

La naturaleza como persona: de la *Pachamama* a la *Gaia*

Eugenio Raúl Zaffaroni

Sumario

I. El humano y su entorno como problema filosófico, ético y jurídico. II. El animal como persona. III. Entra al juego la cuestión ecológica. IV. La *hipótesis Gaia*. V. El paso de *Gaia* a la ética. VI. El paso al derecho en el constitucionalismo andino: la *Pachamama* y el *sumak kawsay*. VII. ¿La *Pachamama* no es un arquetipo? VIII. Consecuencias prácticas: casos y dudas, perspectivas. IX. *Gaia* y la *Pachamama*: dos caminos que se encuentran. X. Bibliografía.

I. El humano y su entorno como problema filosófico, ético y jurídico

En los estrechos límites de esta presentación es imposible abarcar en detalle la complejidad de la dinámica ideológica (filosófica, ética y jurídica) de la relación del humano con su medio y en especial con las formas de vida no humanas. Semejante tarea importaría nada menos que recorrer toda la antropología filosófica, pues el humano siempre tuvo una actitud ambivalente frente al animal, dado que en buena medida se quiso conocer diferenciándose de éste e identificándose con Dios.

Es interesante observar que pese al presupuesto de que los animales son inferiores, les atribuyó virtudes y defectos humanos. La torpeza del asno, la

fidelidad del perro, la nobleza del caballo, la satanidad del gato, la abyección del cerdo, etc., son valoraciones humanas conforme a las que jerarquizó a los animales¹ (coronando heráldicamente al oso primero y al león más tarde²), lo que permanece vigente para injuriar o exaltar a otro ser humano.

Esta jerarquización fue dotada de carácter científico cuando, valiéndose de las semejanzas con algunos animales, los *fisiognomistas* clasificaron jerárquicamente a los humanos, tradición que después de pasar por la frenología de Gall³ entró en el campo *parajurídico* para dar estatus científico a la criminología con Lombroso y los positivistas, consagrando valores estéticos como fundamento de jerarquizaciones racistas, asociando lo feo y lo malo o primitivo⁴.

Desde la tradición griega hasta el presente se cruzan dos posiciones: o bien los humanos somos unos convidados más a participar de la naturaleza o ésta se creó para nuestro *habitat* y, por ende, disponemos del derecho sobre ella (*administradores, propietarios*, con diferente intensidad de derechos). Aristóteles y los estoicos estuvieron del lado de la naturaleza engalanada en espera del humano, y los epicúreos —Lucrecio, denostado por Calvino— del otro⁵.

La disputa salta de la antropología filosófica a la ética y de ésta al derecho, con consecuencias diferentes en cada época. En la edad media y hasta el Renacimiento fueron frecuentes los juicios a animales, especialmente a cerdos que habían matado o comido a niños, que unos justificaban pretendiendo que los animales —por lo menos los superiores— tenían un poco de alma y otros negándolo, pero insistiendo en ellos en razón de la necesidad de castigo

1 Véase Armelle Le Bras-Chopard, *El Zoo de los filósofos*, Madrid, 2003.

2 Pastoreau, Michel, *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, Buenos Aires, 2006, pp. 51 y ss. El desplazamiento del oso lo atribuye a las costumbres sexuales de éste, consideradas inconvenientes por la Iglesia.

3 Véase Bourdon, M. Isidoro, *La physiognomonie et la phrénologie, ou connaissance de l'homme d'après les traits de visage et les reliefs du crane: examen critique des systèmes d'Aristote, de Porta, de la Chambre, de Camper, de Lavater, de Gall et de Spurzheim*, París, 1842.

4 Es conocida la obra de Ferri, Enrico, *I delinquenti nell'arte ed altre saggi di scienza ed arte*, Torino, 1926; no menos interesante Edouard Lefort, *Le type criminel d'après les savants et les artistes*, Lyon-París, s.f.

