

Derechos Humanos y Buen Vivir

Fernando Vega

Introducción al tema de los Derechos Humanos y el Buen Vivir desde la narrativa personal.

He sido invitado a participar con un artículo que aporte a la construcción del relato de las más variadas experiencias en el campo de los Derechos Humanos y que de cuenta de los avances, estancamientos y dificultades a partir de la Declaración de 1948. Quiero justificar, empezar relatando de manera somera mi propia experiencia con el ámbito del derecho, la justicia y –por ende– de los derechos humanos. Ello así, a partir de las prácticas sociales y comunitarias en las que me he visto involucrado en estos últimos años y desembocar al fin en algunas reflexiones sobre la situación actual de los derechos humanos, enriquecidas por las lecturas y la atención a la que me ha obligado la redacción de este artículo; en ellas haré intervenir algunas voces de activistas, voceros, líderes y académicos que de manera directa o indirecta abordan el tema.

Mi primera militancia y acciones por los derechos humanos giran en torno a la década de los 80, participando en la Comisión de DDHH de Cuenca en colaboración con Luis Alberto Luna, arzobispo de Cuenca durante el Gobierno de León Febres Cordero (1984-1988). Como es conocido, Febres Cordero, en su afán de dismantelar al grupo armado “Alfaro Vive Carajo”, no dudó en hacerlo irrespetando los derechos humanos de sus integrantes. Estuve involucrado en acoger a personas en la clandestinidad y a facilitar sus movimientos para evitar la cárcel y la tortura. Felizmente, la mediación del obispo Luna desembocó, en el siguiente período presidencial de Rodrigo Borja, en la entrega de armas y reincorporación a la vida civil de los jóvenes rebeldes que no pedían otra cosa que más justicia y democracia en la sociedad ecuatoriana.

Desde estas posiciones y experiencias fui tentado para saltar de mis compromisos pastorales que, dicho sea de paso, siempre estuvieron en la frontera de lo político, al mundo de la política propiamente dicho y acepté una candidatura a la Constituyente ecuatoriana de 2008. Llevaba la propuesta de las comunidades de base popular,

de la provincia austral del Ecuador, agrupadas en lo que se llamó “Asamblea del Azuay”, sobre el “país que queríamos”, la “democracia que queríamos”, etcétera, y por supuesto las “leyes y la justicia” que habíamos soñado juntos, con la gente del pueblo. Había mucho de ilusión y hasta ingenuidad, en una suerte de utopía de que sería posible construir un país diferente donde reine la justicia, la seguridad jurídica y se destierre a la discrecionalidad y la corrupción. Se logró un texto constitucional que fue reconocido por constitucionalistas nacionales e internacionales como una “constitución garantista de derechos”, con temas novedosos como los de la “ratificación del Estado plurinacional”, “derechos de la movilidad humana”, los “derechos del buen vivir” y los “derechos de la naturaleza”.

El gran optimismo que me generaba el nuevo texto de la Carta Magna se sintetiza en el Preámbulo constitucional, en el que personalmente me tocó trabajar: “Decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*”. Sin embargo, el largo proceso de formulación y aterrizaje de las leyes, reglamentos, planes y proyectos, bajo los principios constitucionales ha sido controversial, y en algunos casos contradictorio, dado que desde sectores críticos de la academia, desde algunos movimientos sociales, pueblos y territorios se han generado resistencias que denuncian la falta de reformas estructurales y la aplicación de un modelo de modernización capitalista en lo económico y con ribetes autoritarios y antidemocráticos en lo político. El paso de los principios garantistas de la Constitución a la “*real politic*” estaría generando problemas en la vigencia de los derechos individuales, colectivos y los derechos de la naturaleza.

Tras este paso por la representación política, terminé recalando en la academia como investigador en los procesos de planificación territorial con enfoque de “Buen Vivir”, que llevaba adelante el departamento de Población y Territorio (PYDLOS) de la Universidad de Cuenca, hasta el 2016. Durante una década me he dedicado con empeño a tratar de desentrañar las implicaciones del Buen Vivir-*Sumak kawsay* desde un enfoque interdisciplinario, que por supuesto incluye la vertiente de los derechos Humanos. Si bien en algunas universidades del mundo la visión ecuatoriana se ha convertido en fuente de inspiración y estudio,

en nuestra propia patria el Buen Vivir, al cabo de una década de abuso propagandístico del discurso del Buen Vivir, por lo menos en la recepción popular y ciudadana del discurso, se ha vaciado y trivializado en gran medida, tanto que, tras el cambio de mando presidencial del 2017, el nuevo mandatario suprimió de un plumazo el Ministerio del Buen Vivir, con el aplauso generalizado.

Al cabo, una década después, los anhelos de los pueblos de Ecuador, encausados por las élites académicas y políticas en la Constituyente de Montecristi, aunque hayan sido formuladas de forma novedosa y con las mejores intenciones de transformar las estructuras económicas, políticas y sociales del país, se han estrellado contra las herencias persistentes de la colonialidad racista. No han podido remontar la profunda arremetida de la modernidad tecnocrática y capitalista, la que no solo está arrasando con los territorios y las culturas ancestrales del Ecuador, sino que diluye la identidad nacional, las instituciones del Estado y la democracia en los fenómenos de la globalización. En este contexto, el Ecuador no escapa de las luces y sombras que acompañan la historia de los derechos humanos desde 1948.

Derechos Humanos y Crisis Civilizatoria

Lo que sucede en Ecuador es un botón de muestra de la situación de crisis que vive la humanidad. Historiadores, filósofos, sociólogos, teólogos, cosmólogos, biólogos, ecologistas... coinciden en señalar que la humanidad del siglo XXI afronta una crisis sin precedentes, frente a los voceros del sistema capitalista dominante que proclaman que el capitalismo está más fuerte y saludable que nunca. Sin embargo, es imposible negar que el planeta globalizado esté ya en los límites de su propia lógica reproductiva. Se trata además de una crisis global y multidimensional; afecta a todo el planeta en todas sus regiones y continentes y en todos sus sistemas; crisis ecológica, energética, alimentaria, económica, política, social, ética, cultural, migratoria, religiosa, de seguridad, jurídica. Se trataría de una crisis de la matriz civilizatoria del mundo moderno maduro, que no escaparía a las leyes propuestas por Pitirim Sorokin (1889-1968) y Arnold Toynbee (1889-1975): las civilizaciones nacen, se desarrollan, envejecen y

mueren. Habría que añadir que no solo por su propia dinámica, sino también porque las condiciones climáticas del planeta han marcado la historia con grandes extinciones y florecimientos de la vida. Hay quienes introducen la cuestión de si se trata de la decadencia de nuestra civilización¹.

Aterrizando en la crisis jurídica de la que hemos de tratar, la situación de los derechos humanos se ve afectada de una u otra manera por esta crisis multidimensional y sistémica. Para algunos de los productores y consumidores del discurso de los derechos humanos la dignidad del ser humano puede parecer como una cualidad “inherente” a su propia naturaleza. Sin embargo, hay que decir que nunca fue así de fácil en la historia de nuestra especie, donde sin negar que siempre existieran destellos de dignidad y grandeza individual o colectiva, esa historia está más bien dominada por la barbarie y el desprecio por la vida humana. Tampoco hoy es fácil cuando la existencia misma de una naturaleza humana está en duda; en realidad, se la percibe como una amenaza a la libertad y, a partir de este presente en el que parecen volver los fantasmas de las ideologías que tiñeron de sangre el siglo XX, el futuro también se muestra incierto en lo que respecta a la conciencia, dignidad y respeto del ser humano.

Los derechos humanos se han formulado en la historia como una evolución conjunta del sistema de convivencia humana y social en el que intervienen dos polos en conflicto; por un lado, la identidad y autoconciencia subjetiva de la dignidad humana de los individuos que demandan el reconocimiento de los otros; y por el otro, del constructo social de los colectivos que reconocen esa dignidad precisamente en aquellos que la demandan, y mediante la elaboración de principios y leyes la reconocen de manera universal para todos los seres humanos. Esta coevolución ética ha sido violenta en muchos momentos, a causa de la resistencia del poder dominante a reconocer los derechos de los sectores marginales y minoritarios. En este sentido, los derechos

¹ Véase: Bauman-Bordoni. *Estado de crisis*, Houtart. *El bien común de la humanidad*, Dierckxsens, *La crisis actual como crisis civilizatoria*, Neef. *El mundo en ruta de colisión*, Lander. *El tiempo se agota*. Boff. *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Vega Cantor. *Crisis civilizatoria*, Ornelas. *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo*.

humanos se sustentan, como decía la jueza y profesora brasileña Raquel Domínguez do Amaral, en la sangre y la carne molida de las víctimas de las guerras mundiales y de los héroes de la demanda y la lucha, mientras que en otros han surgido de la controversia política y social en las instituciones legales de los colectivos. Sin embargo, hay que coincidir en el hecho de que los pueblos indígenas y las culturas subalternas estuvieron excluidos de la formulación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (Domingues do Amaral, 2017).

