

Derechos de la Naturaleza en los constitucionalismos del *Global South*: reflexiones desde la teoría de los formantes jurídicos

Silvia Bagni¹

See Nature, rejoicing, has shown us the way,
With innocent revels to welcome the day.
The tuneful grove, and talking rill,
The laughing vale, the replying hill,
With charming harmony unite,
The happy season to invite.

What the Graces require,
And the Muses inspire,
Is at once our delight and our duty to pay.
Thus Nature, rejoicing, has shown us the way,
With innocent revels to welcome the day.

(See *Nature, rejoicing*, por [Henry Purcell](#), Z. 323 no. 9 (1694))

1
chay lusiru kimirimukunmi
kintikunapash ña pawanakunmi
pakchata yallik ñuka shunkupash wakakunmi
chay kanpa shimiwan allpata mutyachishami
wayrapash ñukanchikwan pukllachun sakishunlla
-ama manchaychu
nachu urkukunapash kuyarinmi
nishpami ñuka mamaka- nin

1
aquel lucero se aproxima
aletean los colibríes
más que la cascada truena mi corazón
con esos tus labios regaré la tierra
que en nosotros juegue el viento
-no temas
no dice mi madre que hasta los montes se aman-
(*Tamyawan Shamukupani / Con la lluvia estoy viviendo*, Yama Lucila Lema, 2019, Ecuador)

¹ Professora associada de Direito Público Comparado no Departamento de Ciências Políticas e Sociais da Universidade de Bolonha, na Itália. Seus interesses de pesquisa incluem o constitucionalismo latino-americano e o direito ecológico. Ela é membro do Programa da ONU Harmonia com a Natureza. E-mail: silvia.bagni@unibo.it

El marco de la investigación

El objetivo de esta investigación es analizar las implicaciones epistémicas, metodológicas y teóricas de la incorporación de los derechos de la naturaleza en los ordenamientos constitucionales contemporáneos, es decir, analizar si, y como, tal incorporación influye, o debería influir, sobre la manera de conocer, estudiar y aplicar el Derecho en perspectiva comparativa. En particular, se intentará demostrar: 1) cómo la irrupción de los derechos de la naturaleza en el ámbito normativo puede explicarse a través de la teoría de los formantes, pero cómo al mismo tiempo eso implica un replanteamiento de su aplicación, quizás condicionada por el prejuicio etnocéntrico; 2) que una correcta interpretación de la teoría de los formantes, a la luz de un genuino enfoque pluralista, lleva a cuestionar la dicotomía naturaleza-cultura, también gracias a la aportación de otras ciencias como la antropología, y, en consecuencia, socavar los cimientos del paradigma antropocéntrico. Esta investigación refuerza los argumentos de quienes sostienen la necesidad de una revolución epistémica en la ciencia jurídica. En particular, debido al carácter sistémico de la crisis climática y ecológica en curso, se considera superada la mera previsión de una rama del derecho dedicada al “medio ambiente”. La omnipresencia de los efectos negativos del cambio climático y de la crisis ecológica sobre todos los derechos fundamentales del ser humano, por lo tanto su naturaleza de “materia transversal”, ha llevado la protección del medio ambiente al rango constitucional. En particular en la última década, una parte de la doctrina ha comenzado a hablar de un “constitucionalismo ambiental”, donde la protección del medio ambiente para el ser humano es elevada a principio supremo del ordenamiento. Sin embargo, según el enfoque ecosistémico también esta postura es insuficiente. La ecología estudia el *oikos* no en cuanto “medio ambiente”, sino como ecosistema, es decir, conjunto de relaciones entre comunidades bióticas, abióticas y el ambiente en el que viven. Como ocurrió después de la revolución copernicana, el desplazamiento de la especie humana desde el centro del sistema debería implicar una deconstrucción del paradigma jurídico antropocéntrico, y su reconstrucción en términos eco-céntricos, es decir, en el sentido de un verdadero “Derecho ecológico”.

Los argumentos para fundamentar las dos tesis arriba espuestas y finalmente apoyar un cambio de paradigma jurídico hacia lo que vengo de llamar “Derecho ecológico” se estructurarán de la siguiente forma.

En primer lugar, se hará un breve recorrido histórico sobre la formación de un derecho internacional del medio ambiente, con enfoque exclusivamente antropocéntrico, según la cultura occidental.

Enseguida, se abordará el tema del “constitucionalismo ambiental”, entendido como una nueva fase del constitucionalismo, que intenta avanzar en el nivel de protección del medio ambiente, sin de hecho renunciar a la estructura antropocéntrica del derecho desde la tradición jurídica occidental.

Es en este contexto que por primera vez en Ecuador, se incorporan en la Constitución los derechos de la Naturaleza. Esta incorporación, sin embargo, no afecta la estructura misma del sistema jurídico, ni sus fundamentos ideológicos, así que se produce lo que, según la teoría de los formantes jurídicos de Rodolfo Sacco (1991), se describe como “disociación de los formantes”: un conflicto permanente y formalmente insoluble entre dos formantes jurídicos, lo estatal y lo indígena.

Para entender el origen de este conflicto, será necesario aprovechar de las investigaciones antropológicas que recién han determinado el “giro ontológico” de la antropología (Descola, 2021; Latour, 2009; Viveiros de Castro, 2012), es decir el reconocimiento que la concepción occidental de la naturaleza como objeto distinto del ser humano y no modificable, no puede ser considerado un universal para todas las otras culturas.

Partiendo de esta premisa, se analizará la relación entre ser humano y naturaleza en las distintas ontologías, para luego enmarcarla dentro de la teoría de los formantes y se propondrá de identificarla en el “formante ecológico”, y no en el formante cultural, para evitar una postura etnocéntrica de la propia análisis jurídica.

Enseguida, se intentará demostrar que el estudio de la evolución del formante ecológico en la cultura occidental indica que la ciencia moderna justifica un cambio de paradigma hacia una comprensión monista de la relación entre ser humano y naturaleza.

Finalmente, tomando en cuenta el formante ecológico, inspirado hoy en día en todas las culturas sobre el principio monista y una visión sistémica, se propone una lectura de los sistemas jurídicos modernos según las distintas combinaciones de los formantes prevalentes (económico, ecológico, cultural).

Antes de abordar las distintas etapas de la argumentación de este artículo, cabe señalar que el título requiere unas definiciones que ayuden a delimitar el ámbito de la investigación. Remitiendo a los siguientes apartados la especificación del concepto de “naturaleza”, a continuación, se precisa el uso de la categoría “Sur global” y la referencia a los nuevos constitucionalismos.

La adición del adjetivo “global” al sustantivo “Sur” no es una operación culturalmente neutra. Como es sabido, las expresiones “Global South” y “Global North” trazan una línea divisoria entre los países del mundo que hunde sus raíces en el así dicho *Point Four Programme*, el discurso inaugural del Presidente Truman a la nación, en 1949. El discurso introduce por primera vez la idea del subdesarrollo y define el papel paradigmático de los Estados Unidos en el traslado de los países subdesarrollados hacia la forma de desarrollo estadounidense, asumida como modelo universal. Esta nueva división del mundo, antitética respecto a la Oeste-Este, se afirma definitivamente en el uso del lenguaje económico y político internacional con el informe Brandt “North-South: A Programme for Survival”, publicado en 1980 por la *Independent Commission on International Development Issues*, institución promovida por el Banco Mundial y presidida por el ex canciller de Alemania Occidental Willy Brandt. El Sur Global, lejos de referirse a las coordenadas geográficas de cada Estado por encima o por debajo de la línea del ecuador, reúne a todos los países económicamente más pobres del continente africano, americano, con excepción de Estados Unidos y Canadá, y asiático, con excepción de Rusia. En el uso común de las ciencias sociales, entre sus significados recurrentes, se encuentra también el elemento de la experiencia colonial, así como la representación de la resistencia contra el modelo capitalista neoliberal, por lo que la categoría se amplía a todos aquellos proyectos post-coloniales anti-hegemónicos y de lucha contra la discriminación racial y de género, perdiendo en este caso relevancia la ubicación geográfica del país (Haug, Braveboy-Wagner, Maihold, 2021, p. 1929; Garland Mahler, 2017). La expresión se ha vuelto de uso común también entre los juristas, para quienes, sin embargo, el fundamento de la demarcación no coincide con el parámetro económico del índice de pobreza, sino con el dato “cultural” de la falta de identificación del ordenamiento jurídico con la *Western Legal Tradition*. Dado que el carácter subversivo de la ciencia del derecho comparado consiste en superar la idea de monismo jurídico en favor de la idea de pluralismo jurídico, y por lo tanto, en el rechazo de cualquier tipo de juicio de valor basado en la preeminencia cultural de una tradición sobre la

otra, el uso de la expresión “” en este escrito es meramente pragmático, por su capacidad de remitir inmediatamente a una delimitación precisa del ámbito espacial de la investigación.

En cuanto a la referencia a los “nuevos constitucionalismos” del Sur global, remito a lo que ya he dicho en otros lugares, respecto a la función del adjetivo “nuevo” (Bagni, 2013; Bagni, 2021, p. 2). En el pasado he defendido la tesis, propuesta por otros autores (Ávila Santamaría, 2016; Martínez Dalmau, Storini, Viciano Pastor, 2021) y simplemente compartida por mí, de que el ciclo constitucional latinoamericano que Marquardt (2020) identifica como “sexta ola o era del Estado constitucional, democrático, social y ambiental” representa efectivamente una fase “nueva” del constitucionalismo, que se caracteriza por elementos como la participación popular, tanto en los procesos constituyentes como en la gestión ordinaria de la administración del Estado y en las relaciones de fuerza en la forma de gobierno; el enfoque intercultural del derecho y de los derechos; una nueva relación entre seres humanos y naturaleza, como consecuencia de la recepción del principio intercultural, que se realiza de diferentes maneras según los contextos (reconocimiento de los derechos de la naturaleza; derechos bioculturales). Personalmente, he sostenido (Bagni, 2021, pp. 52-56) que la forma de Estado del nuevo constitucionalismo andino tiene como objetivo realizar el *Caring State*, integración del *Welfare State*, que tiene como pilares la justicia ecológica y la intercultural. El texto de la Constitución chilena despedido por la Convención Constitucional en 2022, que nunca entró en vigor porque fue rechazado en el plebiscito popular del 4 de septiembre del mismo año, representaba una confirmación de esta propuesta teórica, en cuanto el art. 1 definía el Estado como “social y democrático de derecho” (siguiendo el modelo occidental del Estado de Bienestar) pero también plurinacional, intercultural, regional y ecológico (inspirándose en el nuevo constitucionalismo andino, y sentando las bases del *Caring State*).

La expresión “nuevos constitucionalismos” en el título se declina en plural por una precisa voluntad de método y contenido. Si el nuevo constitucionalismo andino y el *Caring State* son fenómenos jurídicos incorporados y solo parcialmente implementados en diferentes ordenamientos de América Latina, esto no quita que el análisis de otros sistemas constitucionales del Sur del mundo destaque como hay no tanto un fenómeno de circulación de modelos, sino más bien de aparición de criptotípos autóctonos. Estudios comparativos sobre varios ordenamientos muestran que todas estas experiencias tienen rasgos comunes en

los valores que se ponen en la base del contrato social: entre ellos, el pluralismo jurídico; la interculturalidad; la plurinacionalidad; nuevos paradigmas bio- o eco-céntricos en la relación con la naturaleza (Nicolini, 2016; Viola, 2020; Buono, 2022), hasta el punto de que se ha propuesto sustituir la idea de “contrato social” por la de “contrato natural”, que incluye a la naturaleza como sujeto de vínculos e interacciones con los seres humanos que son objeto del contrato (Serres, 1991).

Estos son los parámetros espacio-temporales de la investigación. Sin embargo, el *tertium comparationis* debe ser restringido aún más, debido al objetivo que nos hemos fijado. Entre todos los caracteres que definen los “nuevos constitucionalismos” del Sur global, nuestra atención se centrará en la relación entre el ser humano y la naturaleza. Más aún, es precisamente del término “naturaleza” que partirá nuestra reflexión, de su dimensión ontológica a la luz de los aportes de la antropología de la naturaleza de Descola y Latour. Mi objetivo no es describir cómo se han incorporado los derechos de la naturaleza en algunos ordenamientos del Sur global, sino el de considerar este fenómeno como un acicate para un estudio comparativo no etnocéntrico de las bases teóricas de un nuevo “derecho ecológico”, a través de una relectura de la teoría de los formantes.