5 Véase Passmore, John, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Madrid, 1978, p. 29; también Rivacoba y Rivacoba, Manuel de, *Krausismo y Derecho*, Santa Fe, p. 74, recuerda que los pitagóricos y Empédocles se inclinaban a reconocer a los animales como sujetos de derechos y remonta la cuestión a Anaximandro.

ejemplar. Sea como fuere se ejecutaron animales y hasta se cometió la tortura y se obtuvo la confesión de una cerda⁶.

La separación tajante entre cuerpo y alma y el desprecio al cuerpo prepararon el capitalismo⁷ y al mismo tiempo relegaron al animal a la condición de puro cuerpo y al humano atento al cuerpo a la condición cercana al animal. El humano no debía preocuparse por el sufrimiento en la tierra, porque su destino estaba en su alma que iría al Paraíso⁸.

Cuando se produjo en el siglo XIX la inversión materialista del planteo medieval —todo es cuerpo— se extrajeron consecuencias contradictorias: por un lado, el pragmatismo de Bentham con su búsqueda de la mayor felicidad, reconocía que los animales son seres sensibles y convocaba a su respeto y al reconocimiento de sus derechos; por el otro, Spencer descubrió la *justicia subhumana*⁹, y conforme a la ley de la selección natural concluyó que era menester hacer lo mismo entre los humanos, aunque mejor, en razón del mayor grado evolutivo¹⁰. De esto último se derivaron las consecuencias positivistas y los símiles con el hormiguero, el panal, supresión de los inferiores, los zániganos, los diferentes.

En cuanto a consecuencias humanas, Bentham dedujo la necesidad de ajustar los castigos a la sensibilidad. Como Spencer sostenía que la evolución era un proceso sin solución de continuidad, éste continuaba dentro de la propia especie humana y, por tanto, el positivismo dedujo consecuencias ambivalentes: los inferiores de otras *razas* debían ser tutelados por los superiores

6 Véase Pastoreau, Michel, *op. cit.*, pp. 27 y ss.

7 Véase Rozitchner, León, *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo (En torno a las "Confesiones" de san Agustín)*, Buenos Aires, 1997.

8 La vertiente *judicialista* (juicio final, condena eterna) de la romanización cristiana se opone al reencarnacionismo espiritualista de la India, que conduce a consecuencias diametralmente opuestas de respeto absoluto a todas las formas vivientes. En sus manifestaciones heterodoxas más radicales, la escuela jainista, véase Chakravarty A., en Radakrishnan, Servepalli, *Storia della Filosofia Orientale*, Feltrinelli, 1978, T. I, pp. 163 y ss; Mahadevan, T. M. P., *Invitación a la Filosofía de la India*, México, 1991, pp. 55 y ss.; Pániker, Agustín, *El Jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*, Barcelona, 2001; Varni, Jinendra y Sagarmal Jain (eds.), *Saman Suttam, Il canone del jainismo*, Mondadori, 2001. En la filosofía occidental quien tomó el camino de los Vedas, los Upanishads y el Budismo para oponerse frontalmente a la corriente iniciada por Descartes fue Arthur Schopenhauer, *Voluntad en la Naturaleza*, trad. de Miguel de Unamuno, Buenos Aires, 1969.

9 Inevitable en el evolucionismo; sobre la variante romántica, Rivacoba y Rivacoba, Manuel de, *op. cit.*

10 Spencer, Herbert, *La justicia*, trad. de Adolfo Posada, Madrid, La España Moderna, s.f.

(neocolonialismo) y los de la propia *raza* debían ser eliminados de algún modo, para que sobrevivan sólo los más fuertes y sanos.

Respecto de las consecuencias para los animales, Bentham soñaba con llegar a considerarlos sujetos de derechos, en tanto que del spencerianismo se sigue que no pueden ser titulares de derechos los animales y tampoco los humanos inferiores; sólo serían verdaderos sujetos de derechos los humanos superiores (legitimación del neocolonialismo), destinados a tutelar piadosamente a los inferiores o colonizados y a eliminar a los inferiores molestos.