No deja de ser preocupante que el discurso de los derechos humanos esté siendo cuestionado en la doctrina y en la práctica, en los albores del siglo XXI. El informe de Kofi Annan, ex secretario general de las Naciones Unidas en 2005, pone de manifiesto la permanente violación de los derechos humanos en los países miembros, y señala como causas profundas la pobreza y las desigualdades mundiales, la discriminación, los conflictos armados y la violencia, la impunidad, la carencia de democracia y la debilidad de las instituciones en términos de conocimiento, capacidad, carencia de compromiso y la inseguridad. Si no se acometen estos problemas será imposible que “las personas individuales y comunidades vean una diferencia real en sus vidas (Kofi Annan, 2005)”.

El discurso del alto comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Zeid Ra'ad Al Hussein, pronunciado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Vanderbilt, Tennessee (EEUU), en 2017, señaló de manera mucho más precisa las preocupaciones:

Estados Unidos, se ha negado a firmar importantes instrumentos de Derechos Humanos y bajo la presidencia de Trump insinúa la posibilidad de retirarse del Consejo de Derechos Humanos y de hecho ha suspendido el financiamiento a las organizaciones internacionales. Un cierto número de países árabes han amenazado con retirarse de las Naciones Unidas, rechazando los informes sobre violaciones contra niños en conflictos armados. Varios Estados europeos, como Hungría, Polonia y más recientemente Turquía, persisten en las amenazas de retirarse de la Comisión europea de los Derechos Humanos impugnando las resoluciones de la Comisión de Venecia del Consejo de Europa. Varios países africanos siguen exigiendo que se reforme el Estatuto de Roma, so pena de retirarse del mismo en caso contrario (Zeid Ra'ad Al Hussein, 2017).

En América Latina varios gobiernos cuestionan a la CIDH (Comisión Interamericana de Derechos Humanos), que interviene para señalar

políticas y actuaciones de algunos gobiernos intolerantes, esgrimiendo argumentos de soberanía nacional, como ocurre con Venezuela, Nicaragua y hasta hace poco en Ecuador. Una cruzada conjunta de los llamados gobiernos progresistas terminó debilitando la autoridad de la Comisión de los Derechos Humanos de la OEA. De manera especial los pueblos indígenas continúan sufriendo prácticas colonialistas y discriminadoras a manos de políticas modernizadoras, funcionales a los intereses extractivistas de los capitales transnacionales, que tienen efectos desbastadores en los territorios y culturas. En nuestro propio continente pululan discursos que cuestionan la universalidad de los derechos humanos, sobre la base de cierto multiculturalismo mal entendido que pretende sustraer la obligatoriedad de los derechos humanos apelando a las peculiaridades culturales².

Incluso, dentro de las prácticas de la Iglesia Católica Romana, a pesar de haber contribuido de manera significativa a la Declaración de los Derechos Humanos –trabajando por superar el contrapunto entre los orígenes judeocristianos de los derechos humanos y la polémica con su formulación y exigencia de una ética laica– y haber luchado por ellos en diversas geografías y circunstancias en los que los gobiernos de los Estados los violaban, es necesario reconocer que al interior mismo de la Iglesia, en las diócesis y aun en los ministerios de la curia romana, se han violado y se violan los derechos humanos. Tanto en el ocultamiento e impunidad de los casos de pedofilia que han causado extremo dolor a las víctimas, como en el trato con los derechos del clero, de religiosos, religiosas y hasta de los fieles laicos, a causa de la inobservancia del debido proceso y de la agilidad para obtener justicia. El papa Francisco se ha referido al problema en sus últimas intervenciones³.

Según el mencionado Comisionado de las Naciones Unidas, la humanidad del siglo XXI parece haber olvidado las lecciones de la historia, que con tanta sangre y genocidio condujeron a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948:

² Véase Charpentier (2016).

³ Véase Seigart (1989) y Etxeberría (1999).

Estas fuerzas centrífugas que operan sobre el sistema multilateral son individuales y complejas, pero en conjunto parecen brotar de la amnesia. Al parecer, simplemente hemos olvidado, en primer lugar, por qué este sistema llegó a existir. Hemos olvidado dónde está el aula, la clase donde se imparte la asignatura Historia del Mundo; hemos olvidado incluso sus lecciones más elementales (Zeid Ra'ad Al Hussein, 2017).

El Comisionado recuerda que las instituciones europeas e internacionales, establecidas en la segunda mitad del siglo pasado, se constituyeron porque más de 100 millones de seres humanos habían muerto espantosamente en dos catástrofes mundiales. Las instituciones surgieron de una inmensa violencia a escala mundial, como un baluarte contra el resurgimiento de la estupidez y la arrogancia humanas. Lo mismo afirma de la estructura internacional de derechos humanos, apuntalada por dos Pactos y ocho tratados centrales, entre ellos la Convención contra la Tortura. Estas instituciones se socavan hoy a cuenta y riesgo de todos. Por desgracia, eso es lo que significan esas amenazas⁴. A ello habría que añadir el gravísimo deterioro de los derechos humanos a causa del terrorismo y la “lucha contra el terrorismo”.

En América Latina la violencia del terrorismo, que avasalla los derechos humanos, se expresa –por su parte– en la actuación del crimen internacional, organizado en torno al tráfico de drogas y en la actualidad totalmente vinculado también con el tráfico de armas, trata y esclavitud de personas. La *Revista Harvard Review of Latin América* (Olson, 2012) recoge el testimonio de las comunidades que luchan por los derechos humanos en México, mencionan la gravedad del problema y confiesan que por temor y otras limitaciones se sienten impotentes. Ante la constatación de que todavía hay un derecho a la seguridad personal y aunque el Estado no esté directamente violando este derecho es evidente que el mismo Estado es incapaz de asegurar la seguridad personal de los ciudadanos.

Los luchadores de la comunidad pro derechos humanos, dan testimonio de que no saben a lo que se enfrentan con respecto a la delincuencia organizada. “No conocemos el enemigo. No sabemos las

⁴ Véase también al respecto: Gordon Lauren (2004).

reglas del juego, así que es difícil saber cuándo uno u otros se está exponiendo en peligro. No somos los únicos que no saben, ya que nadie sabe”.

Logros y límites de los Derechos Humanos liberales

Hay que coincidir en que el tema de los derechos humanos es un acontecimiento propio de la modernidad occidental, aunque ciertamente sus raíces se remontan mucho más atrás en las sabidurías y grandes relatos mítico-religiosos de la Antigüedad. El aserto de que los “derechos humanos son progresivos” es una gran verdad, las sucesivas generaciones de Derechos Humanos lo atestiguan. La historia de los derechos humanos, en tanto que conjunto de acontecimientos sucesivos, es presentada como la historia de los derechos liberales del hombre, considerado hasta ahora como individuo. La expansión de la conciencia humana se ilumina siempre más, para poner a la vista siempre nuevos derechos, nuevas dignidades. Los estudiosos reconocen, sin duda, los aportes positivos del paradigma occidental de la modernidad, pero también señalan sus limitaciones. Así lo sintetiza Francois. Houtart:

Sin duda, las numerosas luchas sociales introdujeron una parte de los grupos subalternos en las ventajas de la modernidad, pero ellas no transformaron el paradigma. Ahora bien, este, con sus contradicciones, ha puesto en peligro los cuatro elementos fundamentales de la vida colectiva de la humanidad en la Tierra. Con la distancia entre lo humano y lo natural, el paradigma de la modernidad desembocó en la sobreexplotación de la naturaleza, es decir, en la devastación de la fuente de la vida (la Madre Tierra). Asimismo ha dado nacimiento a la economía de mercado capitalista que invadió con su lógica todos los sectores de la vida. En lo político, el Estado jacobino nació de su visión, y en la cultura, la exacerbación del individualismo se estableció como un imperativo ético, y la concepción del progreso indefinido de la humanidad, viviendo en un planeta inagotable, capaz de resolver las contradicciones por la ciencia y la tecnología, orientó el modelo de desarrollo hasta las sociedades socialistas del siglo XX (2013: 34-35).

Entonces, en el seno de la propia modernidad hay que encontrar las causas que han puesto coto a un mayor desarrollo y comprensión de los derechos humanos. Baste recordar que la civilizada Europa mantenía colonias en África hasta mediados del siglo pasado –la

deuda de Europa frente al reconocimiento de los derechos indígenas, como lastre de su pecado de colonialidad–, y que en el democrático y abanderado mundo libre de Estados Unidos, los derechos civiles de las minorías afrodescendientes debieron pelearse hasta los inicios de la segunda mitad de la centuria.