Del constitucionalismo “ambiental” al constitucionalismo “ecológico”

En la tradición jurídica occidental, la relación entre el ser humano y la naturaleza siempre ha sido estudiada bajo la etiqueta del “derecho ambiental”, dentro de las ramas del derecho internacional y administrativo. La razón es simple y evidente, si se accede a la reconstrucción histórica del proceso de jurisdiccionalización del tema (Dupuy, Viñuales, 2018) que se inicia convencionalmente con la conferencia de Estocolmo sobre el medio ambiente humano de 1972, organizada por las Naciones Unidas. No es necesario recorrer todas las etapas de esta narración. Lo que quiero subrayar es que la discusión de los temas siempre ha tenido como implícito y universal el tipo de relación entre el ser humano y la naturaleza propia de la tradición occidental. Al menos hasta 2009, cuando tras la aprobación de la nueva Constitución boliviana, inspirada en el *suma qamaña* aymara (vivir bien), el Presidente Evo Morales habló en las Naciones Unidas pidiendo la aprobación de una Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra. Por primera vez, cosmovisiones no occidentales se consideraron como la base para dar forma a las intervenciones reguladoras de la comunidad

internacional para proteger la naturaleza (Bagni, 2020). La intervención del entonces Presidente boliviano no tuvo consecuencias en el plano normativo. Las Naciones Unidas permanecen firmemente ancladas en el paradigma antropocéntrico de la tradición jurídica occidental, aunque su discurso llevó a la creación, en el Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de las Naciones Unidas, del programa “Armonía con la Naturaleza”². En los años siguientes, el eco de otra forma de concebir la “naturaleza” resuena en algunos de los documentos internacionales adoptados tras las cumbres sobre el clima, el medio ambiente y el desarrollo sostenible. En 2012, en el documento final de Río+20 *The future we want* se lee en el apartado 39:

“Recognize that planet Earth and its ecosystems are our home and that “Mother Earth” is a common expression in a number of countries and regions, and we note that some countries recognize the rights of nature in the context of the promotion of sustainable development. We are convinced that in order to achieve a just balance among the economic, social and environmental needs of present and future generations, is necessary to promote harmony with nature”,

Y en el punto 40: “We call for holistic and integrated approaches to sustainable development that will guide humanity to live in harmony with nature and lead to efforts to restore the health and integrity of the Earth’s ecosystem”. Sin embargo, solo tres años después, la necesidad de promover la armonía con la naturaleza, incluso a través de la atribución de derechos específicos a la misma, ya se ha reducido en el preámbulo del Acuerdo de París a una breve referencia a “La importancia de garantizar la integridad de todos los ecosistemas, incluidos los océanos, y la protección de la biodiversidad, reconocida por algunas culturas como la Madre Tierra”.

La emersión del concepto de *environmental constitutionalism*

Así pues, si el derecho internacional no asimila ningún tipo de cambio en el paradigma jurídico ambiental tras la aparición de la idea de la naturaleza como sujeto de derecho, la doctrina constitucional, en cambio, comienza a mirar al tema con renovado interés. Por una parte, la ineffectividad de las medidas adoptadas a nivel internacional y supranacional; por otra, el aumento del nivel de emergencia climática y ambiental, testimoniado por los informes del IPCC y de otras organizaciones supranacionales, así como por los *scientists’ warnings*,

² <http://www.harmonywithnatureun.org>.

publicados en 1992, 2017 y 2019³, llevan a considerar la defensa del medio ambiente no solo como un derecho de tercera generación, sino como un principio constitucional general del ordenamiento.

Emerge el concepto de *environmental constitutionalism*, cuyos exponentes más destacados son el sudafricano Luis Kotzé y los americanos Erin Daly y James R. May⁴.

Daly y May (2013) señalan que la protección del “medio ambiente” (*environment*) a nivel constitucional se ha convertido en una tendencia global en los últimos 40 años. El constitucionalismo se tiñe de verde, es decir, considera el medio ambiente como un valor digno de protección, para sí mismo y para los seres humanos (Daly, May, 2013, p. 18), a través de la previsión del derecho a un medio ambiente sano, de otros derechos ambientales (como el derecho al agua), de derechos y obligaciones en materia de protección de los particulares y del Estado. Los dos autores también señalan que hay una serie de temas emergentes dentro del constitucionalismo ambiental, incluyendo el reconocimiento de los derechos de la naturaleza, la sostenibilidad, la doctrina de la confianza pública y el cambio climático.

El hecho de que los derechos de la naturaleza sean considerados como una manifestación del constitucionalismo ambiental indica que el significado del adjetivo “ambiental” no ha sido cuestionado en absoluto desde el punto de vista de sus implicaciones jurídicas. El constitucionalismo ambiental se convierte así en una etiqueta para describir aquellos ordenamientos que afrontan en la Constitución problemáticas “verdes”, de cualquier modo y desde cualquier perspectiva epistemológica. Lo que destaca a efectos de la pertenencia a la categoría es la fuente de la protección, no tanto el tipo de institución jurídica implementada, y menos aún los presupuestos ontológicos y epistemológicos para definir el objeto de protección. El objetivo principal de los autores es sostener que el nivel constitucional es el eslabón que falta del derecho ambiental, el que puede llenar un vacío de garantías entre las ya ofrecidas por el derecho ambiental internacional, el Derecho internacional de los derechos humanos y la legislación local a través de instrumentos legislativos o administrativos (Daly, May, 2013, pp. 19, 42, 55).

³ <https://www.scientistswarning.org/warnings/>.

⁴ Sin embargo, la idea de *environmental constitutionalism* viene desarrollada por Boyd, 2012, donde el autor analiza los derechos ambientales en las Constituciones del mundo, sin llegar a una propuesta clasificatoria del fenómeno.

En un reciente volumen, Domenico Amirante confirma que el constitucionalismo medioambiental no es solamente un fenómeno cuantitativo que hay que tener en cuenta, sino que es “the constitutional commitment towards environment represents an archetype of our times” (Amirante, 2022, p. 148). Amirante aborda el tema desde una perspectiva comparativa, proponiendo una taxonomía del constitucionalismo ambiental y subrayando la diferencia entre la mera constitucionalización del medio ambiente, por un lado, y el constitucionalismo ambiental, por otro. Divide las Constituciones del mundo en: 1) Constituciones medioambientales, que nacen ya con referencias a la protección del medio ambiente; 2) Constituciones medioambientales reformadas, que, en un momento dado de su vigencia, sufren enmiendas que introducen la materia medioambiental en el texto; y 3) Constituciones silenciosas, es decir, que hasta la fecha no incluyen disposiciones en la materia, de modo que la defensa del medio ambiente se deja a otras fuentes o formantes. El autor señala que los ordenamientos del Sur han representado un impulso fundamental en el fortalecimiento de la tendencia, también desde un punto de vista cualitativo. En efecto, afirma claramente que la categoría del constitucionalismo ambiental, lejos de tener un mero valor descriptivo, implica un cambio “ontológico” en el derecho ambiental, determinando la génesis de nuevos derechos y nuevas formas organizativas del Estado. Esto se debe en particular a las experiencias del *Global South*, que, en lo que él llama la fase “adulta” del constitucionalismo ambiental, han incorporado en las Constituciones conceptos provenientes de las cosmologías y tradiciones autóctonas.

A diferencia del volumen de May y Daly, Amirante reconoce la contribución innovadora de las Constituciones del Sur, no solo en términos de “nuevos temas” tratados, sino desde el punto de vista estructural y sistémico del ordenamiento jurídico. Aunque, en conclusión, esto no afecta a la intensidad de la categoría, que viene a poner en el mismo plano Constituciones “ambientales” y Constituciones potencialmente “ecológicas”. Se podría decir que el autor se detiene en el umbral de una posible “revolución” epistémica.

En el mismo volumen, también Pasquale Viola aborda la pregunta teórica sobre la naturaleza autónoma o derivada del constitucionalismo ambiental, llegando a la conclusión de que, a pesar de las críticas y las diferencias de enfoque dentro de los estudiosos de derecho

ambiental, la protección del medio ambiente representa un valor que imprime una impronta particular a la materia constitucional (Viola, 2022, p. 140).

Luis Kotzé contextualiza el constitucionalismo ambiental como necesaria reacción a la crisis socio-ecológica del Antropoceno (Kotzé, 2016). Partiendo de una lectura multidisciplinaria de los problemas sociales y ambientales a nivel global, su definición de *environmental constitutionalism* aparece desde el principio prescriptiva e inclusiva de un enfoque ecológico. En efecto, el constitucionalismo medioambiental no debe ocuparse solo de la protección del “medio ambiente”, sino que debería dar respuesta a preguntas como

“to what extent could sovereignty, rights and freedoms be limited by ecological considerations; to what extent and how could people and nature have equal recognition and protection in a constitutional democracy [...] to question the traditional representative democratic order and the place of humans and of living non-human entities in this order, including the extent to which democratic governance processes could work to enhance environmental protection; to interrogate the future role of a constitution, as the basic juridical order (Grundordnung) of a polity, to create a reality where ecological concerns rank at least as paramount as traditional axiomatic constitutional goals such as peace and security; and ultimately to determine the extent to which constitutional features such as rights and the rule of law could be invoked to ensure better environmental care” (Kotzé, 2016, p. 135).

Kotzé distingue entre un *thin* y un *thick environmental constitutionalism*, es decir, entre una propuesta meramente descriptiva y una prescriptiva (2016, p. 146). Su definición de constitucionalismo *thick* abarca la categoría de forma de Estado: “environmental constitutionalism sets environmental care as a condition for all other functions of the state, the law and of society” (2016, p. 146). Sin embargo, él también permanece inicialmente en el umbral de una propuesta potencialmente generadora de un cambio paradigmático. En efecto, describe el impacto que el valor de la protección del medio ambiente y de los ecosistemas debería producir en el sistema constitucional permaneciendo dentro de los conceptos tradicionales del pensamiento jurídico occidental (la *rule of law*, los derechos, la separación de poderes, etc.) (2016, p. 153). Sin embargo, en sus trabajos más recientes, Kotzé ha ido mucho más allá de esta perspectiva, promoviendo el concepto de *Earth System Law*, que partiendo de las leyes y principios que gobiernan el ecosistema de la Tierra (en particular inclusividad, interdependencia y complejidad), propone un cambio de paradigma jurídico basado en el enfoque del sistema terrestre (2019, p. 6796).

El impacto del constitucionalismo del Sur sobre el concepto de *environmental constitutionalism*

Desde la perspectiva del Sur Global, sin embargo, los cimientos del constitucionalismo occidental se ven sacudidos por uno de esos terremotos de origen volcánico que a menudo devastan los Andes y que en este caso se origina en Ecuador, con la Constitución de 2008, que por primera vez en la historia del constitucionalismo incorpora los derechos de la “Naturaleza”.

El art. 10, c. 2 establece que la naturaleza estará sujeta a los derechos que la Constitución le reconoce, y que se especifican en el título II, cap. VII, titulado “Derechos de la naturaleza”. El art. 71 afirma: “La naturaleza, o Pacha Mama, donde se reproduce y se realiza la vida, tiene derecho a que se respete íntegramente su existencia, así como el mantenimiento y la regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos”; mientras que el art. 72 le reconoce el derecho a la “restauración” en caso de violación de sus derechos subjetivos. Sin embargo, la naturaleza no sustituye al medio ambiente, sino que encuentra en la Constitución una de las protecciones más amplias y articuladas a nivel comparativo. El art. 14 reconoce el derecho de la población a vivir en un medio ambiente sano y ecológicamente equilibrado y declara asimismo de interés público “la preservación del medio ambiente, la conservación de los ecosistemas, la biodiversidad y la integridad del patrimonio genético del país, la prevención del daño ambiental y la recuperación de los espacios naturales degradados”. El art. 66, n. 27, dedicado a los derechos de libertad, incluye el derecho a vivir en un ambiente sano, mientras que el art. 83, titulado “Responsabilidad”, enumera entre los deberes de los ecuatorianos y ecuatorianas, el n. 6, “respetar los derechos de la naturaleza, preservar un medio ambiente sano y utilizar los recursos naturales de manera racional y sostenible”. Asimismo, en el título VI, dedicado al régimen de desarrollo, el art. 276 indica como obligación del Estado “recuperar y conservar la naturaleza y mantener un medio ambiente sano y sostenible que garantice a las personas y a las colectividades el acceso equitativo, permanente y de calidad al agua, al aire, al suelo y a los beneficios de los recursos del subsuelo del patrimonio natural”.

La “naturaleza” y el “medio ambiente” tienen pues estatus autónomos e independientes el uno del otro: el primero como sujeto de derechos; el segundo como bien

jurídico sujeto a un derecho. Sin embargo, a menudo también se mencionan juntos, como valores a proteger y fuentes de responsabilidad y deberes (por ej., art. 385 y 387, relacionados con el sistema nacional de ciencia, tecnología e innovación). El capítulo “Biodiversidad y recursos naturales” incluye una primera sección dedicada a “Naturaleza y medio ambiente” que contiene uno de los principios más innovadores de la Constitución ecuatoriana y que se basa en la diferencia ontológica entre “naturaleza” y “medio ambiente”. El art. 395 introduce el principio *in dubio pro natura*: en caso de duda sobre el alcance de las disposiciones en materia de medio ambiente, se aplicarán en el sentido más favorable a la protección de la naturaleza.

