

Paz con la naturaleza: Una perspectiva ecológica desde la no violencia¹

Making Peace with Nature: An Ecological Perspective from the Angle of Non Violence

ANTONIO ELIZALDE HEVIA
Chile Sustentable

RECEPCIÓN: 10/9/2012 • ACEPTACIÓN: 3/12/2012

RESUMEN El artículo se propone poner en cuestión la relación de la humanidad con la naturaleza definida por la lógica de la dominación de la ciencia moderna. Respecto a esta «tecnosfera» se propone dar cuenta de una serie de falacias que resulta urgente superar: nuestra vida separada del mundo natural, la desingularización como destrucción de la diversidad, la exteriorización de una vida construida de apariencias y la falacia de la uniformación y aceleración del tiempo. A partir de ello se plantea una nueva relación con la naturaleza como sujeto de derechos. Como ejemplo de ello se analizan las propuestas del «Sumak Kawsay» y «Suma Qamaña» desarrolladas por Kichwas y Aymaras, así como otras propuestas latinoamericanas que defienden un nuevo vínculo con la naturaleza, pasando de la lógica del «recurso natural» a la de «criar la vida» en una nueva sacralidad y una nueva ética para vincularnos con nuestro entorno.

PALABRAS CLAVE Naturaleza, ciencia, humanidad, perspectiva ecológica.

1. Este trabajo es una versión corregida y ampliada de la conferencia dada en el III Seminario Internacional de No Violencia: Otros Mundos son Posibles, realizado en Uniminto, Bogotá, noviembre de 2009.

RESUMEN The article proposes to question humanity's relationship with nature as defined by the logic of domination of modern science. With respect to this «technosphere», a series of fallacies are discussed which urgently need to be overcome: our life separated from the natural world, desingularization as the destruction of diversity; the exteriorization of a life constructed of appearances; and the fallacy of the imposition of uniformity and the acceleration of time. On this basis, a new relation is proposed with nature as a subject of rights. As examples, the proposals of «Sumak Kawsay» and «Suma Qamaña» —developed by the Kichwa and Aymara peoples— are analysed, as well as other Latin American proposals which defend a new link with nature, passing from the logic of «natural resources» to that of «caring for life» in a new sacrality and a new ethic through which to connect with our surroundings.

PALABRAS CLAVE Nature, science, humanity, ecological perspective.

La meta de la resolución de conflictos propuesta por Gandhi no es derrotar al oponente sino lograr que él o ella comprendan la justicia de la propia causa.

Aquí la naturaleza nos conoce. La tierra nos conoce. Hacemos nuestras ofrendas a ciertos árboles, a ciertas rocas, a manantiales naturales, en la cima de las colinas... Tenemos nuestras canciones y plegarias. Nuestra historia no puede ser contada sin nombrar los acantilados y los cerros que han sido testigos de nuestro pueblo. La tierra nos conoce. Sus átomos son conscientes de nuestros átomos (tal como lo refleja el teorema de Bell en física cuántica). Las frecuencias de onda y partículas resultan afectadas por nuestra presencia (...) Un pueblo enraizado en su tierra durante siglos ha intercambiado sus lágrimas, su aliento, sus huesos, todos sus elementos (...) con su hábitat innumerables veces a lo largo del tiempo. Aquí la naturaleza nos conoce.

Es locura cuando una sociedad se complace en la fragmentación, la insensibilidad y la crueldad, resultados inevitables del fracaso en la comprensión intelectual y vivencial de la verdad de nuestra existencia: la profunda comunión de todo lo viviente.

CHARLENE SPRETNAK

¿Cómo expresar, hoy en día, la belleza del Mundo, el frágil esplendor de la totalidad de la Tierra más que como la gloria antigua de tal paisaje local? Para el Globo que ahora observamos a veces, las ciencias inventan modelos; sobre él, nuestras técnicas actúan. ¿Reacciona? ¿Cómo lo hace? Hemos devenido actores globales, como contrapartida, ¿responde la Tierra a nuestros actos? ¿Combate, diálogo o acuerdo? Ante

el riesgo de una lucha a muerte, hay que prever un contrato. Esperanza de una vida común, vemos como nace una Naturaleza. Una vez más, ¿cómo expresar la frágil belleza de la Tierra?

MICHEL SERRES

¿Qué se puede hacer para acabar con la guerra entre la naturaleza y el hombre, entre la ecosfera y la tecnosfera? Es la pregunta que se hace Barry Commoner en su libro *En paz con el planeta*. Commoner es un biólogo norteamericano especialista en los ciclos geobiológicos naturales y afectados por las actividades humanas, fundador y director del Center for the Biology of Natural Systems, incansable defensor del medio ambiente y que fue uno de los primeros científicos que dio la voz de alerta respecto a los terribles costos ambientales de nuestro desarrollo tecnológico en libros que fueron *best sellers* en la década de los setenta, como *El círculo que se cierra* (1973), *La escasez de energía* (1977) y *Ciencia y supervivencia* (1978). También publicó en 1992 el libro titulado *En paz con el planeta*, donde sostiene que vivimos en dos mundos en interacción: la ecosfera natural y la tecnosfera, desarrollada por los seres humanos a cambio de terribles costos ambientales lo bastante peligrosos ya, como para alterar definitivamente el equilibrio de ambos mundos. Pese a la tan cacareada «revolución ecológica» de los años sesenta y setenta, lo cierto es que en los noventa una gran parte de la humanidad sigue atrapada entre desechos radioactivos que pueden llegar a contaminar el medio ambiente durante miles de años. De la industria petroquímica se siguen obteniendo materiales potencialmente carcinógenos con los que se envasan nuestros alimentos: plásticos que, una vez incinerados, se traducen en dióxido de carbono y dioxina, que van a parar a la ecosfera; casi todas las grandes ciudades están contaminadas; los grandes pulmones verdes del planeta están siendo esquilados... Esos ataques contra la ecosfera han desencadenado, a su vez, un contraataque ecológico: los dos mundos están en guerra, y la solución de la grave crisis ambiental que hemos provocado solo podrá resolverse mediante una profunda transformación global de los sistemas de producción y de transporte. Concluye esta obra afirmando:

Hoy podemos ver que tanto nuestro ataque suicida contra la naturaleza como las guerras y la amenaza de guerras que han sumergido al mundo en la miseria tiene un origen común: el fracaso tanto en los países capitalistas como en los socialistas, en comenzar un nuevo capítulo histórico: hacia una democracia que comprenda no sólo la libertad personal y política,

sino también las decisiones germinales que determinen como viviremos nosotros y el planeta. Ahora que los pueblos del mundo hemos comenzado a comprender que la supervivencia depende igualmente de poner fin a la guerra con la naturaleza y de poner fin a las guerras entre nosotros mismos, el camino hacia la paz está claro en ambos frentes. Para hacer las paces con el planeta, debemos hacer las paces entre los pueblos que vivimos en él (1992: 228).

Jerry Mander en su libro *En ausencia de lo sagrado*, que lleva por subtítulo *El fracaso de la tecnología y la sobrevivencia de las naciones indígenas*, tiene una postura muchísimo más radical. Mander sostiene que «la gran mayoría de la tecnología no es neutra, ni moral ni políticamente, sino que es inherentemente explotadora, alienadora y centralizadora». En el libro mencionado revisa las tecnologías más importantes que están conformando «el nuevo orden mundial», las computadoras, las telecomunicaciones, la exploración espacial, la ingeniería genética y la estructura misma de las grandes corporaciones, muestran como su expansión hacia una nueva red global —la megatecnología— está trayendo horrendas consecuencias políticas y ambientales. La segunda etapa puede aún ser peor, una «utopía posbiológica», donde la naturaleza y los humanos son irrelevantes sirvientes de las máquinas. La gran ironía de todo esto es que nuestra adoración y veneración de la tecnología, sumada a la obsesión con la expansión económica y la acumulación de bienes, lejos de traernos bienestar y felicidad, nos está llevando al despeñadero del desorden social y la devastación ambiental. Resulta trágico a la vez que las primeras víctimas sean los diversos grupos indígenas que son justamente quienes desde siempre nos han advertido que al dejar fuera la comprensión de la sacralidad de la naturaleza y los límites que ha de tener cualquier empresa humana, nuestra filosofía de vida está condenada al fracaso.