Recién en la década de los 90 se reconocieron los derechos de los pueblos y territorios indígenas, no por la ONU sino por la OIT. Si bien los derechos políticos y civiles de los ciudadanos han florecido y prosperado en los foros internacionales, mientras que los derechos económicos y culturales, los derechos colectivos, ni que hablar de los derechos de los animales y de la naturaleza, han encontrado mayores dificultades y aún se encuentran en disputa, cuando no enfrentando una férrea oposición. En la actualidad, los Estados, la OIM y aun el propio ACNUR (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados) se mantienen en la postura de no considerar las migraciones por causas económicas con derecho a refugio, y resisten a la posibilidad de considerar la categoría de “refugiados ambientales” a los desplazados originados por el cambio climático.

A pesar de ello, en el propio seno de la modernidad liberal, en los pliegues y las fisuras de sus propias contradicciones, se constata que parece llegado el momento en el que la concepción de los derechos y sus fundamentos se abrieran paso a los derechos colectivos, e incluso a los derechos de los animales no humanos. La ecología amplió aún más las fronteras de la dignidad reclamando la dignidad y valor para todos los seres existentes. Hoy se habla de los derechos de las bacterias, del microbioma. Sin embargo, no es precisamente desde el ámbito del derecho, como cabría esperar, desde donde han surgido nuevas propuestas y se están conquistando nuevos derechos. Ha sido necesario poner en crisis los paradigmas filosóficos, epistemológicos y científicos de la propia modernidad, gracias a los aportes de las ciencias actuales: la cosmología, la física, la química, la biología y nuevos enfoques de la economía, la sociología y la política para que el férreo antropocentrismo occidental se vea obligado a repensarse.

Las propuestas de decrecimiento en Europa; la ecología profunda, Feminismo y Economía del Cuidado, la propuesta de la Carta de la Tierra de Leonardo Boff, la propuesta de Houtart sobre los Bienes

Comunes de la Humanidad, la prédica del papa Francisco en su encíclica sobre la ecología, se inscriben entre las apuestas nacidas en el propio seno del pensamiento occidental. Todas demandan una revolución que supere el antropocentrismo epistémico y tecnológico del capitalismo occidental y se abra un biocentrismo planetario inclusivo como fundamento de un nuevo concepto y fundamento de los Derechos Humanos, que respondan a las demandas de calidad de vida humana, en simbiosis con los demás seres del ecosistema planetario.

Sin embargo, este salto de lo individual a lo colectivo, e incluso a lo cósmico, ha coincidido también con la irrupción de otras culturas, de otras formas de saber y entender la vida, de otras cosmovisiones, que han tenido que esperar que la modernidad occidental entre en crisis para poder ser escuchadas y visibilizadas. Siempre estuvieron allí, pero no las veíamos o no las queríamos ver. Ha existido otro camino distinto del transitado por la modernidad occidental, un camino que se remonta a la premodernidad inmemorial, antes de que el “logos” no se separara de la natura. Hoy es imperante percibir la realidad bajo una epistemología relacional, sistémica, holística que responda al proceso de planetarización de la vida humana y de la globalización de su problemática.

Una cosa que parece clara es que la vigencia de los derechos humanos solo es posible en el marco del estado de derecho moderno, construido históricamente por la tradición occidental bajo el impulso inspirador de la progresividad de derechos; sin embargo, para que la vigencia de los derechos humanos se perfeccione, ese mismo estado de derecho debe abrirse y enriquecerse con elementos sustanciales provenientes de las tradiciones premodernas de los pueblos ancestrales sobrevivientes en la periferia de la modernidad, no ya en la progresividad de los derechos individuales sino de los derechos colectivos y culturales de las comunidades y su ampliación a los animales no humanos y los derechos de la naturaleza. Solo si es posible esta anidación de los derechos humanos liberales en un horizonte más integral del concepto de los derechos de la comunidad, la cultura y la naturaleza, podremos vincular los derechos humanos con las visiones del Buen Vivir.

Derechos Humanos y Buen Vivir

Esta inclusión-extensión de los derechos humanos y los derechos de la naturaleza demanda aceptar que no solo los Estados modernos, concertando tratados internacionales son los actores y responsables de garantizar y hacer cumplir los derechos humanos, reconociendo los principios de integralidad y universalidad, sino que lo son también las comunidades locales con sus propias culturas y tradiciones. Ello implica una renuncia definitiva a los paradigmas de la colonialidad y del derecho monológico de Occidente y aceptar definitivamente el pluralismo jurídico e intercultural, para consecuentemente desarrollar un camino de diálogo y construcción de espacios de armonización respetuosa entre el derecho occidental y los derechos consuetudinarios de los pueblos. Esto obligará a una coevolución intercultural, que será capaz de alumbrar una nueva convivencia humana enriquecida, tolerante y liberadora, donde no solo los individuos se sientan dignos, iguales y respetados sino donde también las comunidades y sus entornos vitales florezcan y se planifiquen, dando lugar a la vigencia plena de los derechos humanos integrales del Buen Vivir.

Desde siempre y mucho más en la actualidad, el derecho y las prácticas jurídicas, como todas las ciencias teóricas que requieren de una aplicación, han recurrido al apoyo de ciencias auxiliares. Hoy en día el “auxilio” de otras ciencias al tronco de una ciencia específica demanda una mayor apertura; ya no es suficiente la “auxiliaridad” de las otras ciencias, ahora se habla de interdisciplinariedad. Esta evolución epistémica implica que la ciencia troncal a la que las otras ciencias auxilian tenga un mayor protagonismo, capaz de dinamizar e introducir importantes cambios dentro de la propia ciencia auxiliada. Pensemos, entonces, como ejemplo paradigmático el de las ciencias ecológicas y el de la ética ecológica. Los resultados no serán los mismos si el derecho solo se deja asesorar por una ecología y ética ecológica superficiales y no toma en cuenta los aportes transformadores de otras ramas del conocimiento científico y otras formas de conocer y actuar en el mundo.

En este caso la ecología y la ética ecológica resultarán fácilmente fagocitadas y domesticadas en el esquema mental antropocéntri-

co cuya expresión es el capitalismo reinante, que no tendría otro efecto que incluir la ecología y sus valores axiológicos como una variable secundaria de los parámetros económicos dominantes de la productividad, la eficiencia y la competitividad gobernada por las leyes del mercado. Un ejemplo de ello es la negociación en las bolsas mundiales de los conocidos “servicios ambientales”. En este marco los derechos de los pueblos ancestrales, de los animales y de la naturaleza son bienvenidos solo si pueden ser traducidos en un valor económico de intercambio comercial. En esta dirección el modelo capitalista-extractivista dominante se mimetiza, penetrando una vez más en los territorios y las culturas y para hacer funcionales al mercado y a la colonización económica y política.

En los albores del siglo XXI, y ante la toma de consciencia de los límites del planeta y las evidencias de efectos presentes de un cambio climático creciente son necesarios pactos locales y pactos planetarios. En busca de la justicia es indispensable un diálogo entre las ciencias teóricas del derecho y su aplicación con la ecología profunda y con las éticas que se derivan de esa profundidad. Aquí encontramos un aspecto en el que la tradición occidental ofrece resistencia a las inspiraciones del Buen Vivir. Admitir el valor intrínseco de todos los seres y no solo de manera individual sino en su estructura relacional y ecosistémica. Es en este borde o límite donde los paradigmas deben abrirse para interpelarse y evolucionar de una manera enriquecedora. Del lado de los paradigmas biocéntricos más radicales, es necesario el reconocimiento del papel central de la especie humana, aun admitiéndola como una especie del concierto de especies, y de la necesidad de la normalización de las relaciones hombre-naturaleza reguladas por los Estados nacionales y el concierto internacional de un mundo globalizado. De lado de los paradigmas antropocéntricos se precisa una apertura hacia los conceptos de las otras especies y los ecosistemas como sujetos de derechos.

Un buen ejercicio, en respuesta a estas necesidades de diálogo enriquecedor entre los Derechos Humanos y el Buen vivir, lo encontramos en el artículo de María Eugenia Rodríguez Palop

(2014/15), profesora de Filosofía del Derecho de la Universidad Carlos III de Madrid que sintetiza su propio aporte en un párrafo muy apretado y decidor:

La filosofía del buen vivir ha de vincularse a la convivencialidad, el cuidado y las ontologías relacionales así como a una idea de la justicia y de los derechos que no puede ser ajena a nuestras diferentes concepciones de la vida buena. El buen vivir exige una deliberación moral narrativa en la que los bienes comunes y relacionales, la solidaridad y las responsabilidades compartidas (y graduadas) ocupen un lugar central, por lo que no se armoniza fácilmente con la conceptualización proto-liberal de los derechos humanos que hemos heredado de la Modernidad. De hecho, solo una visión relacional de los derechos es compatible con la defensa del bien común y las exigencias del buen vivir (Rodríguez Palop: 39).