La naturaleza se asocia semánticamente con otros dos conceptos que se introducen en la Constitución en quechua, con traducción española: *Pacha Mama* y *Sumak Kawsay*, respectivamente la Madre Tierra y el vivir bien. Es evidente que la protección de la Naturaleza se fundamenta en una diversa “cosmovisión”, y tiene su origen en “otra” “cultura”, que los constituyentes han decidido “valorar” dentro de la Constitución.

La incorporación de concepto que vienen de una cultura indígena en una Constitución que se funda sobre conceptos jurídicos occidentales crea el *cortocircuito* epistémico, metodológico y teórico que la ciencia comparada trata de explicar a través de la teoría de los formantes. De hecho, por un lado, con el término “naturaleza” en la Constitución se traducen ideas y símbolos propios de una ontología y de un sistema de relaciones muy diferentes de los del pensamiento occidental. En consecuencia, el concepto se suma, sin sustituirlo, a el de “ambiente”. Por otro lado, el concepto de “naturaleza”, hasta ahora desconocido para el constitucionalismo occidental, tiene una problemática elaboración en la historia del pensamiento filosófico europeo, que ha llevado a la sociedad occidental a estructurar el actual sistema de relaciones entre ser humano y naturaleza según el paradigma antropocéntrico y de manera dicotómica. En consecuencia, esta relación se expresa en términos jurídicos como una relación entre un sujeto (el ser humano) y un objeto/bien/recurso (la naturaleza), que a su vez se traduce en la reivindicación del derecho humano a un medio ambiente sano o de otros derechos humanos a micro-bienes ambientales (agua, aire, alimentos saludables, etc.).

El *cortocircuito* jurídico se produce por el hecho de que la cosmovisión indígena se incorpora a un instrumento normativo (la Constitución), dentro de un marco filosófico-jurídico (el constitucionalismo) y un sistema de conocimiento y producción normativa (la *Western Legal Tradition*) que, a pesar de autoproclamarse abiertos al pluralismo jurídico, siguen estando

subyugados en su propia cosmovisión de origen, considerada como la única manera de concebir el derecho, y específicamente, la única manera de representar la relación entre el ser humano y su entorno.

El derecho comparado tiene los instrumentos epistemológicos para desentrañar esta intrincada madeja, en cuanto rechaza la idea de que el derecho sea solo el producto del Estado, como forma necesaria de organización de la sociedad humana; acepta el pluralismo jurídico, y a través de la teoría de los formantes (Sacco, 1991), reconoce la existencia de otras fuentes de producción normativa.

La teoría de los formantes elaborada por Sacco es demasiado conocida para ser ilustrada aquí. A los tres formantes principales (legal, jurisprudencial y doctrinal) se pueden añadir, según el ordenamiento estudiado, ulteriores formantes innominados. Otras elaboraciones del pluralismo jurídico han construido modelos distintos de organización de los formantes jurídicos. En la cometa de Menski (2017, p. 120 ss.), por ejemplo, los cuatro ángulos de la producción normativa corresponden a: 1) Naturaleza, en la acepción iusnaturalista (ética, moral, religión); 2) sociedad; 3) Estado; 4) derecho internacional.

El derecho producido por la tradición autóctona pertenece a la categoría del “formante cultural”, que en la cometa de Menski corresponde al *corner 2* “Sociedad”, que a su vez podríamos considerar como nombre colectivo del sustantivo abstracto “cultura”, en oposición a “naturaleza”, como organización de seres humanos y producto de conocimientos adquiridos y no innatos.

¿La “naturaleza” a la que se refiere la Constitución ecuatoriana debe interpretarse según la dicotomía naturaleza-cultura, a la que el pensamiento occidental llegó definitivamente entre los siglos XVII y XVIII, con las revoluciones científica e industrial? ¿O es una “otra” naturaleza, ya que deriva de otra “cultura”? Y en ambos casos, ¿cuáles son las consecuencias jurídicas?

El análisis textual de la Constitución nos dice que los constituyentes han tomado nota de la existencia de otra forma de concebir la relación entre humanos y no humanos, propia de cosmovisiones de los pueblos indígenas que componen la plurinación ecuatoriana, y lo tradujeron conceptualmente con el término “naturaleza”. Al mismo tiempo, sin embargo, no han renunciado a la división conceptual entre el ser humano y la naturaleza, vinculada a la

tradición occidental, manteniendo los dos conceptos en la Constitución; por último, han aplicado a la traducción occidental de la cosmovisión indígena el mismo estatuto y los mismos instrumentos de protección existentes para el ser humano, mediante el reconocimiento de la personalidad jurídica y la concesión de nuevos derechos, en competencia potencial con los derechos humanos.

Desde el punto de vista antropológico, la operación descrita anteriormente está profundamente afectada por prejuicios etnocéntricos y coloniales. En efecto, los antropólogos han puesto de relieve como en ciertas lenguas, y por tanto para ciertos pueblos, la palabra “naturaleza” no existe (Descola, 2013, p. 118; Ricca, 2012, p. 303), de modo que la misma expresión “derechos de la naturaleza” resulta etnocéntrica.

Se ha puesto de manifiesto, además, que la traducción de Pacha Mama como naturaleza en la Constitución ecuatoriana, e incluso como Madre Tierra, no es del todo concluyente con la ontología indígena, ya que para la cosmovisión kichwa indica el cosmos, la totalidad, sin presuponer una distinción entre ser humano y naturaleza que, en cambio, es explícita en la expresión “Madre Tierra”. Respecto a la cosmovisión inca, por ejemplo, el prejuicio dicotómico ha llevado a traducir “runa” como “persona” o “humanidad”, cuando de hecho el término indica el género, masculino y femenino al mismo tiempo. Esto significa que “runa” expresa unidad de género entre todos los seres humanos y no humanos, mientras que no renvía de ninguna manera a la contraposición entre seres humanos y naturaleza (Quizhpe, Storini, 2021, p. 252 s.).

A la luz de lo anterior, es fácil entender por qué esta operación de “transplante” de un concepto de una ontología a otra, ha creado varios problemas de aplicación y sistemáticos.

¿Más allá de la dicotomía naturaleza-cultura en la ciencia jurídica?

Al final del párrafo anterior se ha evidenciado que para entender el estatuto de los derechos de la naturaleza es necesario leerlo también en perspectiva antro-po-sociológica. Sin embargo, esta es una investigación en el ámbito jurídico, es decir, tiene como objetivo explicar un fenómeno normativo. Mi formación origina en la tradición jurídica del derecho occidental; igualmente, el objeto de estudio pertenece a esa tradición, en cuanto ya hemos precisado que la Constitución ecuatoriana es manifestación del constitucionalismo de matriz occidental

(tanto que precisamente por este motivo la incorporación del concepto de “naturaleza” ha creado problemas interpretativos y sistémicos). Sin embargo, esta investigación también se inscribe en la ciencia jurídica comparada. Por un lado, la Constitución ecuatoriana se ha convertido en un modelo que ha circulado a nivel global y ha influido en formantes de otros ordenamientos. De consecuencia, los problemas interpretativos y sistémicos del ordenamiento ecuatoriano se transforman en problemas sistemológicos y epistemológicos, para un comparatista interesado en explicar el fenómeno de circulación del modelo y proponer una lectura fuera del paradigma etnocéntrico del *Global North*. Por otro lado, el comparatista, para resolver este tipo de problemas, se apoya en otras ciencias que ya han estudiado el fenómeno, como la antropología, la sociología, la etnología, cuyos resultados destacan para la aplicación de la teoría de los formantes y del pluralismo jurídico.

Los conceptos de “naturaleza” y “cultura” son, sin duda, el objeto de estudio de estas ciencias y, al mismo tiempo, dos de los términos abstractos más controvertidos. Partimos de cómo el pensamiento occidental llegó a construirlos, para llegar a la actual relación dicotómica naturaleza-cultura, que postula una diferencia inconmensurable entre el ser humano y las otras entidades vivientes y no vivientes que pueblan la Tierra. En consecuencia, se reconoce la prevalencia ontológica del ser humano sobre las otras entidades (naturaleza), precisamente en razón de la “cultura” como conjunto de capacidades técnicas, de lenguaje, abstracción y representación simbólica que el ser humano desarrolla a través de la vida social y utiliza como instrumentos de intermediación con la “naturaleza”. Esta clara separación entre los dos objetos de estudio es relativamente reciente (Descola, 2013, p. 44; Vidali, 2022), aunque hoy está muy arraigada en nuestro pensamiento. Solo en los últimos años, con el agravamiento de los impactos negativos debidos al cambio climático y a las variaciones de los otros parámetros de estabilidad del planeta, varias ciencias han cuestionado la distancia que se había puesto entre el ser humano y la naturaleza. Por ejemplo, de acuerdo con la teoría de la autopoiesis (Varela y Maturana, 1980), cada sistema vivo está estructuralmente vinculado a su entorno, intercambiando información continuamente con él, lo que produce cambios en el propio sistema. Sin embargo, el sistema sigue siendo autónomo: las iteraciones son la mecha del cambio, que sin embargo no está definido determinísticamente en cuanto a su dirección o contenido. Al trasladar estas ideas al plano de las ciencias cognitivas, se podría decir, con

Varela y Maturana (Varela y Maturana, 1980), que el sistema aprende, y que por lo tanto la cognición es lo que caracteriza a los vivos. Esto implica que la cognición es un proceso que “construye” la vida, y no que refleja algo que ya existe de por sí (Capra, Luisi, 2017, p. 398 s.). Si la vida es un proceso de cognición, no podemos definir la cultura como un saber aprendido, respecto a un saber innato.

La “Gran División” ha sido criticada por un grupo de antropólogos de la escuela francesa, alumnos de Lévi-Strauss, que han fundado la rama de la antropología de la naturaleza, dirigida por Philippe Descola, Bruno Latour y Eduardo Viveiros de Castro. La expresión “antropología de la naturaleza” (cátedra que Philippe Descola tuvo en el *Collège de France* hasta su jubilación en 2019) es un oxímoron si se entiende según el pensamiento eurocéntrico, que parte de la irreductible distinción entre el estudio del *anthropos* y el de la naturaleza. Por el contrario, el punto de partida de la antropología de la naturaleza es el estudio del ser humano como parte integrante de la naturaleza. Según las suposiciones de Descola, los dos términos crean una síntesis perfecta, en la que se intenta erradicar un enfoque etnocéntrico poco disimulado de las ciencias sociales. El objetivo de Descola, en efecto, no es el de negar la evolución del pensamiento occidental, sino el de desenmascararlo como premisa de cualquier lectura “otra”, que se define así precisamente en cuanto el término de comparación oculto, el metro para medir cualquier “cultura”, sigue siendo la occidental (Descola, 2013, p. 46; Descola, 2021, p. 6).

La naturaleza en Occidente está pensada como uniforme y explicable según el método científico; cualquier otra versión de la relación entre el ser humano y la naturaleza es un intento deformante de explicar la realidad (Descola, 2021, p. 97 ss.). En cambio, para Descola, la contraposición entre naturaleza y cultura no es en absoluto universal (Descola, 2021, p. 44). El naturalismo, como él define la visión occidental, es solo una de las posibles ontologías de la relación entre el ser humano y la naturaleza, de modo que medir cualquier otra cosmología con este metro, incluso admitiendo un cierto relativismo, sigue siendo una forma velada de etnocentrismo.

Utilizando sus propios estudios etnográficos y la literatura especializada producida por muchos otros colegas, Descola demuestra cómo se puede identificar, a través de un análisis comparativo, un conjunto limitado de estructuras de la realidad, dentro de las cuales los seres humanos sitúan su existencia, es decir, definen el “yo” y el “otro”. Tales estructuras son el

animismo, el totemismo, el naturalismo y la analogía. Para Descola, se trata de verdaderas y propias ontologías, por lo tanto, mundos diferentes, y no “cosmovisiones” de un único mundo⁵. Esta matriz se caracteriza por el diferente proceso de identificación del “yo” y del “otro” con respecto a la interioridad y fisicidad de cada individuo. En particular, animismo y totemismo son ontologías monistas respecto a la interioridad, es decir, conciben una unidad espiritual entre humanos y no humanos. Por el contrario, el naturalismo (la ontología del Norte Global) y la analogía se basan en una clara diferencia entre humanos y no humanos en el plano espiritual, o más bien cultural, que en el naturalismo se basa en un origen físico común, basado en la teoría de la evolución. Es evidente que, a la luz de esta matriz, el *anthropos* es mucho más que el estudio del individuo y de las sociedades de humanos, ya que varias ontologías postulan relaciones de identificación también con los no humanos, que por lo tanto son concebidos como personas y forman parte integrante de la “sociedad”. De esta perspectiva, se disuelve el oxímoron de la antropología de la naturaleza.