Una relación equivocada: dominio y destrucción

Desde que surge la ciencia moderna, se instala en el corazón de nuestra civilización una relación de dominio y destrucción de la naturaleza que permanece hasta el día de hoy. La naturaleza es transformada en un recurso y como tal desaparece la conciencia participativa propia de las tradiciones arcaicas, donde el ser humano se consideraba a sí mismo parte de la naturaleza y el orden de las cosas, en lugar de amo y señor del cosmos. ¿Será posible recuperar lo

deseable de la antigüedad sin desechar los avances actuales? ¿Será posible enfrentar los desafíos del presente y del futuro próximo sin necesidad de abjurar y rechazar de plano toda la tradición intelectual de Occidente como lo proponen diversos grupos y movimientos?

Considero necesario intentar identificar cuáles son algunas de esas falacias instaladas muy profundamente en nuestro imaginario colectivo, de las cuales es urgente y fundamental tomar conciencia para poder avanzar (¿o retroceder?), o más bien desplazarnos hacia otra forma de entender el universo y nuestro lugar en él.

Primera falacia: la separatividad

Hay de partida una noción fundamental profundamente equivocada: la separatividad. Nos vemos a nosotros mismos como partes aisladas, fragmentadas, atomizadas, separadas del todo que constituye la realidad de la cual formamos parte. Como lo señala Spretnak: «La modernidad redujo el sentido de la vida a una lucha entre la mente humana y el resto del mundo natural. El crecimiento económico prometía autonomía y liberación de la vulnerabilidad causada por esta separatividad» (1992: 18).

Hemos perdido así la conexión con el universo, con lo trascendente, con la sacralidad, con la magia y el misterio de lo uno, de lo cósmico; y así perdimos también la capacidad de compasión y por tanto de «criar la vida» tal como lo hace la cosmovisión del mundo andino. Esta separación, incluso, se ha revertido sobre nosotros mismos disociándonos internamente, separando nuestra razón de nuestro emocionar, el sentir del pensar, los afectos de las ideas, lo público y lo privado, y así sucesivamente.

La fe moderna en la concepción patriarcal de la razón y la objetividad, fundada en un distanciamiento de las emociones traicioneras y el pensamiento relacional, ha configurado el desarrollo de la ciencia, la medicina, las ciencias sociales, el derecho, el comercio y el gobierno. El gran edificio del racionalismo y el objetivismo se levantó, por supuesto, sobre el procedimiento extremadamente subjetivo de seleccionar porciones de información del campo gestáltico que rodea a cada situación, para luego hacer brillar la luz de la ‘razón’ sobre tales ‘datos’ considerados ‘objetivos’, los cuales eran ‘evidentemente’ los únicos aspectos notorios de la situación. Las personas ignorantes o resistentes a las reglas culturales del

racionalismo patriarcal pueden sostener que debe considerarse mucho más de la conciencia gestáltica, incluso los sentimientos, para obtener un conocimiento sistemático rudimentario, pero, en general, los ciudadanos de las sociedades modernas occidentales han vivido bajo la ortodoxia de los mensajes culturales patriarcales referidos a la forma que debe adquirir el pensamiento racional (Spretnak, 1992: 133).

A partir de allí derivamos en una lógica de actuación destructiva, ya que la separatividad nos hace sufrir y derivamos en miedos, en fantasmas, en inseguridades de todo tipo y en una sobrevaloración de lo racional y de la explicación, como una fuente de aseguramiento, y así lo que no entendemos tendemos a destruirlo por temor, y por esa vía construimos una lógica bélica que nos lleva de ver todo lo distinto, lo singular, lo extraño, como un peligro, un adversario con quien competir o un enemigo a quien destruir. Somos incapaces así de aceptar al otro como un legítimo otro.

Morris Berman, en su libro *El reencantamiento del mundo* presenta una interesantísima y provocativa analogía entre la esquizofrenia o el yo dividido, un ego que se disocia y no intenta conectarse con la realidad que lo rodea, buscando protegerse a sí mismo, y la «objetividad científica», definida ésta como el necesario distanciamiento que debe establecerse entre el sujeto que conoce (investigador) y el objeto de estudio (la realidad observada).

En el pensamiento budista se dice que la forma más sutil de contaminación mental del proceso cognitivo es la que, implícitamente, atribuye realidad separada a los objetos y al observador. Todas las características que pueden ser encontradas en objetos, nominadas, clasificadas, etcétera, todas son el resultado de este tipo de simplificación, la que admite que el objeto puede, por último, revelar características *propias*, y en ningún momento considera que cualquier característica es solamente una especie de interpretación automática del fenómeno ocurrido en un *proceso de relación*.

Carlos Aveline sostiene:

Esta forma de contaminación mental está presente siempre en nuestro raciocinio y en nuestras verbalizaciones. El propio lenguaje está estructurado en función de las características de objetos separados, y todo es descrito así.... Usando el lenguaje de la física, podríamos decir que el cuerpo físico de un ser humano está a una temperatura aproximada de 37 grados Celsius; en temperatura absoluta en la escala Kelvin, estos 37 grados Cel-

sius corresponderían a aproximadamente 310 grados. En el caso que el ambiente no emitiese radiación térmica sobre los seres humanos, estos rápidamente se congelarían y perderían la vida. O sea, constantemente nos mantenemos vivos justamente por recibir radiación térmica del ambiente, pero cuando contemplamos el ambiente en nuestro alrededor o miramos nuestro cuerpo, no percibimos el grado de correlación íntima que existe entre éste y el ambiente.... No percibimos como la existencia de este cuerpo humano es constantemente construida también por la energía térmica recibida del exterior en forma de radiación. Nuestra tendencia es ver nuestros cuerpos como objetos independientes y autosuficientes, interactuando con el ambiente cuando mucho a través de los alimentos y del aire. De la misma forma nos es difícil percibir como los objetos que vemos alrededor son construidos en su apariencia por los estímulos sensoriales que nuestro cuerpo recibe a partir de la incidencia, sobre estos objetos, de luz visible, por ejemplo. Nuestra mente los ve como objetos con características definidas, independientes de cualquier relación externa... La razón de esta ceguera es que esta forma de relación se da por medio de un mecanismo físico que queda oculto a la visión y al lenguaje convencionales.

La separatividad es una construcción cultural (ideológica) que fue necesaria para poder instalar la noción de progreso, de crecimiento, de acumulación, incluso de historia, y desarrollar de ese modo la ciencia y tecnología modernas, así como el capital como principal fuerza social transformadora de la realidad. Ello nos ha llevado a la permanente agresión hacia la naturaleza que hemos realizado durante los últimos siglos. Sin embargo, en las culturas arcaicas tal agresión no existe, pues puede existir una agresión contra uno mismo: no hay fronteras o separaciones; de allí que fuese necesario para el desarrollo del capitalismo cambiar la antigua concepción respecto a la naturaleza para lograr así que ésta pudiese transformarse en solo un recurso a dominar y controlar.