Nuestra autora se posiciona en una postura de avanzada respecto de la concepción y fundamentos de los Derechos humanos, manteniéndose dentro de la tradición aristotélica griega de la vida buena (*udemonia*) aristotélica; sin embargo, cuestiona enérgicamente la tradición de los Derechos humanos vinculados a la concepción y fundamento liberal, basados en el individuo y en los valores del interés y egoísmo de los ciudadanos (Rawls). Rodríguez Palop apuesta por repensar la filosofía, la ontología y la epistemología clásicas para dar paso a una filosofía, ontología y epistemología relacional, que toma en cuenta los relatos históricos comunitarios de la comunidad como fundamento de valores éticos y estéticos solidarios y reformular los derechos humanos a partir de una nueva perspectiva antropológica. La cuestión es que parece obvio que el Buen Vivir no puede armonizarse con el discurso liberal de los derechos y exigiría una reformulación. Dice la autora:

Si hablamos de justicia y de derechos, y no desligamos ese discurso de la concepción de la vida buena, como se pretende desde la visión del buen vivir, si asumimos una deliberación moral narrativa en la que los bienes relacionales, la solidaridad y las responsabilidades compartidas (y graduadas) ocupen un lugar central, parece claro que habremos de renunciar a la conceptualización proto-liberal de los derechos humanos que hemos heredado de la Modernidad (Rodríguez Palop: 44).

Para superar esta visión, Rodríguez Palop tiene varias propuestas; entre otras, ve necesario mostrar la insuficiencia y la irracionalidad del paradigma instrumental que maximiza los intereses egoístas,

señalando que dicha irracionalidad no puede ser fundamento de ninguna teoría moral aceptable ni de ninguna concepción de derechos humanos. Así pues, es preciso reivindicar la autodeterminación colectiva y las relaciones de interdependencia y ecoddependencia lo que obliga a revisar la jerarquización de los derechos priorizando los derechos políticos y sociales sobre los derechos civiles; defender la concepción de los derechos que proteja los bienes relacionales y las identidades comunitarias; pasar de una concepción de la responsabilidad individual a la articulación de responsabilidades compartidas y graduadas; vincular los derechos humanos a las necesidades básicas conectadas a las prioridades éticas en una narrativa intersubjetiva histórica que incluya el diálogo con el otro; relevar la ética y la economía del cuidado, –cuyas actoras principales son las mujeres–, que mira hacia el futuro y privilegia a los más débiles y a los que sufren.

La profesora de Filosofía del Derecho coincide con Eduardo Gudynas, Alberto Acosta y otros, en valorar los aportes de los saberes indígenas de América latina; sin embargo, no cree que sea necesario decidir por propuestas alternativas al desarrollo, optando por los desarrollos alternativos, lo que plantea un debate sobre la formulación del “derecho al desarrollo”. Tampoco cree necesario adscribirse a las visiones que proponen incluir los derechos de los animales y los derechos de la naturaleza; apuesta por lo que califica un antropocentrismo débil, que si bien desecha considerar al hombre como medida absoluta de todas las cosas y la cosificación de la naturaleza, considera conceptualmente imposible que se pueda establecer un paralelismo entre los seres humanos y su entorno, con los animales no humanos y la naturaleza en su conjunto.

Sin embargo, una cosa parece bastante clara y es que el debate que se está dando sobre la posible relación entre Derechos Humanos y Buen Vivir no se puede acotar en el espacio de las discusiones y distinciones entre derechos objetivos, sujetos a indicadores cuantificables del clásico estado de bienestar manejado estadísticamente, y los conceptos subjetivos sobre la felicidad que permanecerían reclusos en la intimidad del individuo y de las peculiaridades culturales. Más allá de la distinción occidental entre lo objetivo (público) y lo subjetivo (privado) ha emergido con una potencia inusitada una realidad que

los vincula en la construcción de una nueva ontología y epistemología relacional que no puede ser ignorada si se quiere que los Derechos Humanos evolucionen y contribuyan a una mayor y más democrática calidad de vida humana y a una mayor sustentabilidad del planeta.

Los derechos de la naturaleza y los valores del Buen Vivir Andino

A diferencia de la postura que acabamos de examinar, que extiende al máximo, por así decirlo, las posibilidades de la matriz occidental-europea en favor de los derechos colectivosazonados en su contextualización cultural y relacional, existen posturas que apuestan decididamente por reconocer derechos a la naturaleza de los que se derivarían nuevos derechos humanos. Ese salto ya fue dado por los iniciadores de la ciencia y la ética ecológica como Aldo Leopold, la ecología profunda o ecosofía de Arne Naess, acogida y profundizada por J. Baird Callicot quienes, superando posturas más extremas formulan la necesidad de expandir la conciencia humana de la ética y los valores. Ello así, no para contraponer antropocentrismo a biocentrismo, si no para “incluir” a todos los seres existentes, no solo individualmente, también como especies y ecosistemas, incluidos los humanos con una responsabilidad especial. Todo esto en una ética planetaria abarcativa que plante la obligación moral de actuar en la dirección correcta para no dañar la naturaleza y defenderla, no solo por intereses utilitarios y económicos, sino porque la integralidad del planeta es fundamental para la conservación de la vida, incluida la vida humana⁵

Desde la perspectiva del derecho encontramos, por ejemplo, los argumentos de Eugenio Raúl Zaffaroni en su artículo *La naturaleza como persona: Pachamama y Gaya*, escrito como aporte para las reflexiones que acompañaron a la elaboración de las constituciones de Bolivia y Ecuador (Zaffaroni, 2010). Este nuevo interlocutor plantea de entrada el antagonismo permanente de dos posiciones: “los humanos somos unos convidados más a participar de la naturaleza o esta se

⁵ Véase Leopold. *Estética de la Tierra*, Naess. *Ecología profunda*. Callicot. *Ética ambiental*.

creó para nuestro hábitat y, por ende, disponemos del derecho sobre ella como administradores, propietarios, con diferente intensidad de derechos. (...) La disputa salta de la antropología filosófica a la ética y al derecho” (2010: 109). Tras recorrer la historia del derecho europeo en torno a las propuestas *animalistas* nuestro autor concluye que, a pesar de los permanentes intentos de conceder derechos a los animales, la mayoría se decanta por restringir los derechos a los humanos. No obstante, Zaffaroni deja constancia de los argumentos que juegan en favor de los derechos animales, partiendo de consideraciones sobre el reconocimiento de derechos que hacemos a los seres humanos incapaces de reclamar derechos o de ser imputables por delitos.

Más adelante el juez, actual miembro de la CIDH (Corte Interamericana de Derechos Humanos), hace intervenir en el debate a los ambientalistas, con sus demandas de respeto a la naturaleza y cuyos logros no son ciertamente pequeños, dado que sus luchas fueron reconocidas en el campo jurídico. Ello dio lugar a una nueva rama del derecho: el derecho ambiental, logrando vincular en las constituciones nacionales y aun en las convenciones internacionales los derechos ambientales como un bien jurídico ligado a los derechos humanos. En sus palabras:

El ambientalismo jurídico en general reconoce al medio ambiente la condición de bien, y como tal lo asocia a lo humano por la vía de los bienes colectivos o de los derechos humanos, no faltando autores que directamente dan por supuesto que se vincula a la protección de la vida humana, lo que también parece ser compartido por la mayoría de los penalistas. La propia tutela del medio ambiente, consagrada en las constituciones más recientes, lo considera claramente como un derecho humano. No obstante, para algunos penalistas esta referencia humana presenta algunos problemas, como el que la afectación al humano no es presente, sino que lo es respecto de personas que aún no existen –las generaciones futuras– (Zaffaroni, 2010: 114).

De este modo, deja constancia del nefasto papel de los Estados Unidos en la historia reciente de los derechos humanos y de los derechos ambientales, por su negativa a firmar importantes instrumentos internacionales, actitud que contagia a otros países emergentes dificultando la adopción de medidas globales de protección de la vida en el planeta, puesto que tienden a minimizar los riegos y daños producidos por la depredación industrial y la contaminación ambiental, cuando no para

justificar aventuras bélicas. Sin embargo, y a pesar de ello, Zaffaroni indica que el asalto al derecho desde la lucha por los derechos ambientales se ha abierto paso desde el ambientalismo no jurídico de manos de los científicos.

Entonces, Zaffaroni trae a colación la *hipótesis Gaia* de James Lovelock que postula, a partir de la cosmología y biología modernas (Estudios de la NASA, de los biólogos Maturana y Varela) y de los nuevos paradigmas científicos sistémicos, cibernéticos y holísticos, que el planeta es un ente viviente autorregulado y *autopoiético* que exige una relectura de las interpretaciones positivistas y mecanicistas de las teorías de Darwin que preconizan la selección de las especies por el mecanismo de la supervivencia del más fuerte físicamente. De este modo, se constata que los millones de años de evolución hasta nuestros días, incluida la evolución de la especie humana, han sido fruto de la cooperación *simbiótica*, desde la aparición de la vida hasta la aparición de los ecosistemas complejos en equilibrio. Zaffaroni coloca una cita de Capra al respecto:

El reconocimiento de la simbiosis como fuerza evolutiva importante tiene implicancias filosóficas profundas. Todos los organismos macroscópicos, incluidos nosotros mismos, son prueba viviente de que las prácticas destructivas a la larga fallan. Al final, los agresores se destruyen a sí mismos, dejando el puesto a otros individuos que saben cómo cooperar y progresar. Por ende, la vida no es solo una lucha competitiva, sino también un triunfo de la cooperación y de la creatividad. De hecho, desde la creación de las primeras células nucleares, la evolución procedió mediante acuerdos de cooperación y de coevolución siempre más intrincados (Zaffaroni, 2010: 116).