De las cuatro ontologías antes descritas derivan diversas formas de relación entre los actores de estos mundos, tanto entre los seres humanos como entre humanos y no humanos. Las que se estudian, en cuanto se consideran matrices de otras, son: el don, el intercambio y la depredación, por una parte; la producción, la transmisión, la protección, por otra. El primer grupo identifica relaciones potencialmente reversibles entre sujetos que tienden a ser similares; el segundo grupo, relaciones únicas entre sujetos jerárquicamente ordenados. Los tipos de relaciones que se insertan dentro de una ontología específica están determinados en su mayoría por la estructura misma de la ontología, pero también pueden combinarse entre sí de maneras particulares, según los contextos. Por último, de la combinación de estructura y relaciones nace una forma particular de sociedad, con sus propias reglas de comportamiento, sus propias simbologías, sus propias representaciones particulares, que explica así la diversidad cultural entre los pueblos, aunque atribuibles a la misma ontología.

El encuentro con la antropología de la naturaleza ha sido la ocasión para analizar, por una parte, si las categorías jurídico-comparadas utilizadas hasta ahora para explicar la incorporación del paradigma de los derechos de la naturaleza en algunos ordenamientos constitucionales sean coherentes con una lectura monista respecto a la relación ontológica

⁵ En la traducción italiana se utiliza el neologismo “mondiazione” (mundiación): v. Breda, 2021, p. 524.

entre naturaleza y cultura, y no viciada por etnocentrismo; por otra parte, y a la luz de la respuesta a la primera pregunta, si los instrumentos jurídicos elegidos para esta operación son comprensibles y adaptables al contexto de la tradición jurídica en la que se inscriben.

La comparación jurídica comparte con la antropología el presupuesto metodológico de la atención al prejuicio etnocéntrico. Sin embargo, me parece que, en el ámbito jurídico, por lo que se refiere a la reflexión sobre la relación ser humano-naturaleza, falta todavía el giro ontológico que la escuela de Descola ha representado en antropología (Holbraad, Pedersen, 2017; Brigati, Gamberi, 2019; Kohn, 2015, pp. 311-327; Vermeulen, 2017, p. 137 ss.; Mancuso, 2016, p. 97 ss.). El rechazo del monismo jurídico lleva al reconocimiento de la existencia de otras tradiciones jurídicas; sin embargo, respecto a los derechos de la naturaleza, la ontología animista no se interpreta correctamente por sus implicaciones en el ámbito jurídico. Esto se debe a que ese concepto se traslada a una tradición jurídica dentro de una ontología dualista, que interpreta el concepto como un mero hecho “cultural”, es decir, con evidente prejuicio etnocéntrico, como algo que solo tiene sentido en la dimensión espiritual. Las implicaciones del monismo entre naturaleza y cultura no se aprovechan en absoluto, es decir, no se aprovecha la posibilidad de considerar ese enfoque dentro de un multiverso, es decir, como una ontología autónoma, capaz de generar sus propias relaciones y estructuras sociales. Traducido al lenguaje jurídico, no se aprovecha la posibilidad de reelaborar el derecho a la luz de una ontología diferente.

En cambio, este enfoque culturalmente plural, pero en todos casos holístico, es el fundamento de la propuesta de un “derecho ecológico”. El monismo entre naturaleza y cultura puede concebirse también utilizando las estructuras de identificación propias del pensamiento científico occidental. Esta operación apunta, pues, en el plano antropológico, a acercar la ontología naturalista a la animista; en el jurídico, a reformular conceptos e institutos que sostienen la base de la *Western Legal Tradition*.

Como señala el mismo Descola (2013, p. 97), esta operación epistemológica es muy necesaria en vista de la crisis climática, ecológica y energética que el planeta está viviendo, ante la cual el debate filosófico y ético sobre la *natura naturans* y *natura naturata* de Spinoza realmente pierde su significado.

Derechos de la Naturaleza entre formante legal y formante “cultural”

La normatividad del paradigma de los derechos de la naturaleza casi siempre se explica a través del formante “cultural”, en razón de su recepción en ordenamientos jurídicos estatales donde están presentes comunidades indígenas animistas, es decir, con una ontología monista en cuanto a la relación ser humano-naturaleza, independientemente de su ubicación en el *Global South* o en el *Global North* (piénsese en los casos australiano y neozelandés).

En América Latina, por ejemplo, los conceptos de *sumak kawsay* (en kichwa), *suma qamaña* (en aymara), o *küme mogen* (en mapudungun), traducido al español con la expresión “buen vivir”, consideran la armonía entre el individuo, la comunidad y la naturaleza como la base de la convivencia social. Elisa Loncón afirma:

“Según la filosofía mapuche del az mapu, la tierra es la madre “mapu ñuke”, ex dadora de la vida, agua, alimentos, protección; todos los que habitamos en ella tenemos gen, “dueño”, newen, 'fuerza', incluyendo el humano ser. Más, El küme mogen es un principio de interdependencia, el estar bien individual depende del bienestar del colectivo y viceversa” (Loncón Antileo, 2022).

Los principios fundamentales del *sumak kawsay* están representados en la *chakana*, la cruz andina: *yachay* (saber ancestral y colectivo), *ruray* (el hacer), *ushay* (la energía, la vitalidad), *munay* (amor, afectividad o capacidad de compartir bienes o valores). Los brazos de la cruz son los principios que regulan la relación entre los cuatro elementos: reciprocidad (*rantranti*; las directrices de las prácticas sociales y comunitarias de ayuda mutua); integralidad (*pura*; las directrices del pensamiento holístico indígena); complementariedad (*yananti*; opuestos entendidos como elementos complementarios); y finalmente interrelación (*tinkuy*; el principio deliberativo para llegar a una decisión compartida) (Hidalgo-Capitán, Arias, Ávila 2014, p. 37).

Las raíces culturales de los mapuche están estrechamente vinculadas a la tierra, como lo demuestra el nombre mismo de ese pueblo. En mapudungun, la lengua de los mapuche, “Mapu” significa “tierra” y “Che” significa “persona”, por lo que los mapuche son literalmente los “hijos de la Tierra”. Tal genealogía es tan fuerte que el mismo lenguaje deriva de los sonidos de los elementos naturales: se podría afirmar que es el lenguaje mismo de la Tierra (Marileo Lefio, 2011, p. 121). Fue desarrollado por los antepasados con el propósito de descifrar los mensajes que llegaban a los seres humanos de los elementos naturales: el gorgoteo de los ríos, el silbido del viento, la resaca del mar, el canto de los pájaros, el susurro de las hojas, el aleteo de los insectos y el sonido de cada animal (Marileo Lefio). El “Kimün Mapu”, o saber mapuche,

se basa en los conceptos de circularidad e interdependencia. En las palabras del Ngenpin (hombre sabio) Armando Marileo Lefío:

“Según la perspectiva de nuestros antepasados, los diversos elementos que constituyen nuestra cosmovisión interactúan y dependen unos de otros de una manera holística y sistémica. Los habitantes, la tierra, la naturaleza y los poderes pertenecen a las dimensiones naturales y sobrenaturales coexisten, produciendo armonía y equilibrio en el ‘Nag Mapu’”.

La humanidad pertenece a la tierra, como todos los demás elementos, vivos o muertos, espirituales o materiales. Los mapuche aplican una epistemología integral de la vida, el tiempo y el espacio (Ñanculef Huaiquinao, 2016, p. 41), que genera un profundo respeto por la naturaleza y el medio ambiente, considerados “como un bien comunitario, un medio de interrelación y un espacio compartido con todas las criaturas que sustenta”. El “Nag Mapu”, es decir, según los mapuche, el territorio en el que vivimos, es solo una parte de todo el cosmos. Hay otros mundos, otros Mapu arriba (Wenu Mapu, el cielo) y abajo (Miche Mapu, el inframundo), y en todos los puntos cardinales, todos conectados entre sí. Es claramente una visión holística del espacio, generada a partir de las observaciones prácticas de los miembros de ese pueblo a lo largo de miles de años.

Incluso en la cultura tradicional del pueblo Inca existe una conexión muy fuerte entre el ser humano y la naturaleza. La esencia de esta cosmovisión está en los cuatro elementos que, en una relación armoniosa, generan vida en todo el Universo: agua, aire, tierra y fuego. Todo en la Tierra está impregnado de esta energía creativa del Universo, con la consecuencia de que cada ente está vivo y está vinculado a los demás por la misma composición vital. Por esta razón, los seres humanos son capaces de comunicarse con cada elemento que compone el mundo, desde la piedra hasta las montañas, hasta los bosques, ya que todos compartimos los mismos elementos constitutivos. La Pacha Mama es el todo, donde el tiempo y el espacio se funden, la totalidad y la singularidad coexisten: “La Pacha Mama es un marco formado tanto por lo humano como por lo humano: las personas no lo ocupan, son una parte constitutiva de él. Es ecológico y social al mismo tiempo” (Gudynas, 2018, p. 232).

Incluso fuera del continente americano, las cosmovisiones de los pueblos indígenas presentan rasgos similares en cuanto a la concepción de la relación entre el ser humano y la naturaleza. Con toda probabilidad, esto se debe a su pertenencia a la común ontología animista. Por ejemplo, Amadou Hampâté Bâ, refiriéndose a las tradiciones africanas fulani y bambara, describe la doctrina tradicional del *Bembaw-sira*, que enmarca la existencia de cada

persona (Maa) dentro del mundo natural. Cada persona tiene naturaleza múltiple en cuanto lleva dentro de sí el espíritu polimórfico del Universo. Debido a su complejidad interna constitutiva, cada persona está en constante contacto con el mundo exterior, de modo que la comunidad viviente se concibe como única e interdependiente: “The concept of the unity of life goes hand in hand with the fundamental notions of balance, exchange, and interdependence. Maa, who contains in himself an element of all existing things, is called to become guarantor of the equilibrium of the exterior world, and even of the cosmos” (Imhotep, 2020, p. 6).

Incluso dentro de esta tradición, la Tierra es considerada como una Madre, un ser vivo que acoge el espíritu divino. Como resultado, nadie, ni siquiera el rey, puede poseer la Tierra, ni puede ser vendida o comprada (Imhotep, 2020, p. 43).

Siguiendo este itinerario de tradiciones ancestrales, es posible encontrar palabras y conceptos similares a los analizados hasta ahora también entre las tribus (iwi) maoríes de Nueva Zelanda. En el documento Te Kawa o Te Urewera⁶, con el que las comunidades han querido revitalizar su relación con Te Urewera (una zona de bosque casi virgen en la costa este de la isla norte), tras las políticas de reconciliación con las tribus maoríes por parte del Estado colonizador neozelandés, se encuentran los puntos fundamentales que representan en la cosmovisión indígena la relación con el bosque. Los seres humanos están intrínsecamente imbricados con la naturaleza: no son superiores, ni pueden considerarse separados de ella. La naturaleza es madre, por lo que requiere respeto. Los principios de Te Kawa o Te Urewera hacen eco de los del *sumak kawsay*: *papatūānuku* (el medio ambiente) representa el equilibrio; *mauri* (la vida), exige ser generoso en la comunidad; *tapu-wai* corresponde a la resiliencia; *ahua* (el carácter) es el compromiso por el bien común, ya que “all things are bound together, everything is connected»; *tatai* (la herencia) indica el tiempo, la relación entre el pasado y el futuro, es decir, el equilibrio intergeneracional; *whanāu*: *manuhiri* y *tanata whenua*, «no criaturas should believe they belong only to themselves”.

En las cosmovisiones (ontologías, diría Descola) animistas, de las que hemos citado algunos ejemplos, la relación entre naturaleza y seres humanos no se describe en términos de derechos subjetivos. Los seres no humanos, animados o inanimados, son considerados como personas, sujetos, miembros de una sola sociedad (Vega Conejo, 2019, p. 133). Sin embargo,

⁶ <https://www.ngaituhoe.iwi.nz/te-kawa-o-te-urewera>.

esta subjetividad no se concibe como un conjunto de pretensiones a reivindicar frente al otro, sino más bien como la base de relaciones de interdependencia recíproca. Este es el tipo de normatividad que en derecho comparado se define “formante cultural”. Las cosmovisiones (o las ontologías) generan una “normatividad” específica, es decir, reflejan un concepto particular de “derecho objetivo”, como estructura de la sociedad que lo ha producido. En este sentido, el formante cultural es la base del pluralismo jurídico.

El fenómeno de la incorporación de los derechos de la naturaleza a los ordenamientos jurídicos estatales no puede explicarse en los mismos términos. En primer lugar, porque el formante activo no es el “cultural”, sino, según los casos, el constitucional (Ecuador), legal (Bolivia, Australia, Nueva Zelanda, Panamá, etc.), jurisprudencial (India, Bangladesh, Colombia, Brasil, etc.).