La concepción teocrática según la cual el Creador puso a un ser superior por ser el único dotado de una verdadera alma en un *habitat* previamente creado a su servicio como amo y señor, corresponde al *antiguo régimen*, mientras que es propia del *industrialismo colonialista* la del grosero biologismo organicista spenceriano, según la cual se llegó a su ser superior por mayor complejidad que tampoco es homogéneo dentro de su propia especie (o *género* subdividido en *razas*) y cuyos mejores ejemplares están destinados por la naturaleza a dominar al resto de los seres inferiores (congéneres inferiores y animales).

Es sabido que la clase de los industriales y comerciantes adoptó el reduccionismo biólogo cuando logró la hegemonía social, pero durante la etapa de abierta lucha contra el antiguo régimen en procura del desplazamiento de la nobleza y del clero, se valió del contractualismo. Fuera del contrato quedaban, por supuesto, los animales, que era inconcebible que celebrasen un acuerdo que concediese poder al soberano, lo que se facilitó por medio de las ideas de René Descartes, quien los consideraba puras máquinas sin alma. La expresión más alta de la tesis contractualista es Kant, con la limitación de la ética y del derecho a las relaciones entre humanos¹¹, aunque al igual que Hobbes, quedaban también fuera del contrato algunos humanos *enemigos*¹², rendija con la que dejaba despejado el camino para el colonialismo y la eliminación de disidentes, que recorrería luego la burguesía europea triunfante por los caminos biólogos del racismo, hasta acabar en los genocidios de los siglos XIX y XX.

11 Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*, en Werkausgabe, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, XI, Frankfurt, 1977.

12 Kant, Immanuel, *La paz perpetua. Ensayo filosófico*, Madrid-Barcelona, 1919; Hobbes, Thomas, *Leviathan*, London, 1985, p. 28.

En el derecho penal la cuestión de la personalidad animal se planteó especialmente en torno a la tipificación del delito de maltrato de animales. Si bien el origen histórico de la tipificación de este delito se remonta al *common law*, su introducción en las legislaciones continentales europeas promovió en el siglo XIX la discusión acerca del bien jurídico, campo en el que se planteó si el titular de éste no era el propio animal¹³. La discusión —por demás interesante— sigue abierta hasta el presente¹⁴.

En la más apretada —y quizá inexacta— síntesis, podemos decir que para entenderlo como un delito contra los humanos se ensayaron tres respuestas diferentes: (a) el bien jurídico es la moral pública o las buenas costumbres (no lesionar el sentimiento de piedad ajeno), (b) es un interés moral de la comunidad (es un indicio de tendencia a la crueldad con los humanos), y (c) se trata de una lesión al medio ambiente¹⁵.

La primera tiene el inconveniente de dejar atípicos los actos de crueldad realizados en privado. La segunda lo convierte en un *tipo de sospecha*, porque en realidad no lesiona ningún bien jurídico, sino que crea la sospecha de que puede lesionarlo. La tercera tiene el inconveniente de que no resulta fácil considerar a la fauna urbana —especialmente de compañía— como parte del medio ambiente. Podría tener una variable, que sería la imagen del humano como *administrador* del medio ambiente, lesionada por conductas crueles para las que no estaría habilitado. Tiene el inconveniente de colocar como bien jurídico la *imagen del humano*, lo que puede llevar a otros terrenos resbaladizos y peligrosos: la lesionaría también el vicioso, el vagabundo, el perezoso, el *asocial*, etc., y de este modo se introduciría una punición de la moral individual, lo que importaría una catástrofe jurídica regresiva al *preluminismo* (vuelta a la confusión entre pecado y delito).

13 Quizá la obra que mejor compila y sintetiza la discusión en el siglo XIX sea la de von Hippel, Robert, *Die Tierquälerei in die Strafgesetzgebung des In- und Auslandes, historisch, dogmatisch und kritisch dargestellt, nebst Vorschlägen zur Abänderung des Reichsrechts*, Berlín, 1891.