Segunda falacia: la desingularización

Otra falacia es la del abstraccionismo de la universalidad. Occidente, lo que llamamos la civilización occidental, es producto de la evolución de una cultura que tuvo su origen en un punto singular y específico, y que por tanto produjo satisfactores de necesidades apropiados a esa realidad en la cual surgió. Sin

embargo, ella se impuso sobre muchas otras culturas subordinándolas e imponiéndoles satisfactores que, pudiendo ser beneficiosos en un contexto singular, son profundamente destructivos en otros contextos.

Es así como Occidente ha destruido sistemáticamente la diversidad cultural, al destruir la singularidad y especificidad de formas de vida, lenguas, religiones, conocimientos, etcétera, destruyendo asimismo la biodiversidad reconocida por esas culturas específicas. Al hacer así se ignora olímpicamente lo que hemos aprendido gracias a los más recientes desarrollos de la ciencia respecto al necesario aporte de la novedad que provee la singularidad para evitar la entropización de todo sistema. Se niega así la importancia de la unicidad (*uniqueness*) de todo ente, elemento sustantivo del universo físico y biológico, olvidando así lo que es la identidad atómica o la identidad celular, bases fundantes de toda la realidad. La ciencia moderna, principal logro occidental, busca reducir todo a algo universalizable, abstracto, desingularizado, esencial, incorpóreo, inmaterial, intemporal, algo incluso más allá de lo sensorial, de lo perceptual.

En otros trabajos he señalado como la ciencia que hemos construido, hasta ahora, es una ciencia orientada hacia las medidas de tendencia central, que apunta a la moda, la mediana, el promedio, construyendo de ese modo procesos de normalización (y de ajustes que consideran irrelevante la variación o la diferencia «no significativa», en la búsqueda de la estandarización, de la homogenización, de la búsqueda del «mínimo común denominador», al modo de lo que fue en el pasado la piedra filosofal de los alquimistas. De allí que alguien como Francisco Varela haya llegado incluso a afirmar que lo que caracteriza a Occidente es la abstracción.²

Boaventura de Sousa Santos nos habla de una razón metonímica, instalada en Occidente, que está obcecada por la idea de totalidad bajo la forma de orden y señala que «se reivindica como la única forma de racionalidad, y por

2. «“Racionalista”, “cartesiana” u “objetivista”: estos son algunos de los términos que se utilizan hoy en día para caracterizar la tradición dominante en la que hemos crecido. Sin embargo, cuando se trata de re-formular el conocimiento y la cognición, considero que el término que mejor se adecua a nuestra tradición es abstracta: no hay palabra que caracterice mejor a las unidades de conocimiento que han sido consideradas más «naturales». La tendencia a abrirnos paso hasta la atmósfera pura de lo general y de lo formal, de lo lógico y lo bien definido, de lo representado y lo planificado, es lo que le confiere su sello característico a nuestro mundo occidental» (Varela, 1996: 13).

consiguiente, no se dedica a descubrir otros tipos de racionalidad, o si lo hace, es sólo para convertirlas en materia prima» (2008: 68).

Esta es una obsesión universalizante que desconoce la importancia que ha tenido el territorio para el despliegue de la diversidad humana. De tal modo que avanzamos hacia la homogeneización cultural mediante la extensión indefinida de los no lugares (Augé) en una dinámica de depreciación permanente del locus, de los lugares, de los parajes, del territorio y de todo aquello que lo habita, y que no sea funcional al propio proceso de expansión del capitalismo. Es algo de lo cual puede dar cuenta alguien como yo, que ha tenido la suerte (o desgracia) de conocer antes de que ocurriera aquellos lugares desaparecidos gracias al fenómeno de la desertificación verde, como podría metafóricamente llamarse a la expansión de monocultivos, tales como las plantaciones de soja en el territorio de Matto Grosso do Sul en Brasil o de pino insigne en la Región del Maule, del Bío Bío, o de La Araucanía en Chile.

La expansión ilimitada de las fuerzas productivas, mediante los procesos de agregación y de universalización, están implicando de ese modo la destrucción de nuestra base de sustentación, ello requiere con urgencia, como lo sostiene Michel Serres en *El contrato natural*, establecer un pacto con el mundo natural, con el que hasta ahora mantenemos una relación «de violencia no consciente: dominio y posesión» (Serres, 1990: 44).

Tercera falacia: la exterioridad

Y hay una tercera falacia, la de la exterioridad. Se ha llegado a creer que la vida se da más bien fuera de uno mismo, no en el ser, sino que en el tener o en el aparentar ante otros lo que no se es. Hemos construido de ese modo un modelo civilizatorio exosomático, donde la felicidad la buscamos no en nosotros mismos sino que cosas que están fuera de nosotros. Preferimos, por ejemplo, usar una calculadora a hacer el esfuerzo de calcular mentalmente operaciones matemáticas simples. La vida transcurre así en una permanente exterioridad, donde lo que importa no es tanto ser feliz como aparentar «éxito» y felicidad; o identificarse con patrones culturales exógenos, muchos de ellos universales o cosmopolitas, más que con aquellos que son producto de nuestra propia historicidad. Se busca así acumular bienes y artefactos, «productos de última generación», tal como la cultura dominante lo establece como demostración del éxito, llegando incluso hasta la ostentación y el derroche.

Cuarta falacia: la uniformización y la aceleración del tiempo

Una cuarta y última falacia es la falacia de la discronía o de la atemporalidad, que implica desconocer la existencia de distintos tiempos y el creer que vivimos todos en un mismo tiempo uniforme. Sin embargo, si recordamos la película *Y los dioses están locos*, podemos afirmar que nuestra realidad está conformada por tiempos que coexisten a ritmos distintos: subjetivo, físico, ecológico, biológico, cultural, económico, presupuestario, burocrático, entre muchos otros posibles de discernir. Occidente y en particular la economía de mercado globalizada, como lo señaló Milton Santos (1978), ha impuesto su tiempo, su ritmo sobre el operar de todos los otros tiempos, en razón de la mayor velocidad de circulación de flujos con la cual ésta opera.

En el mundo que así se ha construido el cambio y la innovación se legitiman por sí mismas. De allí entonces que lo nuevo es visto como sinónimo de mejor. Es la permanente obsolescencia de lo vivido en una cultura que requiere vivir negando, quemando y destruyendo los bienes obtenidos para seguir buscando nuevos bienes a los cuales adorar. La sociedad que transforma en males todos los bienes que se han democratizado y universalizado (Gorz). La vida se vive en el instante sin espesor: «la insoportable levedad del ser». El culto al presente tiene una nueva relación con el tiempo: ante todo velocidad de cambio, hemos así llegado al tiempo de lo líquido y lo efímero (Bauman).

Desde esta perspectiva, la naturaleza y sus ritmos se transforman en el obstáculo que hay que franquear a como dé lugar. Aunque en ese proceso incluso la naturaleza completa podría desaparecer sin que ello sea una catástrofe, a lo más un evento como lo sostuvo años atrás el Premio Nobel de Economía Robert Solow: «Si puede lograrse con gran facilidad la sustitución de los recursos naturales por otros factores, en principio no habría “problemas”. En este caso, el mundo puede seguir adelante sin recursos naturales, de modo que su agotamiento es sólo un acontecimiento, no una catástrofe» (1994: 98).

Este conjunto de falacias se han instalado muy profundamente en el imaginario colectivo con el cual construimos la realidad y operamos en nuestra vida cotidiana, de modo tal que hemos dejado tener una relación armónica y fluida (natural), incluso sacralizada con el ambiente del cual formamos parte y hemos transitado hacia una relación de expoliación, explotación e incluso autodestrucción de la naturaleza.