En segundo lugar, si con la expresión “formante cultural” queremos definir la normatividad que deriva de una concepción monista de la relación hombre-naturaleza, caemos en el prejuicio etnocéntrico. Estamos implícitamente afirmando, en efecto, que la concepción monista es una forma de concebir el mundo típica de algunas sociedades, fruto de simbologías, lenguajes, técnicas elaboradas por un grupo particular de seres humanos. Sin embargo, la realidad corresponde a la descripción propia del pensamiento científico occidental. Por lo tanto, su cosmovisión es una forma de “cultura”, que puede ser juzgada como verdadera o falsa; la nuestra corresponde a la simple descripción de la “realidad” de las cosas, y es la única manera de explicarlas. Se contraponen el universo occidental, al pluriverso de una multiplicidad de ontologías (Kothari et al., 2021). Naturaleza y cultura, sin embargo, son objetos teóricos, es decir “categorías culturalmente elaboradas, que son a su vez resultado de elecciones intelectuales (aunque inconscientes o enterradas en el pasado cultural, en las tradiciones lingüísticas y conceptuales), así como de verdaderas elaboraciones científicas” (Remotti, 1996).

Puede parecer una estéril diatriba epistemológica, pero para ciencias como el derecho comparado y la propia antropología, se trata de ser coherentes con las bases científicas de la materia.

Cuando, como juristas pertenecientes a la tradición occidental, queremos indicar la fuente directa de normatividad del concepto de “derechos de la naturaleza”, propongo utilizar la expresión “formante ecológico”, que representa en términos jurídicos el intento de describir

la variable representación de la relación entre seres humanos y naturaleza, abandonando el prejuicio etnocéntrico.

Una posible revolución en la ontología naturalista y en la *Western Legal Tradition*

En el párrafo anterior, hemos visto cómo el “formante ecológico” ha operado en algunos ordenamientos de tradición occidental a través de la transposición de contenidos propios de otras ontologías. Se trata de casos en los que existe, más o menos dentro del sistema, una forma de reconocimiento del pluralismo jurídico. El grado de arraigo del concepto y de efectividad en su aplicación dependerá, pues, de la aceptación real del pluralismo como elemento constitutivo de una nueva tradición jurídica, es decir, de la calidad del fenómeno de producción de interlegalidad (Santos, 1995).

En su monumental obra *Vita e Natura*, los científicos Capra y Luisi afirman que “El destino y el bienestar de la civilización moderna se definirán de manera significativa por el equilibrio (o la falta de equilibrio) entre los dos desarrollos opuestos del progreso tecnológico y la sabiduría espiritual” (2017, p. 432). Espiritualidad es un término que se utiliza en un sentido amplio, para referirse a las experiencias individuales interiores, así como, en el plano social, a filosofías, religiones, cosmovisiones. Partiendo de posiciones típicamente naturalistas, los dos científicos apoyan el fenómeno de hibridación entre cosmovisiones, un proceso de ecología del saber, como lo define Boaventura Santos (2019, p. 229). La espiritualidad y la ciencia no están en conflicto entre sí. Precisamente en el enfoque sistémico parece evidente que los dos polos se integran y se apoyan mutuamente:

“La conexión, la relación y la comunidad son conceptos fundamentales de la ecología; y la conexión, la relación y la pertenencia son la esencia de la experiencia espiritual. No es sorprendente que el paradigma sistémico y ecológico que está surgiendo esté en armonía con muchas ideas de las tradiciones espirituales” (Capra, Luisi, 2017, p. 171).

El formante ecológico, por lo tanto, emerge también en la ontología naturalista, aún aplicando el mismo método científico con el que, a partir del siglo XVII, el pensamiento occidental justificó la Gran División. La ciencia, ya a partir del evolucionismo darwiniano, pero sobre todo gracias a las adquisiciones más recientes (la física cuántica, el pensamiento sistémico y la teoría de la complejidad basada en la física no lineal, la cibernética y las redes vivas, etc.) (Capra, Mattei, 2017) pueda atravesar otra fase de revolución del pensamiento,

hacia una visión sistémica y holística, que acerca la ontología naturalista a la animista (Descola, 2021, p. 227). Esta revolución no puede dejar de repercutir en la ciencia jurídica, tanto que Capra y Mattei plantean la hipótesis de una “ecología del derecho”, es decir, la necesidad de reformular las leyes humanas a la luz de la nueva revolución científica, tanto en términos de institutos (como en el caso de los derechos de la naturaleza) tanto en términos de estructuras sociales y redes de vida (como en la propuesta del concepto de eco-democracia) (Messina, 2019).

La ecología es la ciencia que se ocupa de estudiar las interacciones entre organismos y entre organismos y entorno abiótico. Es una ciencia intrínsecamente multidisciplinaria, ya que debe ser capaz de dialogar con las otras ciencias de la Tierra y de la Vida (biología, química, ciencias ambientales, geografía, geología, etc.), pero también con la economía, la ética y la filosofía. La ecología, a pesar del corto tiempo desde su fundación como ciencia, ha sido capaz de recuperar al ser humano y a la naturaleza del aislamiento recíproco en el que la revolución científica las había colocado, con su mecanicismo y racionalismo ilustrado (Capra, Mattei, 2017, p. 29). La ecología analiza su objeto de estudio a través de una perspectiva holística, aplicando el método de la complejidad, destacando cómo las interacciones entre los diferentes niveles de organización de la vida (organismos, poblaciones, especies, comunidades, ecosistemas, biomas, biosfera) y el medio ambiente garantizan la unidad del sistema, que siempre es mayor de la suma de sus componentes (Cunningham, Cunningham, Saigo, 2007). Un ecosistema no es simplemente un contenedor de materia, sino un sistema complejo de relaciones, de modo que en el nivel superior se presentan propiedades que no se derivan simplemente de la suma de las de los niveles inferiores, sino que son el producto innovador de estas relaciones y se definen como “propiedades emergentes” (Odum, Barrett, 2004, p. 8).

Ya a partir de estas pocas nociones parece evidente que la dimensión relacional y comunitaria entre los organismos que pueblan un territorio es el requisito previo para el desarrollo de la vida, incluida la de los seres humanos. Esto implica que no podemos conocer la naturaleza humana si no la estudiamos desde una perspectiva ecológica. Edgar Morin, investigando sobre este tema, habla de la “trinidad individuo/especie/sociedad”, y propone un análisis que, basándose en las teorías de la complejidad, logra explicar de manera unitaria todas las dimensiones del ser humano (biológica, social, cultural, psicológica) (2020). El pasaje

de la “naturaleza”, otra y opuesta al ser humano, al ecosistema, del que el ser humano es parte, puede considerarse, como señala Paolo Vidali, “una evolución de la idea de humanidad o una revisión de la de naturaleza” (2022, p. 86).

Al definir la vida según la teoría sistémica, Capra y Luisi identifican seis caracteres principales:

1. el planeta Tierra es un sistema abierto y disipador, es decir, que recibe energía del exterior, en nuestro caso del Sol, y devuelve calor como desecho;
2. es un sistema auto-organizado;
3. es no lineal, es decir, que funciona como una red, con anillos de retroalimentación;
4. es cerrado desde el punto de vista operacional, es decir, capaz de determinar por sí mismo su organización, y autopoietico, es decir, que recrea continuamente sus reglas de funcionamiento;
5. es autogenerante, es decir, capaz de renovarse, de producir nueva vida;
6. mantiene relaciones cognitivas con el entorno externo y de ellas genera nueva organización y nuevo orden (Capra, Luisi, 2017, p. 546 y 560).

Los principios que determinan el funcionamiento de este sistema vivo son la interdependencia, la colaboración, la flexibilidad y la diversidad.

La interdependencia se opone a la estructura lineal actual de los sistemas jurídicos, basados en relaciones causa-efecto. El macro-sistema en el que vivimos, la Tierra, no está organizado linealmente, sino en forma de red, es decir, basado en relaciones de bucles de retroalimentación (Capra, Luisi, 2017, p. 560).

También el neoliberalismo dominante resulta difícilmente compatible con uno de los principios de la vida, es decir, el de colaboración: “La vida no se impuso sobre el globo con la lucha, sino instituyendo interrelaciones” (Margulis, Sagan, 1989). El sistema se auto-regenera, creando y alimentando comunidades sostenibles, no individuos: “Muchos científicos cognitivistas estarían hoy de acuerdo en afirmar que el verdadero concepto de “yo” es una propiedad emergente que nace del simultáneo requerimiento y del resonar de sentimientos, memorias y pensamientos, de modo que el “yo” no está localizado en alguna parte, sino más bien un patrón organizado sin centro” (Capra, Luisi, 2017, p. 81). Estas nuevas adquisiciones deberían llevar a una reflexión sobre el concepto de “derecho subjetivo” y sobre los límites de

las afirmaciones sobre su naturaleza absoluta, o sobre la universalidad de algunos derechos, al menos desde el punto de vista de la onto-diversidad descoliana.

Por último, la flexibilidad y la diversidad aumentan la resiliencia del sistema y, por lo tanto, responden a las perturbaciones para crear un nuevo equilibrio. Esto sucede al menos hasta que se supera el límite de tolerancia, la capacidad portante, más allá del cual el sistema muere, no siendo ya capaz de absorber los “golpes”. Sin embargo, para que la diversidad sea un recurso, la comunidad debe estar en red, porque en la lógica lineal la diversidad solo crea conflicto y división.

Considerar la ecología como formante significa extraer de la estructura y de los principios de la vida descritos anteriormente, algunas reglas básicas para la organización de las comunidades humanas.

Tratando de aplicar estos conceptos a la teoría de los formantes, propongo identificar dos paradigmas distintos, inspirados en los modelos sobre los derechos de la naturaleza elaborados por Mumta Ito (Carducci et al, 2020). El primer modelo es actualmente utópico y representa una sociedad “onto-diversa”, que ha adaptado su sistema jurídico y su modelo de desarrollo económico al formante ecológico. El modelo económico se considera en sí mismo un formante, en cuanto productor de normatividad en las relaciones sociales (la relación de producción). Sin embargo, en este paradigma, el formante económico está armonizado con el definido “cultural”, entendiendo el término “cultura” en acepción monista respecto a la naturaleza, y suponiendo que el formante representa todas las formas de normatividad producidas por otros tipos de relaciones sociales, con excepción de la producción.

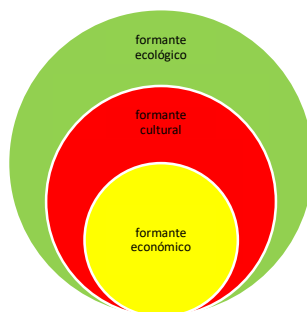


Figura 1. Modelo ecológico

El segundo modelo representa el paradigma jurídico actual, dominado por el formante económico, dentro de una ontología naturalista, por lo tanto dualista respecto a la relación entre el ser humano y la naturaleza, antropocéntrico, en el que el ordenamiento jurídico regula los bienes naturales como objetos o materias primas, o como máximo como recursos que producen servicios eco-sistémicos que sirven para satisfacer los intereses humanos, ya sean de naturaleza económica o no, según el paradigma vigente del derecho ambiental.

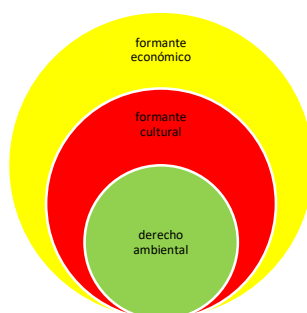


Figura .1. Modelo dualista, vigente en los ordenamientos de tradición jurídica occidental o que se inspiran en ella.

El modelo dualista se atenúa en los ordenamientos que reconocen el pluralismo jurídico en razón de la presencia en el territorio de pueblos nativos, minorías religiosas o étnicas, donde las comunidades se representan a través de ontologías animistas. Aunque viven dentro de sistemas jurídicos estructurados según la tradición occidental, practican en su interior una forma de derecho coherente con el formante ecológico. Por el prejuicio epistémico que hemos señalado anteriormente, la normatividad que expresa su ontología se identifica como formante cultural.

