la Pacha Mama proviene de una matriz de pensamiento simbólico y holístico. En cambio, la visión antropocéntrica parte de un pensamiento analítico y, desde esta perspectiva, los derechos de la naturaleza funcionan como una metáfora pues, como se ha mencionado, aquí solo los seres humanos pueden ser sujetos de derecho. Empero, el diálogo entre ambos enfoques puede lograrse a partir de la “hermenéutica diatópica”, una forma de adelantar el diálogo intercultural, que implica la ubicación entre los dos lugares o *topoi* de las culturas. Es un procedimiento que responde a la pregunta de cómo entender los valores y concepciones de una cultura desde el *topos*, los valores y concepciones, de otra. Esto implica intentar situarse entre ambas, de ahí su carácter diatópico (dos lugares) (Panikkar, 1982: 77). Los derechos de la naturaleza se erigen con base en unos principios que pueden encontrarse, bajo otros símbolos, valores o significantes, en culturas distintas a las culturas indígenas andinas.

Según Santos (2002: 70), el diálogo intercultural se produce entre culturas diferentes que albergan sentidos incontrastables. Cada uno tiene entramados (*topoi*) fuertes, los cuales funcionan como lugares comunes o premisas para la argumentación y hacen posible la discusión, el intercambio de argumentos. Pero una condición para la interpretación es asumir el carácter incompleto de las culturas. Esta incompletud solo puede apreciarse desde la perspectiva del otro, pues el punto de vista propio está marcado siempre por la intención de erigir su propia identidad como la identidad de la totalidad.

En este sentido, el hermeneuta adopta una actitud de trascendencia de la propia cultura para ubicarse en el “entre” de las culturas. Según Tubbino (2009: 166), “interpreta la visión del otro y, al hacerlo, la recrea desde su *topos* cultural, que no es estático sino que está simultáneamente en proceso de cambio”. Así planteada, la hermenéutica diatópica supone, concretamente, encontrar los equivalentes homeomórficos, la peculiar equivalencia funcional que desempeñan los valores en las redes de significación que forman las distintas culturas (Panikkar, 1982: 78).

Por ejemplo, mediante la hermenéutica diatópica es posible encontrar equivalentes homeomórficos para el concepto andino de Pacha Mama en la cultura occidental. Acosta (2012: 18) ha sugerido que los derechos de la naturaleza tienen antecedentes en el mundo occidental y principalmente en la ecología profunda, inspirada en teorías científicas como la “hipótesis Gaia”, que concibe el planeta Tierra como un sistema vivo, desarrollada por James Lovelock. De ello se desprende que el equilibrio vital de Gaia justifica el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos, porque todas las especies existentes tienen una función respecto a su desarrollo sistémico.

Pero la hermenéutica diatópica también brinda la posibilidad de comprender los límites y la incompletud de las concepciones que se ponen en diálogo. Por ejemplo, en la cultura occidental solo los seres humanos pueden constituirse en sujetos de derecho. Así, se privilegia el disfrute de la

naturaleza sobre la base de los derechos antes que los deberes. En cambio, desde la perspectiva andina se privilegian los deberes para con la Pacha Mama. El diálogo intercultural permite comprender que ambos horizontes de sentido son incompletos y pueden complementarse en ciertos aspectos.

Si se enfatizan solamente los derechos, no es posible salir de la perspectiva antropocéntrica e instrumental de la naturaleza que ha llevado a la actual crisis ambiental. Pero, como sugiere Gudynas (2011: 268), si se asume radicalmente la perspectiva del deber y no del derecho sobre la naturaleza, se puede caer, antes que en una perspectiva biocéntrica donde lo central es la vida, en una visión donde se privilegie la naturaleza por encima de los derechos de los seres humanos.

Ahora bien, la forma de realizar el diálogo intercultural en el ejercicio de la justicia ecológica es mediante su institucionalización, con mecanismos tales como la conformación de tribunales con jueces de las distintas culturas implicadas y la existencia de traductores interculturales en los procesos jurídicos y judiciales, entre otros. Santos y sus

colegas (Santos, 2012: 41) sugieren que es conveniente trabajar en la composición de los tribunales constitucionales, de tal forma que reúnan expertos en los sistemas jurídicos de las distintas culturas que estén en capacidad de desarrollar un diálogo intercultural para decidir en situaciones de conflicto, así como en capacidad de traducción intercultural de los principios que guían los sistemas normativos. El resultado de estas prácticas y dispositivos puede ser la *interlegalidad*, un mayor conocimiento del funcionamiento de los horizontes de sentido en que se sustentan las distintas culturas jurídicas y su relación con la naturaleza, que promueva el mutuo aprendizaje entre ellas.