14 No podemos ocuparnos de ésta en detalle. La mejor exposición en nuestra lengua en los últimos tiempos, con la indicación bibliográfica completa, en Guzmán Dalbora, José Luis, *El delito de maltrato de animales*, en “Estudios y defensas penales”, LexisNexis, Santiago de Chile, 2007, pp. 199 y ss.

15 La exposición y crítica, con la bibliografía correspondiente en Guzmán Dalbora, José Luis, *op. cit.*

II. El animal como persona

A nuestro juicio, el bien jurídico en el delito de maltrato de animales no es otro que la salud y el bienestar del propio animal, para lo cual es menester reconocerle el carácter de sujeto de derechos. El argumento de que esto no es admisible porque no puede exigirlos (ejercer las acciones, hacerse oír judicialmente) no se sostiene, porque son muchos los humanos que carecen de capacidad de lenguaje (oligofrénicos profundos, fetos) o que nunca la tendrán (descerebrados, dementes en los últimos estadios) y, sin embargo, a nadie se le ocurre negarles este carácter, so pena de caer en la tesis de las vidas sin valor vital¹⁶. La ley positiva argentina se lo reconoce al asignarle el carácter de *víctima*, lo cual, considerando la fecha de esta ley —en la que no era aún materia de discusión tan viva como en el presente— constituye una intuición sumamente interesante¹⁷.

La condición del animal como *sujeto de derechos* es materia de una bibliografía nutridísima y creciente¹⁸, fundada en investigaciones de psicología animal y comparada por un lado¹⁹ y en replanteos éticos por otro²⁰, de los

- 16 Este concepto en Binding, Karl y Hoche, Alfred, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, Leipzig, 1920.
- 17 El artículo 1 de la ley 14.346 del 5 de noviembre de 1954 dice: “Será reprimido, con prisión de quince días a un año, el que infligiere malos tratos o *hiciera víctima* de actos de crueldad a los animales”.
- 18 Brooman, Simon y Debbie Legge, *Law relating to animals*, London, 1997; Castignone, Silvana, *I Diritti degli animali*, Il mulino, 1988; Regan, Tom, *I diritti animali*, Garzanti, 1990; Cavalieri, Paola, *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Torino, 1999; Fajardo, Ricardo e Alexandra Cárdenas, *El derecho de los animales*, Bogotá, 2007; Galleen, Ludovico, Francesco Viola e Francesco Conigliaro, *Animali e persone: ripensare i diritti*, Milano, 2003; Cardozo Dias, Edna, *A tutela jurídica dos animais*, Belo Horizonte, 2000; Bernardo, Christianne, *Medio ambiente e vitimização*, en Kosovski/Piedade/Roitman, *Estudos de vitimologia*, Soc. Brasileira de Vitimologia, Rio de Janeiro, 2008, pp. 19 y ss.; Mannuci Anna e Mariachiara Tallacchini, *Per un codice degli animali*, Giuffrè, 2001.
- 19 Por ejemplo: Mainardi, Danilo, *Nella mente degli animali*, Milano, 2006; Alleva, Enrico, *La mente animale, Un etologo e i suoi animali*, Torino, 2007; Bekoff, Mark, *Nosotros los animales*, Madrid, 2003; Sapolsky, Robert M., *Memórias de um primate, A vida pouco convencional de um neurocientista entre os babuínos*, Sao Paulo, 2004.
- 20 Battaglia, Luisella, *Etica e animali*, Napoli, 1998; Manes, Christopher, *Other Creations, Rediscovering the Spirituality of Animals*, New York, 1997; Tamames, Kepa, *Tú también eres un animal*, Madrid, 2007; Celli, Giorgio, *I sette peccati capitali degli animali*, Milano, 2006; Scruton, Roger, *Gli*

que no podemos ocuparnos aquí. Basta informar que en la biblioteca del *Land* de Baden (*Badischen Landesbibliothek*) en Karlsruhe la *Fundación para “el animal en el derecho”* (*Stiftung für das “Tier im Recht”*) reúne más de cinco mil títulos bajo la dirección del Prof. Gotthard Teutsch en la sección *Ethik im Tier- Natur- und Umweltschutz*, en tanto que el *Internacional Institute for Animal Law* ha creado en la *John Marshall Law School* la *National Research Library for Animal Advocacy*.