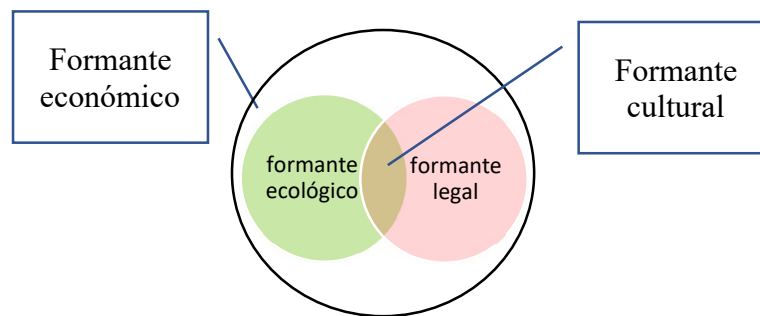


Figura 2.2. Modelo dualista atenuado, vigente en ordenamientos jurídicos que reconocen el pluralismo jurídico

Dado que hay tres variables que se tienen en cuenta en la construcción de estos modelos, podría ser lícito preguntarse si es posible imaginar, pero sobre todo realizar, un tercer modelo, que podría considerarse una etapa intermedia entre la realización utópica del primero y la actualidad del segundo. Este tercer modelo vería inalterada la primacía del formante económico, aspirando en cambio a la armonización entre el formante ecológico y el cultural, entendido en la acepción del primer modelo, es decir, como superación de la Gran División en la relación hombre-naturaleza, incluso dentro de una pluralidad *fuzzy* de ontologías.

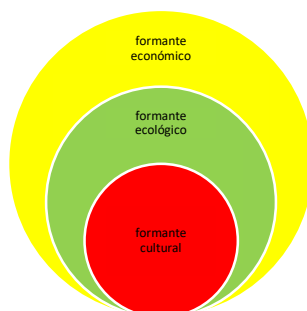


Figura 3. Modelo de transición ecológica

El modelo de transición ecológica es meramente teórico. Sin embargo, en esta dirección que se mueven los juristas que apoyan el reconocimiento de los derechos de la naturaleza en sentido ecosistémico, y el cambio de paradigma jurídico hacia un derecho ecológico. En este modelo, queda en el trasfondo de las reivindicaciones, la que aboga por un cambio necesario

de modelo económico (Cariño, Monteforte, Terrazas, 2022, p. 45), imprescindible para que el nuevo paradigma jurídico pueda funcionar en la realidad, y no ser solo una bella construcción teórica.

Un posible caso práctico del modelo 3 de transición ecológica es el de reconocimiento de los derechos del Mar Menor en España (Vicente Giménez, Salazar Ortuño, 2022). El 30 de noviembre de 2021, la Presidencia del Congreso de los Diputados españoles transmite al Gobierno y a la Comisión parlamentaria competente una iniciativa legislativa popular relativa al reconocimiento de la personalidad jurídica de la laguna del Mar Menor y su cuenca, en la Comunidad Autónoma de Murcia. La propuesta es presentada formalmente por la profesora María Teresa Vicente Giménez, de la Universidad de Murcia, y cuenta con el apoyo de más de 600.000 firmas de ciudadanos y ciudadanas, y de un amplio movimiento popular que se movilizó públicamente para defender el ecosistema amenazado. Según un informe completo sobre el estado ecológico de la laguna, publicado el 13 de febrero de 2017 por el Comité de Asesoramiento Científico del Mar Menor de la Comunidad Autónoma de Murcia, la cuenca y la laguna se encontraban desde hacía tiempo en una situación de crisis eutrófica, con capacidad de recuperación reducida de la laguna.

La ley confiere personalidad jurídica a la laguna y a su cuenca hidrográfica, les reconoce los derechos a la protección, conservación, mantenimiento y restauración, el derecho a existir como ecosistema y a desarrollarse naturalmente, referido también a todos los micro-ecosistemas integrados. Crea una serie de organismos de gestión y control: un representante legal, compuesto por un miembro nombrado por las administraciones públicas competentes y un ciudadano, expresión de las comunidades ribereñas; una Comisión de Ejecución y Control (los Guardianes del Mar Menor); un Comité científico, compuesto por expertos en las materias pertinentes para la gestión sostenible de la laguna, elegidos entre institutos de investigación y universidades. La ley se declara inmediatamente aplicable, por lo que cualquier violación de cualquiera de los derechos mencionados, tanto por parte de sujetos públicos como privados, podrá ser reclamada ante un tribunal, por iniciativa de cualquier persona física o jurídica que desee hacerse defensor de los derechos del Mar Menor. La Ley 19/2022, de 30 de septiembre, para el reconocimiento de personalidad jurídica a la laguna del Mar Menor y su cuenca se publicó en el BOE el 3 de octubre de 2022.

Por lo tanto, España es el primer país perteneciente al *Global North* en reconocer los derechos de la naturaleza a nivel legislativo, lo que constituye un ejemplo de modelo 3 de transición ecológica, es decir, un ordenamiento que mantiene inalterado el propio sistema económico capitalista, pero adapta su legislación al formante ecológico.

Chile podría haber sido el segundo país del mundo en incorporar los derechos de la naturaleza en su Constitución. Muchas consideraciones contribuyeron a mantener altas las expectativas sobre el proceso constituyente chileno. En primer lugar, el tiempo transcurrido desde la implementación de la Constitución ecuatoriana, que ha permitido a los constituyentes chilenos evaluar sus virtudes, aunque siempre dentro del contexto de origen. En segundo lugar, la cantidad de publicaciones científicas entretanto acumuladas sobre los derechos de la naturaleza y la *Earth System Law*, o derecho ecológico, que faltaban en 2008, durante la asamblea de Montecristi. En los últimos años, la doctrina ha explorado el concepto de “derechos de la naturaleza” por toda disciplina jurídica y por toda pre-comprensión del tema (tanto a favor como en contra de este paradigma) (Carducci et al., 2020; Darpö, 2021; Bagni, Ito, Montini, 2022). Por lo tanto, no faltaba a los constituyentes el material jurídico para la recepción del modelo y su adaptación al contexto local. Por último, la organización de todo el proceso constituyente ha sido innovadora, hasta el punto de que se había formado una nueva Comisión, la nº 5, dedicada al debate sobre las propuestas de iniciativa constitucional en materia de “Medio ambiente, derechos de la naturaleza, bienes naturales comunes y modelo económico”. Por lo tanto, una Comisión que ya en el nombre mostraba un enfoque ecológico. Por otra parte, la misma génesis del proceso constituyente chileno estaba vinculada al impulso de los movimientos ecologistas (junto con los feministas), muchos de los cuales fueron escuchados en las audiencias de la Comisión⁷.

El proyecto de Constitución chileno, así como el ordenamiento ecuatoriano, se sitúan a medio camino entre el modelo 2.2 dualista atenuado y el modelo 3 de transición. A través de la incorporación de los derechos de la naturaleza en el paradigma jurídico estatal, se intenta ampliar el área de intersección entre el formante ecológico y el formante legal, de modo que ya no coincida exclusivamente con una concepción etnocéntrica del formante cultural, sino que,

⁷ Informe de la Comisión al pleno, publicado el 1 marzo 2022: https://www.cconstituyente.cl/comisiones/verDoc.aspx?prmID=2279&prmTipo=DOCUMENTO_COMISION.

por el contrario, abarque la acepción monista de “cultura”, que admite la identidad en la relación ser humano-naturaleza. Esto se logra a través del intento de suavizar la distancia entre los dos polos dentro de la tradición occidental, apoyándose en la ecología de saberes, es decir, en los elementos que unen el pensamiento científico ecológico y las cosmovisiones indígenas. Sin embargo, la naturaleza y el medio ambiente conviven en el texto constitucional como dos conceptos autónomos, que solo en algunos casos se equiparan en cuanto a tratamiento. Por lo tanto, existe una “naturaleza”, que aparentemente excluye al ser humano, y que es reconocida titular de “derechos”; y existe un “ambiente”, cuya protección es funcional a los intereses humanos, y que es el bien jurídico tutelado por los derechos “humanos” ambientales. Una innovación respecto al modelo ecuatoriano era sin duda la definición de la forma de estado chilena como “ecológica”. El principio ecológico no estaba expresamente formulado como tal, aunque su contenido y ámbito de aplicación podía deducirse del art. 128, que enumeraba los principios de progresividad, precaución, prevención, justicia ambiental, solidaridad intergeneracional, responsabilidad y acción climática justa.

La incorporación del principio ecológico en artículos específicos, así como la fórmula abierta del art. 1 y las disposiciones relativas a la protección de la naturaleza, hubieron abierto abstractamente grandes espacios para la realización del modelo 3 de transición. Sin embargo, el proyecto de Constitución fue rechazado en el plebiscito del 4 de septiembre de 2022.

Conclusiones

El análisis de la relación ser humano-naturaleza en algunos ordenamientos del *Global South* donde la naturaleza ha sido considerada sujeto de derecho ha llevado a repensar el uso de la teoría de los formantes jurídicos para explicar este fenómeno. En efecto, en este caso concreto, la expresión “formante cultural”, utilizada generalmente para indicar la procedencia del concepto desde una tradición jurídica distinta de la occidental, produce ante todo una desviación de la definición de formante de Sacco; en segundo lugar, podría hacer caer al comparatista en un prejuicio etnocéntrico.

Cuando estudiamos los “derechos de la naturaleza”, partimos de un formante cada vez diferente en los ordenamientos considerados, que en ningún caso es el formante “cultural”: en

Ecuador, Bolivia y Panamá es el legal (constitucional o legislativo); en Colombia y Bangladesh es la jurisprudencia. En efecto, la expresión “formante cultural” tiene sentido solo si se acepta la visión dualista como prevalente. Como hemos visto arriba, utilizando adquisiciones de la antropología, en la cosmovisión de algunos pueblos nativos o de algunas religiones, es el mismo concepto de “naturaleza” que no existe, mientras que en otros casos los elementos “naturales” concurren con el ser humano para crear el todo. En consecuencia, la naturaleza y los elementos naturales son personas, miembros de una sociedad común, pero no reivindican “derechos”, sino que entablan relaciones con los seres humanos.

Si, por otra parte, con la expresión “formante cultural” queremos decir que la expresión “derechos de la naturaleza” es la traducción jurídica occidental de una cosmovisión no occidental, estamos afirmando implícitamente que todo lo que corresponde a la ontología del pensamiento occidental corresponde a la realidad “natural”; el resto, es fruto de “culturas”, es decir, de representaciones que se alejan más o menos de la realidad universal. De hecho, nunca se nos ocurriría definir el acuerdo de París sobre el clima como “formante cultural”, pero representa una forma particular de entender la relación entre los seres humanos y el ambiente en el que viven. Si el análisis que hemos realizado hubiera sido realizado por un miembro de una comunidad indígena que no conociera otras tradiciones jurídicas además de la suya, probablemente definiría nuestro sistema como “formante cultural”, encontrando la Gran División entre la naturaleza y los seres humanos particularmente curiosa.

En analogía con la revolución ontológica de Descola, que al querer combatir el prejuicio etnocéntrico, supera el dualismo entre naturaleza y cultura, estudiando al ser humano como parte de la naturaleza misma, he tratado de ilustrar cómo, dentro de la tradición jurídica del *Global North*, **el movimiento de apoyo a los derechos de la naturaleza representa en realidad un paso hacia un cambio de paradigma jurídico de antropocéntrico a ecocéntrico.** Este cambio no puede basarse en las cosmovisiones autóctonas, como sucedió parcialmente en el *Sur Global*, sino en los resultados de la nueva revolución científica del pensamiento sistémico y complejo, que reconoce muchos de los aspectos propios de esas cosmovisiones. Entre los dos opuestos, se están posicionando todos aquellos ordenamientos que, reconociendo **el pluralismo jurídico dentro de una estructura jurídica predominantemente positivista, hibridan las diversas ontologías y, en consecuencia, los diferentes sistemas jurídicos.**

Por último, he intentado representar las dinámicas entre ontologías y formantes jurídicos proponiendo algunos modelos explicativos de las relaciones entre seres humanos y naturaleza, incluyendo también el formante económico como variable fundamental para la comprensión de nuestras sociedades. Sobre este punto quisiera hacer mis últimas observaciones.

El nuevo paradigma del derecho ecológico se basa en un proceso de identificación entre el funcionamiento general del sistema de vida en la Tierra y las sociedades humanas como partes de ese ecosistema. En efecto, he sostenido que todo sistema jurídico debería inspirarse en los mismos principios que rigen la supervivencia de la vida en la Tierra y que hemos enumerado en el párrafo anterior.

La crisis climática, energética y ecológica que estamos viviendo pone en duda la viabilidad del modelo ecológico (modelo 1), sobre todo en relación con el papel del formante económico. ¿Son los sistemas sociales humanos realmente autopoieticos, es decir, capaces de reproducir la vida dentro de ellos, intercambiando flujos de energía e información con el exterior, es decir, adaptándose al ambiente?