Ello implica, en palabras del autor, como ya intuía la ecología profunda, no solo la afirmación del valor intrínseco de todo lo que existe y de su interrelación, sino que los seres humanos no somos algo externo ni huéspedes de *Gaia*, sino parte de ella. Esto apoya el rechazo de Lovelock a la metáfora de la nave espacial tierra, según la cual esta sería algo muerto, una máquina, que tampoco es verdadera en el sentido de que no seríamos los tripulantes, sino como máximo unos pasajeros o polizontes desconcertados. Somos parte de esa vida planetaria, parte del planeta y, como todas las demás partes, nos incumbe contribuir a la autorregulación y no perturbar sus finos equilibrios y reequilibrios.

El citado jurista extrae las consecuencias éticas de la hipótesis planteada y abre espacios para nuevas formulaciones de la justicia y los derechos que implican un cambio de paradigma:

No se trata de un *ambientalismo* dirigido a proteger cotos de caza ni recursos alimentarios escasos para el ser humano, ni de proteger especies por mero sentimiento de piedad hacia seres menos desarrollados, sino de reconocer obligaciones éticas respecto de ellos, que se derivan de la circunstancia de componer conjuntamente un *todo vivo*, de cuya *salud* dependemos todos, humanos y no humanos (...) La ética derivada de *Gaia* no excluye la satisfacción de necesidades vitales, pues la vida es un continuo en que todos sobrevivimos, pero excluye la crueldad por simple comodidad y el abuso superfluo e innecesario (Zaffaroni, 2010: 117-118).

En este punto, Zaffaroni convoca la palabra del teólogo Leonardo Boff, cuyo pensamiento permite construir el pasaje hacia la identificación de *Gaya* con la *Pachamama*, no sin señalar un aspecto que será central en el pensamiento latinoamericano relacionado con las posibilidades del Buen Vivir y la plena realización de los derechos humanos; a saber: la denuncia de que la esencia competitiva del capitalismo es incompatible con la ética solidaria que se desprende de la visión de *Gaia-Pachamama*, e implica el esfuerzo por la construcción de un “nuevo socialismo cooperante”. Citando a Boff:

La misma lógica que explota clases y somete naciones es la que depreda los ecosistemas y extenua el planeta Tierra. La Tierra –como sus hijos e hijas empobrecidos– precisa liberación. Todos vivimos oprimidos bajo un paradigma de civilización que nos exiló de la comunidad de vida, que se relaciona con violencia sobre la naturaleza y que nos hace perder la reverencia ante la sacralidad y la majestad del universo (Zaffaroni, 2010: 118).

Para Zaffaroni, Boff constituye un punto de llegada, pero también un punto de partida de una gesta de liberación de los pueblos oprimidos y presenta las nuevas constituciones de Bolivia y Ecuador como el ejemplo de tiempo y lugar del salto de la ética al Derecho. Concretamente a lo que se suele llamar “Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano o Andino”. Se citan los textos emblemáticos de las dos constituciones que invocan a la *Pachamama* como demandante de derechos: para *otros seres vivos* (Bolivia, arts. 33 y 34), los Derechos del Buen Vivir y

los *Derechos de la naturaleza* (Ecuador, Preámbulo, art. 71). Pone de manifiesto textos constitucionales con rasgos en común: el art. 34 de Bolivia y el art. 71 de Ecuador en el que se estipula y concluye:

La naturaleza o Pachamama, 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. *Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda* (Zaffaroni, 2010: 120). (La cursiva me pertenece y muestra el texto básicamente común a las dos constituciones).

Es clarísimo que en ambas constituciones la Tierra asume la condición de *persona*, de manera expresa en la ecuatoriana y tácita en la boliviana, pero con iguales efectos: cualquiera puede reclamar sus derechos, *sin que se requiera que sea afectado personalmente, supuesto que es primario si se la considerase un derecho exclusivo de los humanos* (Zaffaroni, 2010: 120).

Otra novedad de la Constitución ecuatoriana es la inclusión del principio de solidaridad con las nuevas generaciones (justicia intergeneracional), que recoge la necesidad de contemplar los derechos humanos no solo de manera sincrónica sino diacrónica. De allí nace una gran obligación del Estado en superar las visiones de corto y mediano plazo coyunturalmente políticas, y se hacen perentorios los criterios de precaución en una sociedad de riesgos donde se toman decisiones sin tener información suficiente sobre todas las variables y ponderación de las posibles consecuencias. Se impone, entonces, la construcción de una nueva cultura de solidaridad intergeneracional en el que se reconocen derechos humanos de quienes todavía no existen.

Es evidente que la integralidad e interdependencia de los derechos de la naturaleza con todas sus implicaciones demanda un nuevo horizonte, para que los derechos humanos puedan calificar para la designación del título de Derechos del Buen Vivir-vivir bien (*sumak kawsay-Suma Qamaña*). Ello implica la posibilidad de que todos los seres (biodiversidad): humanos, animales, vegetales y aun el mundo físico mineral puedan vivir en armonía relacional garantizando la inclusión de todos y todas en el planeta (nuestra casa-ñuca huasi), en el que se superen las actuales limitaciones de la propuesta del modelo económico de capitalismo global de mercado y se construya con el

aporte de todos los pueblos y culturas un nuevo modelo solidario, austero, de producción y consumo que haga sustentable el planeta para la nuestra y para las próximas generaciones.

No podríamos dejar de mencionar los diversos intentos de sistematización de la recuperación de la memoria ancestral andino-amazónica, a partir de la centralidad de la *Pachamama* y el *Sumak Kawsay*-Buen Vivir. Casi todos los autores admiten, como dice A. Acosta, que el modelo del Buen Vivir propuesto desde los pueblos originarios (visión particular), con pretensiones de incidir en un nuevo modelo planetario (visión universal), “es un proceso en construcción”.

Desde mi punto de vista un esfuerzo teórico digno de tenerse en cuenta lo constituye la *Ecosofía Andina*: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de buen vivir de Josef Estermann (2013). Tras recorrer la evolución de conceptos y relatar procesos históricos, que ya hemos mencionado, Estermann inicia su presentación de la Ecosofía Andina con este párrafo:

Joan de Santa Cruz Pachacuti, un cronista indígena acriollado en el Perú de principios del siglo XVII, representó la cosmovisión andina de su tiempo mediante la metáfora de la “casa universal” (*wasi*). En su “dibujo cosmogónico” de 1613 planteó, bajo la forma de una *Biblia Pauperum*, una síntesis de la cosmovisión originaria y la nueva fe cristiana, usando la metáfora de la “casa” e incluyendo en ella la principal *chakana* en las figuras de la pareja humana en el *kay pacha* (estrato de aquí y ahora) y el huevo cósmico de la divinidad en el *hanaq pacha* (estrato superior). La metáfora de la “casa”, también ya propuesta por Aristóteles para el manejo y cuidado de los bienes vitales para la procreación, recreación y reproducción de la vida (*oikos*), representa en el mundo andino toda el pacha, el universo entero con la red total de relaciones [...] Por lo tanto, prefiero hablar de la “*ecosofía*”, que engloba e integra tanto el aspecto económico como ecológico. No se trata de una “ley” (*nomos*) ni de una “razón” (*logos*) humanas que diseñan esta “casa” cósmica (*oikos*), sino una sabiduría (*sophia*) que sepa acompañar los ciclos vitales de producción, reproducción, conservación y cuidado, y vigilar sobre el equilibrio muy precario que mantiene las relaciones vitales. El ser humano no es el *homo faber* u *homo consumens*, sino ante todo *arariwa*, es decir: “cuidante” o “guardián” del *pacha* y su orden cósmico. La única fuerza que realmente “produce”, es la *pachamama*, la Madre Tierra; el ser humano es transformador y facilitador de esta producción que obedece a los principios básicos de la cosmovisión y filosofía andinas (Estermann, 2013).

Luego, Estermann expone y desarrolla los principios-valores de la sabiduría andina: relacionalidad, correspondencia, complementariedad, reciprocidad y ciclicidad, de los que extrae consecuencias para la convivencia cósmica y rehabilitación de la tierra con interesantes llamados de gancho con los derechos humanos. En las páginas finales, dice Estermann, trata de esbozar el “vivir bien”, aterrizando en algunos aspectos de un modelo alternativo de convivencia cósmica y de *rehabitar la Tierra*, sin perjudicar a una parte (mayoritaria) de la humanidad, las futuras generaciones, la Naturaleza y el equilibrio cósmico, espiritual y *ecosófico*.