¿De qué forma o por qué caminos podríamos suscribir nuevamente una relación de respeto y de armonía con la naturaleza, con nuestro entorno vital,

con la ecosfera, Gaia o Pachamama? Es la pregunta que intentaré responder en la segunda parte de este trabajo.

La importancia de constituir a la naturaleza en sujeto de derechos³

Bruno Latour, uno de los más brillantes estudiosos de la ciencia en la actualidad, en su libro *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, señala lo siguiente:

solución moderna, una solución que ha convertido en problemas cerrados y sellados cuestiones que no pueden resolverse por separado y tienen que abordarse de manera simultánea: la cuestión epistemológica de cómo podemos conocer el mundo exterior, la cuestión psicológica de cómo una mente puede mantener una conexión con un mundo interior, la cuestión política de cómo podemos mantener el orden en el seno de la sociedad, y la cuestión moral de cómo podemos vivir una vida agradable; se trata en resumen de las cuestiones de «ahí fuera», aquí dentro», «ahí abajo» y «ahí arriba» (2001: 370).

Creo que la enorme magnitud de los problemas que hoy enfrentamos como humanidad se ve acrecentada además por la incapacidad para dar cuenta de ellos debido a la forma fragmentada, compartimentada y especializada en que los abordamos. Pienso que parte importante de la dificultad para reconocer los derechos de la naturaleza proviene de esa mirada «cerrada y sellada» como la llamaría Latour. Las breves reflexiones que siguen respecto al tema buscan ayudar a superar en algo esa fragmentación.

¿Puede o debe ser la naturaleza sujeto de derechos? ¿Es conveniente y/o necesario introducir en la Constitución los derechos de la naturaleza? Esas son las preguntas que rondan en el debate de los constituyentes ecuatorianos. Las organizaré en torno a algunas preguntas que pienso pueden ayudarnos a esclarecer el tema.

Es importante tener presente que la primera pregunta a la cual se busca

3. Esta parte es una versión corregida de mi artículo «Derechos de la naturaleza, ¿problema jurídico o problema de supervivencia colectiva?» incluido en el libro *Derechos de la naturaleza. El futuro es ahora*, compilado por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, Abya Yala, Quito, 2009.

responder habitualmente en los contenidos constitucionales (en su articulado) es: ¿quiénes son los componentes implicados en el pacto social constitucional? Una vez definido aquello surge una segunda pregunta tanto o más difícil de responder que la anterior: ¿qué sacrificios se está dispuesto a hacer para vivir juntos una vida agradable? Creo, por otra parte, necesario preguntarse también: ¿Cómo podemos proteger a la naturaleza de la codicia humana?, ¿cómo podemos construir un orden político para una buena convivencia con la naturaleza?

Las constituciones son las formas institucionales mediante las cuales en las sociedades autodenominadas modernas un colectivo humano, definido como un Estado-nación, establece los acuerdos que hacen posible regular la existencia colectiva, son las normas o principios básicos que constituyen el fundamento de todo el entramado jurídico que regula la convivencia social. En tal sentido es conveniente no olvidar que son formas históricas muy recientes en la historia de la humanidad, asociadas al surgimiento del Estado moderno. Existe, una cierta propensión a sacralizarlas, pues habitualmente desde las posturas más conservadoras y en forma coherente con la sobrevaloración de los elementos homeostáticos por sobre la propensión al cambio que desde estas visiones se hace, existe una tendencia en general en la mayor parte de los especialistas en derecho constitucional a conferirle en la constitución una valoración mayor de las instituciones existentes y provenientes del pasado que al futuro por construir, esto es, pesa mucho más en ellos la tradición que la creatividad.

Para una amplia mayoría de la población mundial, es evidente que la relación que tenemos con la naturaleza es absolutamente destructiva. Cada día se hace más manifiesta la profunda relación que existe entre nuestras actuales formas de consumo, nuestros estilos de vida y las dinámicas productivas de nuestras economías con el deterioro ambiental. Los seres humanos hemos saqueado la naturaleza. Cada día miles de hectáreas de bosques desaparecen, la desertificación avanza a pasos agigantados, cientos de especies animales y vegetales se extinguen y el agujero en la capa del ozono se agranda. Ya no es posible como antes beber sin riesgo agua de los ríos, ya no es posible bañarse en cualquier playa o lago. Los síntomas del deterioro ambiental se multiplican en todas partes. Hemos enfermado al planeta, estamos destruyendo nuestro hogar, que además es el único posible, por lo menos durante varias de las próximas generaciones.

Como se señala en el primer párrafo del *Manifiesto por la vida*. *Por una*

ética para la sustentabilidad,⁴ preparado por un conjunto de especialistas latinoamericanos como aporte del continente a la Cumbre de Johannesburgo:

La crisis ambiental es una crisis de civilización. Es la crisis de un modelo económico, tecnológico y cultural que ha depredado a la naturaleza y negado a las culturas alternas. El modelo civilizatorio dominante degrada al ambiente, subvalora la diversidad cultural y desconoce al Otro (al indígena, al pobre, a la mujer, al negro, al Sur) mientras privilegia el modo de producción y estilo de vida insustentables que se han vuelto hegemónicos en el proceso de civilización.

Quienes, conforme a nuestras tradiciones culturales, nuestras creencias y visiones de mundo, nos hemos autoasignado la condición de titulares de derechos, al parecer, en los años recientes hemos tomado cada día más conciencia de que estos daños al ambiente ponen en riesgo cada vez mayor la supervivencia de las generaciones venideras. Pero que pasa con aquellos que no comparten nuestras cosmovisiones, aunque los hayamos obligado a asumirlas, y quienes si han estado conscientes desde mucho antes que nosotros del daño que estamos haciendo a la naturaleza. Podemos seguirles negando el derecho a poder expresar en un pacto constitucional sus visiones propias respecto a la naturaleza. Incluso cuando su conciencia al respecto ha sido mucho mayor que la nuestra. El ánimo subyacente en toda constitución en cuanto pacto fundante es el de proveer justicia a todos. ¿Es posible la justicia cuando se busca imponer la visión sobre la naturaleza propia de Occidente a quienes tienen concepciones distintas sobre ella? ¿No se está de ese modo excluyendo a quienes decimos querer incluir?

Recurro nuevamente al Manifiesto ya mencionado (párrafo 43):

En las cosmovisiones de los pueblos indígenas y afro-descendientes, así como de muchas comunidades campesinas, la naturaleza y la sociedad están integradas dentro de un sistema biocultural, donde la organización social, las prácticas productivas, la religión, la espiritualidad y la palabra integran un *ethos* que define sus estilos propios de vida. La ética remite a un concepto de bienestar que incluye a la «gran familia» y no únicamente

4. Disponible, entre otras, en las siguientes páginas web: <<http://memoria.com.mx/node/91>>, <<http://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16893.pdf>>, <http://www.taller.org.ar/Eco_educacion/Manifiesto_por_la_vida_final.doc>.

a las personas. Este *vivir bien* de la comunidad se refiere al logro de su bienestar fundado en sus valores culturales e identidades propias. Las dinámicas demográficas, de movilidad y ocupación territorial, así como las prácticas de uso y manejo de la biodiversidad, se definen dentro de una concepción de la trilogía territorio-cultura-biodiversidad como un todo íntegro e indivisible. El territorio se define como un espacio para ser y la biodiversidad como un patrimonio cultural que permite al ser permanecer; por tanto, la existencia cultural es condición para la conservación y uso sustentable de la biodiversidad. Estas concepciones del mundo están generando nuevas alternativas de vida para muchas comunidades rurales y urbanas.