El sistema autopoietico de un organismo funciona en unidad de propósitos: asegurar la supervivencia del organismo, la perpetuación de la vida. El sistema autopoietico de una comunidad no humana funciona en unidad de propósitos: asegurar la supervivencia del grupo, de la manada. Incluso en las primeras sociedades humanas existía el mismo principio, pero la naturaleza humana ha evolucionado en formas de sociedad muy complejas, desarrollando algunas características y técnicas que han permitido al ser humano no tener como único objetivo la supervivencia del individuo, de su manada o de la especie. Junto a las necesidades primarias, condicionadas por la naturaleza biológica y física del ser humano, han surgido necesidades secundarias, inducidas por la vida en sociedad y por la mediación cultural sobre las necesidades primarias. Estas necesidades secundarias han generado, a su vez, un segundo nivel de ciclo de autopoieticos, produciendo nuevas respuestas culturales (Descola, 2013, p. 56). Los seres humanos viven en diferentes grupos, con diferentes fines en competencia. La defensa de la comunidad ya no es necesaria para la supervivencia del organismo (como cuando los primeros homínidos tenían que cazar juntos a los grandes depredadores y proteger juntos a sus pequeños indefensos), todo lo contrario: el interés de la comunidad a menudo mortifica las

aspiraciones del individuo. El formante económico representa una parte importante de estos intereses en competencia, que en cambio no entra en juego en las comunidades no humanas.

La cuestión ecológica puede representar de nuevo ese interés común, que legitima el funcionamiento de nuestras sociedades como una red de vida, que opera en unidad de finalidades para la supervivencia de la especie y del planeta. Esto se logra si el ordenamiento jurídico de cada sociedad humana identifica este propósito como *Grundnorm*. El derecho de las comunidades indígenas, por ejemplo, ya es de por sí una aplicación del modelo ecológico, ya que el formante económico se adapta a los principios ecológicos.

En la tradición jurídica occidental, en cambio, deberían ser las normas del Derecho constitucional que incorporan el principio ecológico las que garanticen la primacía del interés primario por la supervivencia sobre los otros intereses secundarios, también sobre el formante económico, siguiendo el modelo sistémico de la vida en una comunidad autopoietica. Entre los modelos que he propuesto se incluye el de transición (el n. 3), pero la analogía con las redes de vida autopoieticas no es capaz de explicar si, y de qué manera, es posible la transición del modelo 2 dualista, al modelo 1 ecológico. De nuevo, como en la teoría de los formantes (Sacco, 1991, p. 32), todo dependerá de cuál formante afectará más a los comportamientos de las personas. En esta partida, reivindico el papel del formante doctrinal y su capacidad para promover una revolución jurídica eco-sistémica (Bagni, 2022), propiciando el cambio de los comportamientos sociales a través del derecho.

Referencias bibliográficas

AMIRANTE, Domenico. “Environmental Constitutionalism Through the Lens of Comparative Law: New Perspectives for the Anthropocene” in AMIRANTE Domenico, BAGNI, Silvia (eds). *Environmental Constitutionalism in the Anthropocene: Values, Principles and Actions*. New York/London: Routledge, 2022

ÁVILA SANTAMARÍA, Ramiro. *El neoconstitucionalismo andino*. Quito: UASB, 2016

BAGNI, Silvia. “Dal Welfare State al Caring State?” in BAGNI, Silvia (a cura di). *Dallo Stato del benessere allo Stato del buen vivir. Innovazione e tradizione nel costituzionalismo latino-americano*. Bologna: Filodiritto, 2013, pp. 19-59

BAGNI, Silvia. “Back to the future: building harmony with nature in the European Union by learning from our ancestors” in Baldin, Serena, De Vido, Sara (eds.). *Environmental Sustainability in the European Union: Socio-Legal Perspectives*. Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2020, pp. 77-100

BAGNI, Silvia. “Il ruolo delle Corti costituzionali tra pluralismo giuridico, plurinazionalità e interculturalità” in *Pluralismo nel diritto costituzionale comparato. Blog per i 70 anni di Roberto Toniatti*, 2021, pp. 1-18, <https://www.robertotoniatti.eu/contributi/il-ruolo-delle-corti-costituzionali-tra-pluralismo-giuridico-plurinazionalita-e-interculturalita>.

BAGNI, Silvia. “Le forme di Stato in America Latina” in BAGNI, Silvia, BALDIN Serena (a cura di). *Latinoamérica. Viaggio nel costituzionalismo comparato dalla Patagonia al Río Grande*. Torino: Giappichelli, 2021.

BAGNI, Silvia. “La costruzione di un nuovo “eco-sistema giuridico” attraverso i formanti giudiziale e forense”. *DPCE Online*, n. speciale, mar. 2022, pp. 1027-1059, <http://www.dpceonline.it/index.php/dpceonline/article/view/1513>

BAGNI, Silvia, ITO Mumta, MONTINI, Massimiliano. “El debate sobre los derechos de la naturaleza en el contexto jurídico europeo”. *Revista catalana de Dret ambiental*, vol. XIII, núm. 1, 2022, pp. 1-33.

BOYD, David R. *The Environmental Rights Revolution: A Global Study of Constitutions, Human Rights, and the Environment*. Vancouver: UBC Press, 2012

BREDA, Nadia. “Postfazione. Una scienza degli esseri e delle relazioni. Dentro la costruzione di Oltre natura e cultura” in DESCOLA, Philippe. *Oltre natura e cultura*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2021

BUONO, Enrico. *La questione plurinazionale nel diritto pubblico comparato*. Napoli: Editoriale Scientifica, 2022

CAPRA, Fritjof, MATTEI, Ugo. *Ecologia del diritto. Scienza, politica, beni comuni*. San Sepolcro: Aboca, 2017

CAPRA, Fritojof, LUISI, Pier Luigi, Vita e Natura. Una visione sistemica. San Sepolcro: Aboca, 2020.

CARDUCCI, Michele et al. Towards an EU Charter of the Fundamental Rights of Nature, European Economic and Social Committee. Brussels, 2020, <https://www.eesc.europa.eu/en/our-work/publications-other-work/studies> ISBN 978-92-830-4971-5

CARIÑO OLVERA, Micheline, MONTEFORTE, Ananda, TERRAZAS, René Moreno. “De la historia ambiental/ecológica a las ciencias humanas ambientales” in URQUIJO, Pedro Sergio, LAZOS, Adi, LEFEBVRE, Karine (coords). Historia ambiental de América Latina. Enfoques, procedimientos y cotidianidades. Ciudad de México: UNAM, 2022

CUNNINGHAM, William P., CUNNINGHAM, M. Ann, SAIGO, Barbara W. Fondamenti di ecologia. Milano: McGraw-Hill, 2007

DARPO, Jan. Can Nature Get It Right? A Study on Rights of Nature in the European Context. Policy Department for Citizens’ Rights and Constitutional Affairs Directorate-General for Internal Policies, 2021, [https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2021/689328/IPOL_STU\(2021\)689328_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2021/689328/IPOL_STU(2021)689328_EN.pdf)

DESCOLA, Philippe. L’ecologia degli altri. L’antropologia e la questione della natura. Roma: Linaria, 2013

DESCOLA, Philippe. Oltre natura e cultura. Milano: Raffaello Cortina Editore, trad. it., 2021

DUPUY, Pierre-Marie, VIÑUALES, Jorge E. International Environmental Law. Cambridge: Cambridge University Press, 2nd ed., 2018

GARLAND MAHLER, Anne. “Global South” in Oxford Bibliographies, 25 octubre 2017, <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780190221911/obo-9780190221911-0055.xml>

GUDYNAS, Eduardo. “Religion and cosmovisions within environmental conflicts and the challenge of ontological openings” in BERRY, Evan, ALBRO, Robert (eds.). Church, Cosmovision and the Environment. Religion and social conflict in contemporary Latin America. New York: Routledge, 2018, pp. 225-247.

HAUG, Sebastian, BRAVEBOY-WAGNER, Jacqueline, MAIHOLD, Günther. “The ‘Global South’ in the study of world politics: examining a meta category”. Third World Quarterly, vol. 42, n. 9, 2021, pp. 1923-1944

HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis, ARIAS, Alexander, ÁVILA, Javier. “El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay” in HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis, GUILLÉN GARCÍA, Alejandro, DELEG GUAZHA, Nancy Rosario (eds). Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano. Huelva y Cuenca: Universidad de Huelva, 2014, pp. 25-74

IMHOTEP, Asar. “Aspects of African Civilization (Person, Culture, Religion)”, pp. 1-48, 2020, trad. Amadou Hampâté Bâ. Aspects de la civilisation africaine: personne, culture, religion. Présence africaine, 1972, https://www.academia.edu/43495135/Aspects_of_African_Civilization

KOTHARI, Ashish et al. (eds). Pluriverso. Un Diccionario del Post-desarrollo. Barcelona: Icaria, 2019

KOTZÉ, Luis J. Global Environmental Constitutionalism in the Anthropocene. Portland, Oregon: Hart Publishing, 2016

KOTZÉ, Luis J. “Earth System Law for the Anthropocene”. Sustainability, n. 11, 2019, p. 6796.

LONCÓN ANTILEO, Elisa. “El Buen vivir: un paradigma para la vida, el equilibrio entre los pueblos y la Madre Tierra”. El Mostrador, 2022, <https://www.elmostrador.cl/destacado/2022/03/08/el-buen-vivir-un-paradigma-para-la-vida-el-equilibrio-entre-los-pueblos-y-la-madre-tierra/>.

MARGULIS, Lynn, SAGAN, Dorion. Microcosmo. Milano: Mondadori, trad. it., 1989

MARILEO LEFÍO, Armando. “The Mapuche universe. Equilibrium and harmony” <http://www.mapuche.info/mapuint/mapuniv030530.html>

MARQUARDT, Bern “La sexta ola o era del Estado constitucional democrático, social y ambiental –ECDSA– en Iberoamérica: reconstitucionalización y pluralismo tridimensional”. Derechos en Acción, n. 14, 2020, pp. 79-196

MARTÍNEZ DALMAU, Rubén, STORINI, Claudia, VICIANO PASTOR, Roberto. Nuevo constitucionalismo latinoamericano. Garantías de los derechos, pluralismo jurídico y derechos de la naturaleza. Santiago de Chile: Olejnik, 2021

MAY, James R., DALY, Erin. Global Environmental Constitutionalism. Cambridge: Cambridge University Press, 2013

MENSKI, Werner. “Globalisation and the new utopia of multicultural/intercultural and plurilegal states: Some methodological reminders” in BAGNI, Silvia (coord.). Lo Stato interculturale: una nuova eutopia? – The Intercultural State: a New Eutopia? – El Estado intercultural: ¿una nueva eutopía?. Bologna: Dipartimento di Scienze giuridiche, 2017

MESSINA, Sergio. Eco-democrazia. Per una fondazione ecologica del diritto e della politica. Nocera inferiore: Orthotes, 2019

MORIN, Edgar. Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana. Milano: Mimesis, trad. it., 2020 (Le paradigme perdu: la nature humaine. Paris: Éditions du Seuil, 1973/1979)

ÑANCULEF HUIQUINAO, Juan. Tayiñ Mapuche Kimün. Epistemología mapuche. Sabiduría y conocimientos. Santiago: Universidad de Chile, 2016

NICOLINI, Matteo, *L'altra Law of the Land. La famiglia giuridica "mista" dell'Africa australe*. Bologna: BUP, 2016

ODUM, Eugene P., BARRETT, Gary W. *Fundamentals of Ecology*. Belmont: Thomson, 5th ed., 2004

QUIZHPE Fausto-César, STORINI, Claudia. "Hacia otro fundamento de los derechos de la naturaleza" in MARTÍNEZ DALMAU, Rubén, STORINI, Claudia, VICIANO PASTOR, Roberto. *Nuevo constitucionalismo latinoamericano, Nuevo constitucionalismo latinoamericano. Garantías de los derechos, pluralismo jurídico y derechos de la naturaleza*. Santiago de Chile: Olejnik, 2021.

REMOTTI, Francesco. "Natura e cultura" in *Enciclopedia delle scienze sociali*. Roma: Istituto Treccani, 1996

RICCA, Mario. "Natura inventata e natura implicita nel diritto. Incursioni interculturali" in MARRONE, Gianfranco (a cura di). *Semiotica della natura (natura della semiotica)*. Milano: Mimesis, 2012, 309 ss.

SACCO, Rodolfo. "Legal Formants: A Dynamic Approach to Comparative Law (Installment I of II)". *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 39, No. 1, 1991, pp. 1-34.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Toward a New Legal Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York: Routledge, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Construyendo las Epistemologías del Sur. Para un pensamiento alternativo de alternativas*. Buenos Aires: Clacso, vol. I, 2019

SERRES, Michel. *Il contratto naturale*. Milano: Feltrinelli, trad. it., 1991

VELA ALMEIDA, Diana, ALFARO REYES, Eloy. "Componente antropológico," in PRIETO MÉNDEZ, Julio Marcelo. *Derechos de la naturaleza. Fundamento, contenido y exigibilidad jurisdiccional*. Quito: Corte constitucional del Ecuador, 2013, pp. 205-253

VICENTE GIMÉNEZ, Teresa, SALAZAR ORTUÑO, Eduardo. "La iniciativa legislativa popular para el reconocimiento de personalidad jurídica y derechos propios al Mar Menor y su cuenca". *Revista Catalana de Dret Ambiental*, Vol. XIII, Núm. 1, 2022, pp. 1-38.