Repensar el bien común de la Tierra y la necesidad de una conversión ecológica

En el mismo sentido, aunque con distintos énfasis, Houtart y el papa Francisco aportan para la construcción de un puente entre los Derechos humanos y el Buen Vivir, superando la tentación de enfrentar las radicalidades de los extremos antropocéntrico y biocéntrico. Así, se colocan en una postura equilibrada, inspirada en la tradición cristiana, que pondera el papel fundamental de la especie humana en la conservación del equilibrio planetario y en la construcción de una nueva civilización en armonía intercultural y con la naturaleza. Ambos invitan a repensar el orden económico y político mundial, a repensar los fundamentos éticos de los Derechos humanos y tratan de movilizar energías para la acción de los estados y la comunidad internacional.

Houtart (2013) expresa esas urgencias sobre una reformulación del concepto del *Bien común de la Humanidad*. Dicha reformulación pasa por una redefinición del modelo de desarrollo imperante de un planeta inagotable, la ignorancia de las externalidades, la identificación de la economía con la tasa de ganancia y acumulación y la prioridad del valor de cambio sobre el valor de uso. No es posible para este experto mundial, redefinir, ampliar y lograr la integralidad de los derechos humanos si no se transita hacia una superación del modelo dominante del capitalismo, del orden político internacional y la concepción

política de los Estados. Repensar los derechos humanos a la luz del Buen Vivir pasa por repensar el modelo de desarrollo occidental, que lleva en su corazón la tara del colonialismo y la discriminación racial.

El nuevo paradigma del bien común de la humanidad, dice Houtart, exige redefinir las relaciones de hombre con la naturaleza pasando de la explotación a su respeto como fuente de vida, relaciones en las que la especie humana tiene una responsabilidad ética fundamental. También requiere privilegiar el valor de uso sobre el valor de cambio para generar un modelo económico que privilegie las necesidades vitales de todos los seres humanos (*economía moral*), lo que implica además cuestionar la propiedad privada de los principales bienes de producción. Asimismo, el nuevo paradigma exige repensar el Estado y la democracia para la inclusión de todos los territorios y culturas subalternas, la valoración de los territorios, de las culturas, y así reivindicar los derechos humanos en todas sus dimensiones individuales y colectivas; igualmente, el nuevo paradigma implica un superación del actual multiculturalismo liberal para instaurar un modelo verdaderamente intercultural, plurinacional, dialogal y abierto para la inclusión de otras cosmovisiones, nuevos valores éticos y motivaciones espirituales que aporten a la reformulación de los derechos. Estas propuestas deberían plasmarse en una Declaración Universal del Bien Común de la Humanidad en paralelo con la Declaración de los Derechos Humanos.

Finalmente, no se puede dejar de comentar la propuesta del papa argentino, Francisco, en la Encíclica *Laudato si* (2015), que constituye un importante ejercicio colectivo de los mejores asesores del papa en torno al diagnóstico y etiología de la problemática del *oikos* común y sus implicaciones ecológicas, económicas y sociológicas, que enfrenta el mundo de la modernidad y posmodernidad en crisis: “depredación ecológica e injusticia social son las dos caras del uso y el abuso de la poderosa tecnología en manos de una minoría imbuida del afán de lucro, acumulación y consumo” (Francisco I, 2015).

También constituye un esfuerzo de diálogo entre fe y ciencia para construir una propuesta motivadora que ponga en marcha consensos

equilibrados que salven al planeta y a la humanidad de una posible autodestrucción: “Hago una invitación urgente a un nuevo diálogo sobre el modo como estamos construyendo el futuro del planeta”.

Tras responder con un diagnóstico a la pregunta sobre lo que le está sucediendo a la casa planetaria, en cuanto a explotación, agotamiento de los recursos, especialmente el agua, extinción de especies, contaminación, cambio climático, empobrecimiento y marginación de los más pobres, Francisco resume todo ello como una crisis que tiene dos caras: crisis ecológica y crisis humanitaria. Al preguntarse por las causas profundas de esta realidad dramática, Francisco responde que tiene que haber primero una crítica en el seno de la propia tradición cristiana, a la hermenéutica de la *Biblia*, a la que califica de “antropocentrismo desviado”, puesto que solo atiende a los textos del Génesis que hablan del hombre como “dominador” y deja de lado su papel de “cuidador y custodio de la creación”. Barrida la propia casa, el Papa denuncia en su *Encíclica Laudato si'*, como causa profunda de la crisis ecológica, al “antropocentrismo moderno”:

En la modernidad hubo una gran desmesura antropocéntrica que, con otro ropaje, hoy sigue dañando toda referencia común y todo intento por fortalecer los lazos sociales. Por eso ha llegado el momento de volver a prestar atención a la realidad con los límites que ella impone, que a su vez son la posibilidad de un desarrollo humano y social más sano y fecundo. Una presentación inadecuada de la antropología cristiana pudo llegar a respaldar una concepción equivocada sobre la relación del ser humano con el mundo. Se transmitió muchas veces un sueño prometeico de dominio sobre el mundo que provocó la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles. En cambio, la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como “señor” del universo consiste en entenderlo como administrador responsable (2015: 116).

Sin embargo, la crítica al antropocentrismo no le lleva a Francisco en su *Encíclica Laudato si'* a defender cualquier biocentrismo y sale al paso de ciertas radicalidades:

La crítica al antropocentrismo desviado tampoco debería colocar en un segundo plano el valor de las relaciones entre las personas. Si la crisis ecológica es una eclosión o una manifestación externa de la crisis ética, cultural y espiritual de la modernidad, no podemos pretender sanar nuestra relación con la naturaleza

y el ambiente sin sanar todas las relaciones básicas del ser humano. Cuando el pensamiento cristiano reclama un valor peculiar para el ser humano por encima de las demás criaturas, da lugar a la valoración de cada persona humana, y así provoca el reconocimiento del otro. La apertura a un «tú» capaz de conocer, amar y dialogar sigue siendo la gran nobleza de la persona humana. Por eso, para una adecuada relación con el mundo creado no hace falta debilitar la dimensión social del ser humano y tampoco su dimensión trascendente... (2015: 119).

Asimismo, quiere liderar una comunidad de fe comprometida con la causa de la justicia ecológica y social, urgiendo a los fieles y todos los seres humanos, comunidades e instituciones de buena voluntad a una conversión ecológica, donde la fe y la espiritualidad lejos de inhibirnos de un compromiso transformador, nos avoque a él, siguiendo el ejemplo de Francisco de Asís.

Los retos de los Derechos Humanos y la Educación del Buen Vivir

En la Declaración de 1948 ya se destaca la necesidad de una educación en la construcción de los derechos humanos; para comenzar hay que decir que el derecho a la educación no es a cualquier educación sino a una educación en la línea de los derechos. Así se expresa en el art. 26.2:

La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos; y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.

En el contexto de la crisis y los debates actuales por los derechos humanos, descrita en acápite anteriores, el tema de la educación ha sido mencionado con insistencia por personalidades de las Naciones Unidas, de la Iglesia y de las organizaciones que luchan por los Derechos Humanos. Nelson Mandela afirmó que la educación es *“el arma más poderosa que se puede usar para cambiar el mundo”*. Inspirado en estas palabras, Zeid Ra'ad Al Hussein pregunta y cuestiona a los profesores y estudiantes en la Universidad de Utrecht, en cuanto a si las

universidades se quedan encerradas solo en las discusiones académicas y en cambio no están presentes en el activismo en favor de los derechos humanos. Por lo tanto, aboga por una educación comprometida:

Los derechos humanos no son, como algunos sostienen, la preocupación superflua de una minoría leguleya y privilegiada. Nuestra labor no debería ser caricaturizada de ese modo. Defender los derechos humanos significa velar por que los pobres y los oprimidos dispongan de acceso equitativo a la justicia y los recursos, a escuelas decentes, atención sanitaria y empleo. Significa abrir la trampa de acero de la discriminación, que hiere y deja cicatrices. Significa hacer que los gobiernos rindan cuentas a sus pueblos (Zeid Ra'ad Al Hussein, 2017).

Es de esperar que los Estados también regulen los programas de enseñanza de los colegios y escuelas para que la educación en derechos humanos, democracia, no-discriminación e inclusión pueda ser parte de lo que, como habitantes, sepamos y podamos llevar a la práctica. Leemos en el blog de teoría jurídica y derecho constitucional, *iusconstifil*⁶, lo siguiente:

La enseñanza de los Derechos Humanos corre el serio riesgo de convertirse en la transmisión de una serie de 'técnicas' para destacar capacidades y habilidades - sin saber muy bien el sentido y la referencia de las mismas-, en lugar de ser ocasión para la transmisión de los grandes valores en los que está asentada nuestra tradición humanística.