Aunque aparezca reiterativo pienso que es conveniente no olvidar el sentido del derecho y de las constituciones. Ellos son instrumentos al servicio de propósitos superiores. Esos propósitos superiores han sido la preservación de la vida y la autonomía de los seres humanos. A partir de allí derivan los derechos humanos, los cuales se han ido expandiendo en la medida en que la conciencia de la humanidad los descubre, los identifica, los incorpora y hace suyos. En ese proceso, en el cual la ciencia y el pensamiento de Occidente han contribuido sustantivamente, hemos redescubierto la noción de límites, de umbrales y también de vínculos y de anclajes que habíamos perdido al constituirse la ciencia moderna a partir de una radical separación entre el sujeto y el objeto. Hoy la ciencia, ya no de frontera, sino en su corriente principal reconoce la necesidad de superar esta distinción arbitraria aunque necesaria en un primer momento de su desarrollo. La tradicional separación entre compartimentos estancos llamados disciplinas está siendo trascendida para poder abordar la complejidad de los fenómenos, propia de una realidad que se había escamoteado y manipulado.

Los avances recientes en la reflexión epistemológica han conducido a disolver la antigua separación entre sujeto y objeto. Ya no es posible seguir manteniendo esa distinción más allá de su mero carácter operacional, en tanto artificio instrumental y lingüístico. Es por lo tanto conveniente transitar hacia una superación de la antigua distinción absoluta entre sujetos y objetos de derechos, propia del pensamiento jurídico.

Instalados en esta perspectiva, es decir, asumiendo que es imprescindible la protección de la naturaleza, sería necesario preguntarse como hacer más eficaces las leyes que eventualmente se expidieran para protegerla frente a las

agresiones y la depredación que constantemente sufre. Si existe conciencia de que debe ser utilizada con prudencia y no abusar de ella. Si se considera que es un absurdo pensar que el ser humano es propietario de la naturaleza. Es decir, si en realidad la naturaleza ha dejado de ser objeto propiamente dicho y se le comienzan a reconocer intereses distintos a los humanos. ¿Es posible conferirle ya un estatus de sujeto?

Actualmente se reconoce la titularidad de derechos, ya no sólo a las personas o individuos, sino también a diversas ficciones jurídicas que no se corresponden con fenómenos reales, esto es, se les ha concedido la condición de sujetos jurídicos. En razón de que argumentación racional se podría negar entonces a la naturaleza, que tiene una existencia real y concreta, evidente ante nuestros sentidos sin necesidad de ninguna mediación, su existencia jurídica en cuanto actor, cuando si lo tienen asociaciones humanas de muy variada índole, asociaciones de capitales, asociaciones de voluntades, asociaciones de personas. Incluso a ficciones jurídicas, como la propia Organización de las Naciones Unidas que en cuanto a su escala podría ser equivalente a la naturaleza. Aún más, muchas de esas «personas jurídicas» tienen un escaso arraigamiento histórico, una enorme precariedad temporal, su duración es absolutamente limitada, sin embargo se les reconoce existencia jurídica, no siendo así con la naturaleza cuya temporalidad es casi absoluta, en el sentido de que incluso anterior a la propia humanidad y que además la trascenderá.

No debería, entonces, conforme la tradición evolutiva del pensamiento jurídico en los años recientes, seguirse la tendencia de considerarla, así como a sus componentes más vulnerables, como titulares de derechos universales reconocidos y basarse en algunos de los principios esenciales de la ciencia jurídica, como es el interés público (o interés general, como se denomina en otras latitudes).

Si fuese así, de un modo similar será necesario establecer una diferenciación entre la capacidad de goce de los derechos y la capacidad de ejercicio de los mismos, o sea la potestad de hacerlos valer frente a otros intereses opuestos u otros derechos particulares también reconocidos por el orden jurídico global. No hay aparentemente en los ordenamientos jurídicos actuales una forma más eficaz de cautelar los derechos de la naturaleza que establecerlos como tales constitucionalmente, cualquiera sea la fundamentación de ellos, desde pensarlos como la forma de defender los intereses de las generaciones venideras hasta el pensarlos como producto de un valor de dignidad intrínseca, en cuanto tiene ella un fin en sí misma, distinto del de los seres humanos. Será necesario por

consiguiente crear instituciones tutelares de los derechos de la naturaleza (o del medio ambiente) cuyo sustento sea el propio acuerdo constitucional. Para ello se requerirá desarrollar toda la institucionalidad que sea necesaria y dotarla de la autoridad necesaria para ejercitar tales derechos, ya sea ante tribunales del Estado del Ecuador en particular o ante tribunales internacionales.

Hay a mi entender un valor intrínseco presente, pues como lo ha señalado Franz Hinkelammert:

Cada producción conlleva una destrucción, cada persecución de un incentivo mercantil conlleva una destrucción de razones humanas para vivir en convivencia. Para producir un mueble de madera hay que destruir un árbol; para producir determinados refrigeradores hay que soltar determinados gases contaminantes a la atmósfera. Éstos son efectos indirectos de la acción directa que se acumulan tanto más cuanto más se hace redonda la Tierra; cuanto más la acción directa se desarrolla —algo que hoy, demasiado pronto, se llama progreso— tanto más la Tierra se globaliza. Por tanto, los resultados de los efectos indirectos se acumulan y aparecen las amenazas globales de la exclusión, del socavamiento de las relaciones sociales y de la crisis del ambiente. Deja de haber contrapesos naturales en cuanto que ahora toda la naturaleza, sea virgen o sean lugares de radicación de la población excluida, está expuesta a este tipo de acción directa fragmentaria. El resultado es la amenaza para la propia supervivencia de la humanidad (2003: 66).

Creo que no importa en este caso, y que es incluso relativamente inoportuno preguntarse, si la protección jurídica que deriva del reconocimiento constitucional de los derechos de la naturaleza es por razones meramente pragmáticas o por razones más bien de carácter filosófico. Lo que a todas luces parece evidente, tal como lo señala Hans Jonas, es la absoluta necesidad en razón de que nuestro dominio tecnológico sobre la naturaleza nos ha hecho capaces de destruirla, que se establezca entonces la obligación moral de protegerla para las generaciones futuras. Y que para ello no basta con acciones de mitigación o de reparación, cualquiera sea el monto indemnizatorio establecido, pues los derechos jurídicos violados en este caso son de carácter irreparable pues se trata de la destrucción de la fuente sustentadora de toda la vida, incluida la vida humana. Lo que está en juego son las condiciones de posibilidad de la vida humana, y por consiguiente de la racionalidad reproductiva. Es decir, lo

que afecta o daña es la fuente incluso de todo pacto posible, hasta el propio pacto constitucional. De allí la importancia y urgente necesidad de introducir los derechos de la naturaleza en los acuerdos constitucionales.

Un nuevo sentido de la vida: el Sumak kawsay

Traigo aquí a colación la entrevista realizada a Alberto Acosta por Matthieu Le Quang:⁵

El bienestar y el buen vivir son conceptos diferentes. Son conceptos que merecen ser aclarados. Nosotros, en la Constituyente de Montecristi, hace ya más de un año, discutimos estos temas e impulsamos cambios abriendo la puerta al debate. Del punto de partida fue reconocer los aportes culturales de los pueblos y nacionalidades indígenas. En Ecuador, los Kichwas hablan del «Sumak Kawsay». En Bolivia, los Aymaras hablan de «Suma Qamaña». Son visiones del mundo que buscan una mayor armonía del ser humano consigo mismo, del ser humano con sus congéneres y del ser humano con la naturaleza. Esa es una visión que surge de estas propuestas indígenas. Dicho lo anterior, entendamos que en la comprensión del sentido que tiene y debe tener la vida de las personas, en las sociedades indígenas no existe el concepto de desarrollo. Es decir, no hay la concepción de un proceso lineal que establezca un estado anterior o posterior. No hay aquella visión de un estado de subdesarrollo a ser superado. Y tampoco un estado de desarrollo a ser alcanzado. No existe, como en la visión occidental, esta dicotomía que explica y diferencia gran parte de los procesos en marcha. Para los pueblos indígenas tampoco hay la concepción tradicional de pobreza asociada a la carencia de bienes materiales o de riqueza vinculada a su abundancia.