VIDALI, Paolo. "L'idea di Natura in Occidente" in Ghilardi, Marcello, Pasqualotto, Giangiorgio, Vidali, Paolo. *L'idea di natura tra Oriente e Occidente*. Brescia: Morcelliana Editrice, 2022, pp. 11-89

VIOLA, Pasquale. *Costituzionalismo autoctono. Pluralismo culturale e trapianti giuridici nel subcontinente indiano*. Bologna: B.U.P., 2020

VIOLA, Pasquale. "From the Principles of International Environmental Law to Environmental Constitutionalism: Competitive or Cooperative Influences?" in AMIRANTE, Domenico, BAGNI, Silvia (eds). *Environmental Constitutionalism in the Anthropocene: Values, Principles and Actions*. New York/London: Routledge, 2022

AMIRANTE, Domenico. “Environmental Constitutionalism Through the Lens of Comparative Law: New Perspectives for the Anthropocene” in AMIRANTE Domenico, BAGNI, Silvia (eds). *Environmental Constitutionalism in the Anthropocene: Values, Principles and Actions*. New York/London: Routledge, 2022

ÁVILA SANTAMARÍA, Ramiro. *El neoconstitucionalismo andino*. Quito: UASB, 2016

BAGNI, Silvia, ITO Mumta, MONTINI, Massimiliano. “El debate sobre los derechos de la naturaleza en el contexto jurídico europeo”. *Revista catalana de Dret ambiental*, vol. XIII, núm. 1, 2022, pp. 1-33.

BAGNI, Silvia. “Back to the future: building harmony with nature in the European Union by learning from our ancestors” in Baldin, Serena, De Vido, Sara (eds.). *Environmental Sustainability in the European Union: Socio-Legal Perspectives*. Trieste: Edizioni Università di Trieste, 2020, pp. 77-100

BAGNI, Silvia. “Dal Welfare State al Caring State?” in BAGNI, Silvia (a cura di). *Dallo Stato del benessere allo Stato del buen vivir. Innovazione e tradizione nel costituzionalismo latino-americano*. Bologna: Filodiritto, 2013, pp. 19-59

BAGNI, Silvia. “Il ruolo delle Corti costituzionali tra pluralismo giuridico, plurinazionalità e interculturalità” in *Pluralismo nel diritto costituzionale comparato*. Blog per i 70 anni di Roberto Toniatti, 2021, pp. 1-18, <https://www.robertotoniatti.eu/contributi/il-ruolo-delle-corti-costituzionali-tra-pluralismo-giuridico-plurinazionalita-e-interculturalita>.

BAGNI, Silvia. “La costruzione di un nuovo “eco-sistema giuridico” attraverso i formanti giudiziale e forense”. *DPCE Online*, n. speciale, mar. 2022, pp. 1027-1059, <http://www.dpceonline.it/index.php/dpceonline/article/view/1513>

BAGNI, Silvia. “Le forme di Stato in America Latina” in BAGNI, Silvia, BALDIN Serena (a cura di). *Latinoamérica. Viaggio nel costituzionalismo comparato dalla Patagonia al Río Grande*. Torino: Giappichelli, 2021.

BOYD, David R. *The Environmental Rights Revolution: A Global Study of Constitutions, Human Rights, and the Environment*. Vancouver: UBC Press, 2012

BREDA, Nadia. “Postfazione. Una scienza degli esseri e delle relazioni. Dentro la costruzione di Oltre natura e cultura” in DESCOLA, Philippe. *Oltre natura e cultura*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2021

BRIGATI, Roberto, GAMBERI, Valentina (a cura di), *Metamorfosi: la svolta ontologica in antropologia*, Macerata: Quodlibet, 2019

BUONO, Enrico. *La questione plurinazionale nel diritto pubblico comparato*. Napoli: Editoriale Scientifica, 2022

CAPRA, Fritjof, MATTEI, Ugo. *Ecologia del diritto. Scienza, politica, beni comuni*. San Sepolcro: Aboca, 2017

CAPRA, Fritjof, LUISI, Pier Luigi, *Vita e Natura. Una visione sistemica*. San Sepolcro: Aboca, 2020.

CARDUCCI, Michele et al. *Towards an EU Charter of the Fundamental Rights of Nature*, European Economic and Social Committee. Brussels, 2020,
<https://www.eesc.europa.eu/en/our-work/publications-other-work/studies> ISBN 978-92-830-4971-5

CARIÑO OLVERA, Micheline, MONTEFORTE, Ananda, TERRAZAS, René Moreno. “De la historia ambiental/ecológica a las ciencias humanas ambientales” in URQUIJO, Pedro Sergio, LAZOS, Adi, LEFEBVRE, Karine (coords). *Historia ambiental de América Latina. Enfoques, procedimientos y cotidianidades*. Ciudad de México: UNAM, 2022

CUNNINGHAM, William P., CUNNINGHAM, M. Ann, SAIGO, Barbara W. *Fondamenti di ecologia*. Milano: McGraw-Hill, 2007

DARPO, Jan. *Can Nature Get It Right? A Study on Rights of Nature in the European Context*. Policy Department for Citizens’ Rights and Constitutional Affairs Directorate-General for Internal Policies, 2021,
[https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2021/689328/IPOL_STU\(2021\)689328_EN.pdf](https://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2021/689328/IPOL_STU(2021)689328_EN.pdf)

DESCOLA, Philippe. *L’ecologia degli altri. L’antropologia e la questione della natura*. Roma: Linaria, 2013

DESCOLA, Philippe. *Oltre natura e cultura*. Milano: Raffaello Cortina Editore, trad. it., 2021

DUPUY, Pierre-Marie, VIÑUALES, Jorge E. *International Environmental Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2nd ed., 2018

GARLAND MAHLER, Anne. “Global South” in *Oxford Bibliographies*, 25 octubre 2017,
<https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780190221911/obo-9780190221911-0055.xml>

GUDYNAS, Eduardo. “Religion and cosmovisions within environmental conflicts and the challenge of ontological openings” in BERRY, Evan, ALBRO, Robert (eds.). *Church, Cosmvision and the Environment. Religion and social conflict in contemporary Latin America*. New York: Routledge, 2018, pp. 225-247.

HAUG, Sebastian, BRAVEBOY-WAGNER, Jacqueline, MAIHOLD, Günther. “The ‘Global South’ in the study of world politics: examining a meta category”. *Third World Quarterly*, vol. 42, n. 9, 2021, pp. 1923-1944

HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis, ARIAS, Alexander, ÁVILA, Javier. “El pensamiento indigenista ecuatoriano sobre el Sumak Kawsay” in HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis,

GUILLÉN GARCÍA, Alejandro, DELEG GUAZHA, Nancy Rosario (eds). Sumak Kawsay Yuyay. Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano. Huelva y Cuenca: Universidad de Huelva, 2014, pp. 25-74

HOLBRAAD, Martin, PEDERSEN, Morten Axel. The ontological turn: an anthropological exposition. Cambridge: Cambridge University Press, 2017

IMHOTEP, Asar. “Aspects of African Civilization (Person, Culture, Religion)”, pp. 1-48, 2020, trad. Amadou Hampâté Bâ. Aspects de la civilisation africaine: personne, culture, religion. Présence africaine, 1972, https://www.academia.edu/43495135/Aspects_of_African_Civilization

KOHN, Eduardo. “Anthropology of Ontologies”. Annual Review of Anthropology, vol. 44, 2015, pp. 311-327

KOTHARI, Ashish et al. (eds). Pluriverso. Un Diccionario del Post-desarrollo. Barcelona: Icaria, 2019

KOTZÉ, Luis J. “Earth System Law for the Anthropocene”. Sustainability, n. 11, 2019, p. 6796.

KOTZÉ, Luis J. Global Environmental Constitutionalism in the Anthropocene. Portland, Oregon: Hart Publishing, 2016

LATOUR, Bruno. Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique. Paris: La Découverte, 2006

LONCÓN ANTILEO, Elisa. “El Buen vivir: un paradigma para la vida, el equilibrio entre los pueblos y la Madre Tierra”. El Mostrador, 2022, <https://www.elmostrador.cl/destacado/2022/03/08/el-buen-vivir-un-paradigma-para-la-vida-el-equilibrio-entre-los-pueblos-y-la-madre-tierra/>.

MANCUSO, Alessandro. “Antropología, “svolta ontologica”, politica. Descola, Latour, Viveiros de Castro”. Archivio antropologico mediterraneo, n. 18(2), 2016, p. 97 ss.

MARGULIS, Lynn, SAGAN, Dorion. Microcosmo. Milano: Mondadori, trad. it., 1989

MARILEO LEFÍO, Armando. “The Mapuche universe. Equilibrium and harmony” <http://www.mapuche.info/mapuint/mapuniv030530.html>

MARQUARDT, Bern “La sexta ola o era del Estado constitucional democrático, social y ambiental –ECDSA– en Iberoamérica: reconstitucionalización y pluralismo tridimensional”. Derechos en Acción, n. 14, 2020, pp. 79-196

VIDALI, Paolo. “L’idea di Natura in Occidente” in Ghilardi, Marcello, Pasqualotto, Giangiorgio, Vidali, Paolo. L’idea di natura tra Oriente e Occidente. Brescia: Morcelliana Editrice, 2022, pp. 11-89

VIOLA, Pasquale, *Costituzionalismo autoctono. Pluralismo culturale e trapianti giuridici nel subcontinente indiano*. Bologna: B.U.P., 2020

VIOLA, Pasquale. "From the Principles of International Environmental Law to Environmental Constitutionalism: Competitive or Cooperative Influences?" in AMIRANTE, Domenico, BAGNI, Silvia (eds). *Environmental Constitutionalism in the Anthropocene: Values, Principles and Actions*. New York/London: Routledge, 2022

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, "Transformação" na antropologia, *Transformação da "antropologia"*. *Mana*, n. 18(1), 2012, p. 151-171.

Direitos da Natureza nos constitucionalismos do Sul Global: algumas reflexões a partir da teoria dos formantes jurídicos

Resumo: Diversos sistemas legais do Sul Global têm concedido personalidade jurídica a elementos da natureza seja por meio constitucional, infraconstitucional ou mesmo jurisprudencial. Neste artigo, esse fenômeno é analisado à luz da teoria dos formantes jurídicos de Rodolfo Sacco. A autora questiona se é possível considerar a Natureza como um formante, mas isso implica superar a dificuldade em definir os conceitos de natureza e cultura. Com base nos instrumentos conceituais da antropologia da natureza, o artigo, por um lado, questiona o uso da expressão “formante cultural” em relação aos direitos da natureza. Por outro lado, argumenta que uma análise monista da relação entre seres humanos e natureza deve impulsionar o pensamento jurídico ocidental para uma mudança de paradigma

Palavras-chave: formante legal; direitos da Natureza: ecologia; constitucionalismo

Derechos de la Naturaleza en los constitucionalismos del *Global South*: reflexiones desde la teoría de los formantes jurídicos

Resumen: Muchos ordenamientos jurídicos del Sur del mundo han otorgado personalidad jurídica a elementos naturales, por vía constitucional, legal o jurisprudencial. En este artículo, el fenómeno se analiza a la luz de la teoría de los formantes de Rodolfo Sacco: la autora se pregunta si es posible considerar la Naturaleza como formante, pero esto implica superar la dificultad en definir los conceptos de naturaleza y cultura. Basándose en los instrumentos conceptuales de la antropología de la naturaleza, el artículo, por un lado, cuestiona la utilización de la expresión “formante cultural” en relación con los derechos de la naturaleza; por otra parte, sostiene que una lectura monista de la relación entre el ser humano y la naturaleza debería impulsar el pensamiento jurídico occidental hacia un cambio de paradigma.

Palabra-llaves: formante; derechos de la Naturaleza; ecología; constitucionalismo.

Rights of Nature in the constitutionalisms of the Global South: some reflections from the theory of legal formants

Abstract: Many legal systems in the South of the world have granted legal personality to natural elements, by constitutional, statutory or jurisprudential means. In this article, the phenomenon is analyzed in the light of the theory of legal formants by Rodolfo Sacco. The author wonders if it is possible to consider Nature as a formant, but this implies overcoming the difficulty in defining the concepts of nature and culture. On the basis of the conceptual instruments of the anthropology of nature, the article, on the one hand, questions the use of the expression “cultural formant” in relation to the rights of nature; on the other hand, argues that a monist reading of the relationship between human beings and nature should push Western legal thinking towards a paradigm shift.

Key-words: legal formant; rights of Nature: ecology; constitutionalism.