COROLARIO

La discusión sobre los derechos de la naturaleza reconocidos por la nueva Constitución ecuatoriana se ha polarizado en torno a dos enfoques excluyentes, el antropocéntrico, que desde la tradición jurídica occidental niega la posibilidad de reconocer la naturaleza como sujeto jurídico, y el



biocéntrico, que desde la cosmovisión indígena andina sustenta la naturaleza como un sujeto jurídico.

La cuestión fundamental no es justificar los derechos de la naturaleza a partir de los entramados de significado de las culturas indígenas o rechazarlos mediante argumentos de la tradición jurídica occidental. Ello equivaldría a imponer uno de los horizontes de sentido sobre el otro, lo cual implicaría vulnerar el principio de interculturalidad consagrado constitucionalmente.

El diálogo intercultural, mediante la hermenéutica diatópica, puede contribuir a una comprensión de los derechos de la naturaleza que trascienda esas posiciones aparentemente irreconciliables, puesto que implica partir de la incompletud del propio horizonte de sentido y abrirse al conocimiento del otro. Así se comprende que el horizonte de sentido de la cultura propia es incompleto, puede complementarse con ciertos elementos de la cultura ajena o, por lo menos, encontrar equivalentes homeomórficos que hagan posible su traducción. La institucionalización de este procedimiento va de la mano con la creación de mecanismos que faciliten el diálogo intercultural en las instancias administradoras de justicia.

R E F E R E N C I A S

- Abidin C y Lapenta V (2007). Derecho ambiental. Su consideración desde la teoría general del derecho. *Cartapacio de Derecho* 12:1-25.
- Acosta A (2011). Los derechos de la naturaleza. Una lectura sobre el derecho a la existencia. En Acosta A. y Martínez E. (comps.), *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*. Abya Yala, Quito.
- Acosta A (2012). *Buen Vivir Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar nuevos mundos*. Abya Yala, Quito.
- Ávila R (2011). El derecho de la naturaleza: fundamentos. En Acosta A. y Martínez E. (comps.), *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*. Abya Yala, Quito.
- Botassi C (1997). *Derecho Administrativo Ambiental*. Ed. Platense, La Plata.
- Cafferata N (2007). Derecho, medio ambiente y desarrollo. En VVAA, *Derecho, medio ambiente y desarrollo* (pp. 65-104). Foro Consultivo Científico y Tecnológico, México.

De los Ríos I (2007). Mecanismos de tutela del derecho al ambiente sano como derecho humano fundamental. En VVAA, *Derecho, medio ambiente y desarrollo* (pp. 221-230). Foro Consultivo Científico y Tecnológico, México.

Escobar A (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo? En: Lander E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO, Buenos Aires.

Gudynas E (2011). Los derechos de la naturaleza en serio. Respuestas y aportes desde la ecología política. En en Acosta A. y Martínez E (comps.), *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política* (pp. 239-286). Abya Yala, Quito.

Gudynas E (2009). La dimensión ecológica del Buen Vivir. Entre el fantasma de la modernidad y el desafío biocéntrico. *Revista Obets* 4:49-53.

Houtart F (2011). El concepto de Sumak Kawsai (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad. *Ecuador Debate* 84.

Oviedo F y Atawallpa M (2012). El posmoderno Buen Vivir y el ancestral Sumakawsay. En Guillén A. y Phelan M. (eds.), *Construyendo el Buen vivir*. Pydlos, Cuenca.

Pacari N (2009). Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. En Acosta, A. y Esperanza, M (comps.), *Derechos de la Naturaleza. El futuro es ahora*. Abya Yala, Quito.

Panikkar R (1982). Is The Notion of Human Rights a Western Concept? *Diógenes* 30:75-102.

Prada R (2011). El Buen Vivir como modelo de Estado y modelo económico. En Lang, M. y Mokrani, D. (eds.), *Más allá del desarrollo*. Abya-Yala-Fundación Rosa Luxemburgo, Quito.

Ramírez R (2010). Socialismo del Sumak Kawsay o biosocialismo republicano. En Senplades (ed.), *Los nuevos retos de América Latina: socialismo y Sumak Kawsay* (pp. 55-76). Senplades, Quito.

Santos B (2002). Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. *El Otro derecho* 28: 59-83.

Santos B (2012). Cuando los excluidos tienen derechos. En Santos, B. y Grijalva, A. (eds.), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador* (13-50). Abya Yala, Quito.

Stutzin G (1985). Un imperativo ecológico: reconocer los derechos de la naturaleza. *Ambiente y Desarrollo* 1: 97-114.

Tubino F (2009). Aportes de la hermenéutica diatópica al diálogo intercultural sobre los derechos humanos. En Monteagudo, C. y Tubino, F. (Eds.). *Hermenéutica en Diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad* (pp. 155-179). OEA-OEI-PUCP, Lima.

Zaffaroni E (2011). La Pachamama y el humano. En Acosta, A. y Martínez, E. (comps.) *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*. Abya Yala, Quito.