Desde la cosmovisión indígena, el mejoramiento social —¿su desarrollo?— es una categoría en permanente construcción y reproducción. En ella está en juego la vida misma. Siguiendo con este planteamiento holístico, por la diversidad de elementos a los que están condicionadas las acciones humanas que propician el buen vivir, los bienes materiales no son los únicos determinantes. Hay otros valores en juego: el conocimiento,

5. CIP-Ecosocial, boletín *Ecos* 8, agosto-octubre, 2009, disponible en: <http://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Entrevistas/Entrevista_Alberto_Acosta.pdf>.

el reconocimiento social y cultural, los comportamientos éticos e incluso espirituales en la relación con la sociedad y la naturaleza, los valores humanos, la visión de futuro, entre otros. El buen vivir aparece como una categoría en la filosofía de vida de las sociedades indígenas ancestrales, que ha perdiendo terreno por efecto de las prácticas y mensajes de la modernidad occidental. Su aporte, sin embargo, sin llegar a una equivocada idealización, nos invita a asumir otros «saberes» y otras prácticas.

Pero la visión andina no es la única fuente de inspiración para impulsar el buen vivir. Incluso desde círculos de la cultura occidental se levantan cada vez más voces que podrían estar de alguna manera en sintonía con esta visión indígena y viceversa. En el mundo se comprende, paulatinamente, la inviabilidad global del estilo de desarrollo dominante.

Frente a los devastadores efectos de los cambios climáticos, se plantean transformaciones profundas para que la humanidad pueda escapar con vida de los graves riesgos ecológicos y sociales en ciernes. El crecimiento material sin fin podría culminar en un suicidio colectivo, tal como parece augurar el mayor calentamiento de la atmósfera o el deterioro de la capa de ozono, la pérdida de fuentes de agua dulce, la erosión de la biodiversidad agrícola y silvestre, la degradación de suelos o la propia desaparición de espacios de vida de las comunidades locales...

Para empezar, el concepto mismo de crecimiento económico debe ser reubicado en una dimensión adecuada. Crecimiento económico no es sinónimo de desarrollo. Desde esas perspectivas múltiples planteamos la idea del «buen vivir» o «Sumak Kawsay», como una oportunidad a ser construida. En definitiva no hay una definición rígida del buen vivir. La estamos construyendo en el mundo, no sólo en Ecuador.

Lo que si sabemos es que aquí no nos interesa el bienestar tradicional entendido como la acumulación de bienes materiales. Tampoco buscamos el bienestar dominando a la naturaleza, imponiéndonos a nosotros sobre la naturaleza. Esa lógica del bienestar, para nosotros, no existe. Entonces, aquí, incluso, tendremos que comenzar a elaborar nuevos indicadores para leer como avanzamos en esta idea del buen vivir.⁶

6. Recomiendo al respecto leer el libro que reúne los trabajos de especialistas que apoyaron la elaboración de la nueva constitución ecuatoriana. Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comps.), *Buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Abya-Yala, 2008. Publicado también en Chile por Editorial Universidad Bolivariana, Santiago, 2009.

Esta propuesta se emparenta y empatiza profundamente con otras propuestas surgidas desde la academia occidental tales como la convivialidad, la ecología profunda, el decrecimiento, la biomímesis, la ética del consumo, el desarrollo a escala humana, la economía de solidaridad, el principio de abajamiento, la ética del cuidado, entre tantas otras voces que nos están llamando insistentemente a recuperar la sensatez perdida. Lo que creo importante de destacar es que incluso Gilles Lipovestki, quien aparece como uno de los más agudos analistas de la sociedad actual y que en su libro *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo* pareciera ser un ferviente partidario de la sociedad consumista pues destaca la enorme ampliación de la libertad humana que ésta ha hecho posible, señala que ésta se desplaza crecientemente hacia una nueva cultura, menos materialista, ya que: «El hiperconsumidor ya no está sólo deseoso de bienestar material: aparece como demandante exponencial de confort psíquico, de armonía interior y plenitud subjetiva y de ello dan fe el florecimiento de las técnicas derivadas del desarrollo personal y el éxito de las doctrinas orientales, las nuevas espiritualidades, las guías de la felicidad y la sabiduría» (2007: 111).

Valores necesarios y posibles de aportar desde nuestra identidad cultural a la sustentabilidad global

Existe un conjunto de valores, propios de nuestra identidad latinoamericana profunda que aparecen no sólo como pertinentes para el tránsito hacia una cultura de sustentabilidad, sino además como indispensables para transitar hacia una nueva moralidad.

Leonardo Boff (1996), desde una visión anclada en la teología de la liberación, surgida en el acompañamiento a las prácticas de los movimientos sociales de nuestro continente, ha ampliado su mirada a la consideración de los problemas relacionados con el medio ambiente y propone, para el rescate de la dignidad de la Tierra, un nuevo paradigma que demanda un nuevo lenguaje, un nuevo imaginario, una nueva política, una nueva pedagogía, una nueva ética, un nuevo descubrimiento de lo sagrado y un nuevo proceso de individuación (espiritualidad).

Como puntos indispensables para esa transformación plantea la necesidad de: a) una recuperación de lo sagrado; b) una pedagogía de la globalización; c) la escucha del mensaje permanente de los pueblos indígenas; d) el cambio hacia un nuevo orden ecológico mundial; e) una ética de la compasión sin límites

y de la corresponsabilidad; y f) una espiritualidad y una mística anclada en la ecología interior.

De manera similar, Rigoberta Menchú (2002) afirma:

Los valores sobre los que los pueblos indígenas hemos construido nuestros complejos sistemas se fundan en la cooperación y la reciprocidad de la vida comunitaria; en la autoridad de los ancianos y nuestra relación con los ancestros; en la comunicación y la responsabilidad intergeneracionales; en el derecho colectivo a la tierra, el territorio y los recursos; en la austeridad y la autosuficiencia de nuestras formas de producción y consumo; en la escala local y la prioridad de los recursos naturales locales en nuestro desarrollo; en la naturaleza ética, espiritual y sagrada del vínculo de nuestros pueblos con toda la obra de la creación.

Señala asimismo que no es posible introducir valoraciones mercantilistas a concepciones tan complejas de modo que los presupuestos sobre los que se han construido los «derechos de propiedad intelectual» en el derecho internacional y doméstico, que reconocen exclusivamente los derechos de personas «naturales» o «jurídicas» o los de «creadores individuales», negándoselos a entidades colectivas como los pueblos indígenas, no protegen sino la información resultante de «descubrimientos», mientras que el conocimiento indígena que es transgeneracional y comunitario no es protegido. Por otra parte no se reconocen sistemas muy complejos de propiedad, tenencia y acceso como los que caracterizan a muchísimas expresiones de las culturas indígenas, y se persigue darle dueños a los recursos de la naturaleza, mientras que las preocupaciones de los pueblos indígenas son las de prohibir su comercialización y racionalizar su uso y distribución. De un modo semejante, se reconocen exclusivamente valores económicos de mercado y no así los valores espirituales, estéticos y culturales, o aún los valores económicos locales, siendo todos ellos objeto de manipulación por grupos de interés económicos y políticos que determinan qué se protege y a quién se favorece.