Los valores de la libertad, de la igualdad, de la solidaridad y de la responsabilidad (...), como sostenía Arendt, de los Derechos Humanos como referentes axiológicos y educativos. Unos derechos que aparecen como garantes de unas maneras de ser y de hacer a las que cabe adjudicar el término de valiosas y de válidas en el sentido jurídico, ético, político y cultural. Pero también, unos derechos que se convierten por su propia dinámica realizadora en referentes educativos de primer orden.

Todavía escuchamos la voz de Francisco en *Laudato si'*:

Muchas cosas tienen que reorientar su rumbo, pero ante todo la humanidad necesita cambiar. Hace falta la conciencia de un origen común, de una pertenencia mutua y de un futuro compartido por todos. Esta conciencia básica permitiría

⁶ iusconstifil.blogspot.com/2010/07/retos-desafios-y-enseñanzas

el desarrollo de nuevas convicciones, actitudes y formas de vida. Se destaca así un gran desafío cultural, espiritual y educativo que supondrá largos procesos de regeneración (Capítulo 6: Educación y Espiritualidad Ecológica, pp. 212-215).

Por lo tanto, ello implica apostar por otro estilo de vida más austero y una conciencia crítica frente al modelo económico-político dominante; una alianza educativa entre la humanidad y el medio ambiente para construir nuevos hábitos de generosidad y solidaridad con base en la compasión. Sin embargo, esta educación, llamada a crear una “ciudadanía ecológica”, a veces se limita a informar y no logra desarrollar hábitos. Para que la norma jurídica produzca efectos importantes y duraderos, es necesario que la mayor parte de los miembros de la sociedad la haya aceptado a partir de motivaciones adecuadas, y que reaccione desde una transformación personal.

Como ya se dijo, no basta con insistir en el derecho a la educación a tenor de la Declaración de los Derechos Humanos, entre otros derechos de la lista. Hay que preguntarse por el tipo de educación que reciban las presentes y futuras generaciones. No basta con presentar los derechos humanos como ya conquistados en las declaraciones y legislaciones formales, y hacer que sean conocidos y memorizados por las nuevas generaciones. Hay que presentarlos en el contexto real de sus logros y limitaciones; es necesario plantear en la educación, a todos los niveles, las amenazas que se ciernen sobre ellos, los debates sobre la ampliación de sus horizontes y lo que es más importante: la necesidad de que los estudiantes se comprometan en la incidencia por su defensa, aplicación y extensión. Es necesaria una educación que produzca una correspondencia entre declaración y reconocimiento externo, autoconciencia y reivindicación subjetiva, a la par que la implicación individual en la lucha y en la generación de la movilización social y colectiva para su exigibilidad.

En el debate latinoamericano, todavía se disputan dos concepciones de la educación; una, que apuesta a profundizar la adscripción y sometimiento al pensamiento occidental de corte europeo-estadounidense, y otra, que pugna por convertirse en una construcción educativa pedagógica crítica de liberación y emancipación con el aporte de los saberes ancestrales. Hay que reconocer que la pedagogía occidental ha avanzado mucho gracias al avance de las ciencias psi-

copedagógicas y las técnicas de enseñanza aprendizaje; sin embargo, cabe mencionar –como antecedente de los procesos desde el Sur– los aportes de la pedagogía del Oprimido de Paulo Freire y desde el enfoque del Buen Vivir-Vivir Bien. Esta disputa está presente y con mucha intensidad en países como Bolivia y Ecuador, donde sus constituciones demandan una comprensión más amplia de los Derechos Humanos y una educación intercultural que los fundamente y capacite para su exigencia y aplicación.

En Ecuador, el debate sobre la educación para el buen vivir fue soslayada por la imposición del discurso oficial que, explotando el lenguaje del Buen Vivir, impuso una visión política de la educación, funcional a los intereses de un modelo domesticador y colonial que terminó vaciando cualquier alternativa liberadora. La educación bilingüe, que había sido una conquista política de los pueblos indígenas en 1998 y a pesar de la ratificación del 2008, terminó en manos del Gobierno. La asociación de maestros de la UNE, con sus limitaciones y desgastes, fue suprimida; la construcción de las Escuelas del Milenio tuvo el efecto, no deseado, de debilitar el tejido social comunitario en torno de las pequeñas escuelas, para concentrar niños y jóvenes para ser sometidos a una educación modernizante destructora de la identidad y del idioma ancestral. Las leyes y políticas de educación en los colegios impusieron una visión tecnocrática que mantenía a los profesores llenando papeles e informes. Las universidades, con algunas excepciones, se convirtieron en reductos de un supuesto conocimiento académico, desconectado de la realidad social y política. El conocimiento científico debía ser neutral, acrítico y ajeno a la política; no hacía falta, porque ya se había instaurado un gobierno de “izquierda” que garantizaba todo. Cada vez que se ha pensado que la lucha podría estar ganada, se ha constatado que la batalla apenas está comenzando.

Conclusiones

El ejercicio realizado en este artículo ha pretendido escuchar un concierto de voces y percibir una serie de procesos que pueden poner de manifiesto que la crisis civilizatoria de la humanidad contemporánea

se expresa también en una crisis de los Derechos Humanos. Ello por dos razones principales; primero, por la resistencia que ofrecemos desde nuestras centralidades culturales a la dinámica de progresividad propia de los derechos humanos que nos invita a ir siempre más allá en la construcción de un mundo más humano; segundo, porque los retos de la globalización de los problemas exige también la globalización de las soluciones. Apertura y diálogo, voluntad constructiva y creativa, superación del individualismo, cultivo de la interrelacionalidad y la solidaridad, tolerancia y compasión son condiciones para que ello suceda.

Como hemos visto, desde distintos espacios, culturas y paradigmas existe una fuerte corriente de convergencias que demandan y promueven una maduración extensiva de los derechos humanos en la conciencia, en la legislación y en la práctica. Los retos son grandes, pues exigen luchar contra el pensamiento y práctica hegemónica del desarrollo posmoderno del capitalismo transnacional, las prácticas coloniales y discriminatorias. La convergencia es creciente, los problemas derivados de la limitación de los recursos del planeta y el cambio climático la espolean y permiten mirar con optimismo el futuro de los Derechos Humanos. Estos quizá desembocarán en otro hito como el de 1948, en un nuevo pacto, esta vez sí verdaderamente global e inclusivo, esta vez planetario y sobre todo eficaz, como expresión de una nueva conciencia ética cósmica y con voluntad de traducirla en el derecho internacional y en las políticas de los Estados nacionales y locales, siempre vigilado y exigido por una comunidad empoderada, crítica y participativa.

Bibliografía

- Acevedo Godinez, Juan Francisco (2017). *Buen vivir y derechos de la naturaleza en tiempos de crisis ambiental. ¿Es el ecocentrismo una opción viable en los derechos humanos? El caso de la “Revolución ciudadana de Ecuador” (2007-2017)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Acosta, Alberto (2012). *Buen Vivir. Sumak kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Quito: Abya-Yala.

- (2018). “Derechos humanos y derechos de la naturaleza: 70 años no son nada”. *Línea de Fuego. Revista Digital*. Disponible en: <https://www.servindi.org/actualidad/10/12/2018/derechos-humanos-y-derechos-de-la-naturaleza-un-aliento-de-esperanza>
 - (2018). “Buen Vivir, plurinacionalidad y derechos de la naturaleza en el debate constituyente”. *Línea de Fuego. Revista Digital*. Disponible en: <https://lalineadefuego.info/2018/10/03/buen-vivir-plurinacionalidad-y-derechos-de-la-naturaleza-en-el-debate-constituyente-por-alberto-acosta/>
 - (2018). “Los derechos de la naturaleza. Algunos fundamentos no solo jurídicos para otra civilización”. En Ledesma Narváez, Marianella (coord.), *Justicia e interculturalidad. Análisis y pensamiento global en América y Europa*. Lima: Centro de Estudios Constitucionales-Tribunal Constitucional del Perú.
 - (2019). “Repensando nuevamente el Estado. ¿Reconstruirlo u olvidarlo?”. *Línea de Fuego. Revista Digital*. Disponible en: https://lalineadefuego.files.wordpress.com/2019/01/alberto_acosta_articulo.pdf
- Annan, Kofi (2005). “Un concepto más amplio de libertad: desarrollo, seguridad y derechos humanos para todos”. Informe. Naciones Unidas. Disponible en: <https://www.un.org/spanish/largerfreedom/contents.htm>
- Bauman, Zygmud y Bordoní, Carlo (2016). *Estado de crisis*. Barcelona: Paidós.
- Bugallo, Alicia Irene (2011). “Ontología relacional y ecosofía en Arne Naess”. *Nuevo Pensamiento. Revista de filosofía*, 1(1). Disponible en: <http://www.facultades-smiguel.org.ar>
- Cevallos Tejada, Francisco (coord.) (2012). *Educación y buen vivir. Reflexiones sobre su construcción*. Quito: Publicaciones Convenio ONU.
- Concha Malo, Miguel (2012). “Desafíos para los derechos humanos en el contexto de la globalización”. Instituto de Investigaciones Sociales. UNAM. Disponible en: http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/490trabajo.pdf
- Contreras Baspineiro, Adalid (2017). “Derechos Humanos y vivir Bien / Buen Vivir”. *Revista ESMAT*, 9(12), pp. 135-152. Disponible en: http://esmat.tjto.jus.br/publicacoes/index.php/revista_esmat/rt/captureCite/143/0