Uso sustentable de los recursos naturales

Shapion Noningo (1995), líder indígena de la Amazonia peruana, en un artículo para la revista *Tierramérica* señala lo siguiente:

Los pueblos indígenas reivindicamos el uso sustentable de nuestros re-

cursos naturales, es decir, el tipo de uso que hemos realizado históricamente. En la agricultura, por ejemplo, cultivamos siempre varias especies, hacemos turnos para que la tierra descansa, no es costumbre nuestra abrir grandes extensiones de terreno para sembrar un solo cultivo, como quiere el Estado. Sabemos que eso mata la tierra y no queremos acabar con nuestra selva. Son pues dos formas muy distintas de uso de la tierra. Frente a la presión de las grandes multinacionales farmacéuticas, intentamos defendernos mediante convenios para ponerles condiciones. No queremos que pase con esta riqueza lo mismo que ocurrió con el petróleo o el oro, y que nos veamos obligados a denunciar a nivel mundial un nuevo despojo. Pedimos un beneficio que sea equitativo. Si se descubre algún bien o se requiere nuestro conocimiento sobre las plantas u otros recursos, exigimos un pago justo.

Dicha forma de relación no destructiva con el medio ambiente es la que caracteriza las formas de explotación propias de las culturas indígenas de la Amazonia, así lo destaca en el siguiente texto Fernando Mires (1990: 139):

Las técnicas de cultivo y de aprovechamiento económico del bosque practicadas por los indígenas, recién están siendo conocidas. Como ya ha sido visto, la recurrencia que hacen los indígenas del «factor ecológico» puede considerarse una actividad, en última instancia, científica. Esa actividad científica les ha permitido no sólo sobrevivir durante siglos, sino acumular, además, un tesoro de conocimientos que para la reformulación de la economía política (y de otras ciencias) constituyen aportes insustituibles. Ahora bien, si la «economía del crecimiento» realizara prospecciones ecológicas que tomaran en cuenta apenas algunas de las consecuencias que producen, en plazos cortos, la destrucción de los bosques, ¿cuál es, aún desde su propia lógica, el gran negocio que están realizando?

Criar la vida

Pero aún más, en la cultura andina la relación con la naturaleza es armónica e incluso amorosa, como nos lo describe Eduardo Grillo (1996), allí la crianza es una expresión de amor al mundo y hay una simbiosis, en una comunidad donde lo heterogéneo es valorado y acogido:

El mundo andino somos todos nosotros: quienes vivimos aquí en los Andes criando y dejándonos criar, formando familia. Somos un mundo vivo y vivificante en el que nadie es ajeno a la vida, ya se trate de un hombre, de un árbol, de una piedra. Somos un mundo en el que no hay lugar para la inercia o la esterilidad. Tampoco hay lugar aquí para la abstracción ni para la separación y oposición de sujeto y objeto y de fines y medios: no somos un mundo de conocimiento porque no queremos transformar al mundo sino que lo amamos tal cual es. Somos un mundo de la inmediatez de la caricia, de la conversación, del juego, de la sinceridad, de la confianza. Somos un mundo de amor y engendramiento. La crianza es la afirmación incondicional de la vida y del amor a la vida. La crianza, tanto para quien cría como para quien es criado, es la forma de facilitar la vida, es la forma de participar a plenitud en la fiesta de la vida. Enfatizamos que la cultura andina es una cultura de crianza porque la crianza no puede ocurrir en cualesquiera condiciones ni todos somos capaces de criar ni de dejarnos criar. En un mundo de competencia y de desconfianza, como el de occidente moderno, los individuos que viven en sociedad no crían ni se dejan criar porque tratan de ser lo más independientes que sea posible en la lucha por imponer sus intereses. Allá más bien cada quien se cría a sí mismo tratando de adquirir conocimiento teórico y conocimiento práctico en cada una de las opciones que va tomando a lo largo de su vida en defensa de sus intereses y en ejercicio de su libre albedrío y de sus derechos de ciudadano. En estas condiciones cada opción le deja una experiencia y una huella. Considérese, por ejemplo, que en Inglaterra, el procedimiento técnico aconsejado cuando nace un niño consiste en separar de la madre al recién nacido y colocarlo en una cuna aparte y ocurre que con frecuencia mueren los recién nacidos aparentemente sin causa clínica alguna. Estudios minuciosos han concluido que los recién nacidos mueren porque les falta la inmediatez de su madre.

Aprender a convivir con la naturaleza

Nuestras artificializadas formas de vida nos han ido separando de lo natural, de tal modo que nos llegan a incomodar la humedad, las hojas, el polvo, la lluvia, esto es, los elementos constitutivos y esenciales de nuestra existencia, como la tierra y el agua.

Marcos Terena (1995), líder de la etnia yanomami de Brasil y dirigente del Comité Intertribal, nos describe como se le da su primer baño de río al pequeño recién nacido en cuanto despunta el sol y la criatura sale del agua fría llorando a mares, pero luego sonrío, respira hondo y empieza a formar parte del equilibrio natural.

Así tenía lugar una secular costumbre de nuestro pueblo: iniciar desde el nacimiento nuestra relación con el medio ambiente, en este caso conocer el agua para aprender luego a sorberla y saciar nuestra sed, a navegar en ella con nuestros cuerpos. Haciendo esto, nunca dejaríamos de respetar a la naturaleza, su capacidad para protegernos, para alimentarnos, para fortalecer nuestros espíritus e incitarnos a creer en el Gran Creador.

Respetar la sacralidad del misterio de la vida

Toro Sentado, Sioux Oglala, nos señaló lo siguiente: «Hermanos: la primavera ha llegado; la tierra ha hecho el amor con el sol y pronto veremos las criaturas de ese amor. Todos los seres se levantan. Del gran poder de esa relación debemos todos nuestra existencia y la que nosotros concedemos a nuestra criaturas hermanas. Hasta a nuestros hermanos animales, quienes tienen los mismos derechos que nosotros; los derechos de vivir en nuestra madre tierra» (citado en González Martínez, 1979).

Del mismo modo, en el conocido texto atribuido al Gran Jefe Seattle, leemos lo siguiente:

Esto sabemos: la tierra no pertenece al hombre; el hombre pertenece a la tierra. Esto sabemos. Todo va enlazado, como la sangre que une a una familia. Todo va enlazado. Todo lo que le ocurra a la tierra, le ocurrirá a los hijos de la tierra. El hombre no tejió la trama de la vida; él es solo un hilo. Lo que hace con la trama se lo hace a sí mismo. Ni siquiera el hombre blanco, cuyo Dios pasea y habla con él de amigo a amigo, queda exento del destino común.

Una ética de la compasión y de la frugalidad

Latinoamérica como fruto de su historia plagada de utopías y de dolor y sufrimiento, ha sido capaz de acuñar miradas sobre el mundo propias pero tam-

bién de validez universal; entre ellas es posible destacar varias: la racionalidad ambiental,⁷ la teología y la filosofía de la liberación, la pedagogía de la emancipación, la investigación acción participativa y el desarrollo a escala humana, entre muchas otras. En todas ellas está presente una profunda vocación democratizadora y de justicia social. Desde esas miradas es posible plantear como una utopía realizable el avanzar en un esfuerzo colectivo de educación, de compromiso personal y de trabajo político y cultural que nos haga posible una ampliación de la conciencia (como en la noción budista de la compasión o en la cristiana del amor al prójimo) para desarrollar así la capacidad de dar cuenta simultáneamente de la necesidad propia y de la necesidad del otro, estableciendo de ese modo un horizonte de autolimitación (voluntaria) a la actualización o a la satisfacción de la necesidad que permita la existencia de los otros, hoy y mañana.

El principal desafío que surge de nuestro desarrollo como seres éticos es asumir la responsabilidad por nuestro accionar en el mundo y ser capaces de entender que nuestra calidad de vida alcanza su plenitud, cuando trascendemos desde nuestra conciencia individual hacia una forma de conciencia capaz de sentir como propia no sólo nuestra necesidad, sino además la de todo otro ser humano y de toda otra forma de vida.

Como lo señala Charlene Spretnak:

Cuando alcanzamos conciencia de la unidad de la cual formamos parte, el todo sagrado que mora en nosotros y a nuestro alrededor, vivimos en estado de gracia. En momentos así, la conciencia percibe no sólo nuestro yo individual, sino también nuestro yo más vasto, la subjetividad del cosmos. Se vuelve palpable la gestalt de la existencia unitiva... Experimentar la gracia implica la expansión de la conciencia del yo a todo lo que nos rodea como una totalidad sin fisuras, una conciencia de temor reverencial de la cual están ausentes los estados mentales negativos y de la que surgen la sanación y la experiencia de tener un fundamento. [...] como en el acto

7. Enrique Leff puede ser considerado el principal exponente de esta corriente de pensamiento. Su libro *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza* (2004) es el texto pionero de esta propuesta epistemológica alternativa a la racionalidad de la modernidad, de la cual el *Manifiesto por la vida. Por una ética para la sustentabilidad* (2002) puede considerarse como su hito fundante. La revista *Sustentabilidad(es)* reúne colaboraciones de autores vinculados a esta corriente intelectual (disponible en <<http://www.sustentabilidades.org>>).

de cantar en grupo, cuando la armonización de las vibraciones evoca en nosotros conciencia del océano vibratorio de fluencia y forma que hay en y alrededor de nosotros. Rozar la verdad última nos inunda de gozo, alivio, sensación de unidad y paz (1992: 29 y 30).

Finalmente enuncio solamente a continuación algunas de las variables claves, a mi entender, para restablecer una relación más respetuosa y cooperativa con la naturaleza:

- El crecimiento demográfico.
- El uso del territorio.
- Los límites al consumo.
- La duración de los bienes.
- La cantidad y calidad de la energía usada.
- El carácter endo o exosomático de las formas de vida humana.
- La producción de basura y residuos finales.

Deberemos, siguiendo la recomendación de Charlene Spretnak, encontrar «un camino que vaya más allá de la constante reacción en cadena del deseo, los celos, la mala voluntad, la indiferencia, el miedo y la ansiedad que llena la mente. [...] Encontremos un camino que nos revele la alegría de nuestra unidad profunda, la sutil interrelación de cada uno con todos los demás seres, con todas las manifestaciones del universo en constante despliegue» (1992: 73).

Termino suscribiendo la propuesta hecha por Víctor Toledo quien nos sugiere:

Sólo planteamientos esclarecedores y propuestas diáfanas, permitirán la consolidación de los movimientos sociales y políticos que por fortuna hoy crecen y se multiplican por todos los rincones del orbe, en defensa de la naturaleza y por la dignidad humana. Esta es la gran tarea y el compromiso central de quienes se dedican a pensar críticamente desde la profundidad que otorga la matriz de la especie. Reformularlo todo para actuar de inmediato es la consigna; pues hoy en día hay que reinventarlo todo. Y lo más urgente no es la filosofía, sino el conocimiento todo, e inmediatamente después casi al unísono, la política (2009: 227).

Política que deberá ser articulada como lo señala Francisco Garrido Peña en torno a un nuevo contrato social, un pacto que sustituya la propiedad e

instaure como el eje articulador la vida. El contrato propietario relevado por el contrato vital. «El sujeto de este pacto ya no será el sujeto propietario, sino el ser vivo» (1996: 342).

Referencias

- ACOSTA, Alberto y Esperanza MARTÍNEZ (comps.) (2008). *Buen vivir. Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala. [Publicado también en Chile por Editorial Universidad Bolivariana, Santiago, 2009.]
- AVELINE, Alfredo (1991). «A visao budista da questao cognitiva». En *Boditsava. Revista de Pensamento Budista* 2, Porto Alegre, Brasil.
- BAUMAN, Zygmund (2001). *En busca de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BERMAN, Morris (1990). *El reencantamiento del mundo*. Santiago: Cuatro Vientos.
- BOFF, Leonard (1996). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta.
- COMMONER, Barry (1992). *En paz con el planeta*. Barcelona: Crítica.
- FOUCAULT, Michel (2005). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GARRIDO-PEÑA, F. (1996). *La ecología política como política del tiempo*. Granada: Comares.
- GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Alfonso (1979). *Crisis ecológica y crisis social. Algunas alternativas para México*. México: Concepto.
- GORZ, André (1986). «La ideología social del coche». En *Utopía*, año 2, núm. 3, Buenos Aires.
- . (1989). *Adiós al proletariado*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- GRILLO, Eduardo (1996). *Caminos andinos de siempre*. Lima: Pratec.
- HINKELAMMERT, Franz (2003). *Solidaridad o suicidio colectivo*. San José: Ambientico.
- LATOUR, Bruno (2001). *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa.
- JONAS, Hans (1995). *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder.
- LEFF, Enrique (coord.) (2002). *Ética, vida, sustentabilidad*. México: PNUMA.
- . (2004) *Racionalidad ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. México: Siglo XXI.

- MANDER, Jerry (1994). *En ausencia de lo sagrado. El fracaso de la tecnología y la sobrevivencia de las naciones indígenas*. Santiago: Cuatro Vientos.
- MENCHÚ, Rigoberta (1996). «Ganar batallas por la vida». En *Tierramérica*, año 2, núm. 6, diciembre.
- . (2002). Intervención en la VI Conferencia de las Partes Convenio Sobre Diversidad Biológica, La Haya, 18 de abril de 2002, publicada en ALAI, América Latina en Movimiento.
- MIRES, Fernando (1990). *El discurso de la naturaleza: ecología y política en América Latina*. San José de Costa Rica: DEI.
- NONINGO, Shapion (1995). «No queremos otro despojo». En *Tierramérica*, año 1, núm. 1, julio.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2008). *Conocer desde el Sur. Por una cultura política emancipatoria*. Santiago: Editorial Universidad Bolivariana.
- SANTOS, Milton (1978). *Por una geografía nova*. Sao Paulo: Hucitec.
- SERRES, Michel (2004). *El contrato natural*. Valencia: Pre-Textos.
- SOLOW, Robert (1994). «La economía de los recursos o los recursos de la economía». En Federico Aguilera Klink y Vicent Alcántara (comp.), *De la economía ambiental a la economía ecológica*. Madrid: Icaria/Fuhem.
- SPRETNAK, Charlene (1992). *Estados de gracia. Cómo recuperar el sentido para una posmodernidad ecológica*. Buenos Aires: Planeta.
- TERENA, Marcos (1995). «Indio y tierra, agua y vida». *Tierramérica*, año 1, núm. 2, agosto.
- TOLEDO, Víctor (2009). «¿Contra nosotros? La conciencia de especie y el surgimiento de una nueva filosofía política». En *Polis. Revista Latinoamericana* 22. Disponible en <<http://polis.revues.org/2668>>.
- VARELA, Francisco (1996). *Ética y acción*. Santiago: Dolmen.

Sobre el autor

ANTONIO ELIZALDE HEVIA es sociólogo, director de las revistas *Polis* y *Sustentabilidad(es)*, y presidente del directorio de Chile Sustentable. Su correo electrónico es <antonio.elizalde@gmail.com>.