- Champeil-Desplats, Véronique (2008). “El positivismo y los derechos humanos”. Mar del Plata. Disponible en: <https://hal-univ-paris10.archives-ouvertes.fr/hal-01667066>
- Charpenter, Alejandra (noviembre de 2016). “Los derechos humanos universales: tensiones y desafíos actuales”. *VIII Congreso de Relaciones Internacionales*. Universidad Nacional de la Plata. www.iri.edu.ar. pdf
- “Delincuencia organizada: un asunto de derechos humanos” (junio de 2017). *Cambio 16*. Disponible en: <https://www.cambio16.com/galerias/delincuencia-organizada-un-asunto-de-derechos-humanos/>
- Domingues do Amaral, Raquel (mayo de 2017). “Texto exemplar da Juíza Raquel Domingues do Amaral. Disponible en: <https://www.geledes.org.br/texto-exemplar-da-juiza-federal-raquel-domingues-do-amaral/>
- Endara, Gustavo (coord.) (2014). *Post-crecimiento y Buen Vivir. Propuestas globales para la construcción de sociedades equitativas y sustentables*. Quito: FRIEDRICH-EBERT-STIFTUNG. ILDIS.
- Estermann, Josef (2013). “Ecosofía andina: un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien”. *FAIA, II(IX-X)*.
- Ettxeberría, Xabier (1999). *Derechos humanos y cristianismo. Aproximación hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto. Disponible en: 1999. <http://www.deusto-publicaciones.es/deusto/pdfs/cuadernosdcho/cuadernosdcho04.pdf>
- Francisco I. (24 de mayo de 2015). Encíclica *Laudato Si'*. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- García Notario, Margarita (2005). “Ecología profunda y educación” (Memoria para optar por el grado de doctorado). Departamento de Teoría e Historia de la Educación. Universidad Complutense de Madrid. Madrid. Disponible en: <http://webs.ucm.es/BUCM/tesis//edu/ucm-t28593.pdf>
- Gómez Isa, Felipe (2011). “Diversidad cultural y derechos humanos desde los referentes cosmovisionales de los pueblos indígenas”. *Anuario Español de Derecho Internacional*, 27, 269-315.
- Gordon Lauren, Paul (2004). “Nuevos retos para los derechos humanos. El futuro a la luz del pasado”. *Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época*, 5, 369-386.

- Gudynas, Eduardo (2009). *El mandato ecológico. Derechos de la naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución*. Quito: Abya-Yala.
- Guillén, Alejandro y Phelan, Mauricio (comps.) (2012). *Construyendo el Buen Vivir*. Cuenca: PYDLOS.
- Hidalgo Capitán, Antonio Luis, Guillén García Alejandro y Deleg Guazha, Nancy (eds.) (2014). *Antología del pensamiento ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay*. Huelva-Cuenca: PYDLOS.
- Houtart, Francois (2013). *El bien común de la humanidad*. Quito: IAEN. Disponible en: <https://editorial.iaen.edu.ec/wp-content/uploads/2016/06/El-bien-comun-de-la-humanidad.pdf>
- Mejía Jiménez, Marco Raúl (6 y 7 de diciembre de 2012). “Las búsquedas del pensamiento propio desde el buen vivir-vivir bien y la educación popular. Urgencias de la educación latinoamericana (Borrador en construcción)”. (Ponencia). *Educación boliviana sobre el tema Educación y Buen Vivir*. La Paz. Disponible en: <http://filosofiadeldelbuenvivir.com/wp-content/uploads/2016/11/Buen-vivir-Educacion-Popular-Mejia-R.pdf>
- Molina Rios Jimmy Rolando et al (2018). *Derechos humanos, ciudadanía y buen vivir*. Alicante: Editorial Área de Innovación y Desarrollo.
- Naciones Unidas (2015). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. Disponible en: http://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR_booklet_SP_web.pdf
- Olson, Joy. (invierno de 2012) “El crimen organizado como un asunto de los derechos humanos”. *Harvard Review of Latin America*. Disponible en: <https://revista.drclas.harvard.edu/book/el-crimen-organizado-como-un-asunto-de-los-derechos-humanos-spanish-version>.
- Oslender, Ulrich (2017). “Ontología relacional y cartografía social: ¿hacia un contra-mapeo emancipador, o ilusión contra-hegémónica?”. *Tabula Rasa* (26), pp. 247-262.
- Peralta Verdiguél, Alexandra Guadalupe (2014). *La ética de la tierra de Aldo Leopold: Antecedentes y perspectivas*. (Tesis de licenciatura). UNAM: México.

- Retos – Desafíos y Enseñanza de los Derechos Humanos (2010). Disponible en: <http://iusconstifil.blogspot.com/2010/07/retos-desafios-y-ensenanza-de-los.html>
- Riechman, Jorge (2018). *ArneNaess, la ecología profunda y la Ecosofía-T*. Power Point. 2003. Disponible en: https://www.google.com/search?q=T.+J+Riechmann+Arne+naess+y+la+Ecosof%C3%ADa&tbm=isch&source=iu&ictx=1&fir=PBYtRpxU0XJddM%253A%252CjdYR-Kp4t5M3nHM%252C_&usg=AI4_-kTMtyVQAgERtnBRbL5mM7g-je9rVwA&sa=X&ved=2ahUKEWiAgIfGwLTgAhUs11kKHxVUA1YQ-9QEwA3oECAUQBA#imgsrc=PBYtRpxU0XJddM
- Rodríguez Palop, María Eugenia (2014/15). “Derechos humanos y Buen Vivir. Sobre la necesidad de concebir los derechos humanos desde una visión relacional”. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, (128), 39-48.
- Rozzi, Ricardo, Armesto Juan y Frodeman Robert (2008). “Integrando las Ciencias Ecológicas y la Ética Ambiental en la Conservación Biocultural de los Ecosistemas Templados Subantárticos de Sudamérica”. *Environmental Ethics*, 30. Disponible en: <http://www.umag.cl/facultades/williams/wp-content/uploads/2017/05/Rozzi-ArmestoFrodeman.-Integrando-Scs-Ecol-EnvEth2008.pdf>
- Rozzi, Ricardo (2007). “De las ciencias ecológicas a la ética ambiental”. *Revista Chilena de Historia natural* (80), 521-534.
- Salamanca Serrano, Antonio (2017). “Bien común de la naturaleza y la humanidad. Un acercamiento Iusnaturalista en el siglo XXI”. *Revista Iuris*, 1 (16). Disponible en: <https://publicaciones.ucuenca.edu.ec/ojs/index.php/iuris/article/view/1160>
- Sandel, Michel (2010). *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, Barcelona: Debate.
- Seighart, Paul (1989). “Cristianismo y derechos humanos”. *The Month* (22), 46-53. Disponible en: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol29/115/115_seighart.pdf
- Stavenhagen, Rodolfo (18 al 29 de agosto de 2008). Los derechos de los pueblos indígenas. Desafíos y problemas. Ponencia presentada en el XXVI Curso Interdisciplinario en Derechos Humanos, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José, Costa Rica. Disponible en: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r23714.pdf>

- “Los derechos humanos en las Américas: nuevos desafíos. Derechos humanos y justicia”. En Ramírez, Gloria (coord.) *Los derechos humanos y la justicia*. Diálogos del Fórum Universal de las Culturas, Monterrey. Disponible en: https://catedraunescodh.unam.mx//catedra/CONACYT/04_Docentes_UdeO_ubicar_el_de_alumnos/Contenidos/Lecturas%20obligatorias/M.3_cont_3_Rodolfo_Stavenhaguen.pdf
- Valera, Luca (2016). “¿Qué es la ética ambiental? Desde sus raíces hacia el futuro”. *Cuadernos de Bioética*, XXVII. (3), 329-338. Disponible en: <http://aebioetica.org/revistas/2016/27/91/289.pdf>
- Zafaroni Eugenio Raúl (2010). “La naturaleza como persona: Pachamama y Gaya”. En *Bolivia. Nueva Constitución Política del Estado. Conceptos elementales para su desarrollo normativo* 109-132. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Zeid Ra'ad Al Hussein. (2017) Discurso del Alto Comisionado de las Naciones Unidas pronunciado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Vanderbilt, en Nashville, Tennessee (Estados Unidos). Disponible en: <https://www.ohchr.org/sp/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=21485&LangID=S>.
- (2015) Discurso inaugural del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, Zeid Ra'ad Al Hussein, en el 30º periodo de sesiones del Consejo de Derechos Humanos. Disponible en: <https://www.ohchr.org/SP/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=16414&LangID=S>