La presión de la fortísima corriente *animalista* llegó decididamente al derecho por la vía de su rama civil y cunde hoy la tendencia europea a liberar a los animales de la condición de cosas y concederles un lugar intermedio entre el humano y las cosas, como entes capaces de sentir y de sufrir. Son ejemplares a este respecto las nuevas disposiciones de los códigos civiles, como el artículo 641a del suizo en la versión vigente desde el 1º de abril de 2003 o el parágrafo 90ª del código civil alemán. Este último dice expresamente: *Los animales no son cosas. Serán tutelados mediante leyes especiales. Se les aplican los preceptos correspondientes a las cosas sólo en la medida en que no se disponga lo contrario.*

Es incuestionable el paralelo entre la abolición jurídica de la esclavitud y este avance *animalista*: basta recordar que la sentencia de la Suprema Corte de los Estados Unidos que desató la guerra de secesión privilegiaba la propiedad sobre la libertad de los esclavos²¹ hace apenas un siglo y medio. El reconocimiento de la personalidad jurídica de entes considerados *cosas* avanzó en el derecho a través de los siglos y lo *no pensable* se fue volviendo *pensable*²².

Pese a la letra de la ley en muchos países y a las iniciativas internacionales, particularmente en el campo europeo, es innegable que para el pensamiento jurídico europeo continental —e incluso para los filósofos— esto se vuelve notoriamente problemático²³. Son muchos los juristas que prefieren seguir concibiendo los derechos de los animales al estilo kantiano, o sea,

animali hanno diritti?, Milano, 2008. El tema mereció la atención nada menos que de Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, 2008.

21 Véase U.S. Supreme Court, *Dred Scott v. Sandford*, 60 U.S. 393 (1856).

22 Véase Stone, Christopher D., *Should Trees Have Standing?* Los Altos, California, 1974, pp. 3 y ss., con amplia indicación sobre el proceso de ampliación de personalidad en la historia del *common Law* y en la jurisprudencia norteamericana.

23 Véase por ejemplo, las dudas de Ferrater Mora, José y Priscilla Cohn, *Los derechos de los animales, en Ética aplicada, del aborto a la violencia*, Madrid, 1981.

como una relación indirecta siempre con el humano, partiendo de que la ética está limitada a la especie y la crueldad con los animales afecta a esta ética exclusivamente humana²⁴, por contraposición con el *animalismo* que considera a los humanos y a los animales comprendidos en un mismo universo ético²⁵.

Es sorprendente que —casi por vez primera— la doctrina y la ley civil hayan avanzado más atrevidamente que la penal, siempre ávida de incorporar novedades, pero en este sentido reticente²⁶.

En el fondo —y aunque nadie lo dice— creemos que el problema que se le plantea al penalista no es menor: ¿Si el animal es sujeto de derechos, podrá también incurrir en infracciones? ¿Acaso debemos volver a los procesos a animales?

En principio, son muchos los sujetos humanos de derecho que no tienen capacidad para cometer infracciones, como los fetos o los oligofrénicos profundos. Frente a ellos se reacciona con el derecho administrativo, o sea, si protagonizan un proceso lesivo, se detiene éste con medidas de coacción directa que, por cierto, deben respetar su dignidad de sujetos de derecho. No sería nada diferente lo que debe plantearse frente al animal. Entre internar a una persona incapaz de voluntad humana (un oligofrénico profundo que emite gruñidos a gritos en la vía pública y que si no se actúa será víctima de cualquier accidente) y encerrar a un puma que deambula por las calles en un zoológico, desde el punto de vista jurídico no hay mucha diferencia. La diferencia radicaría en que si no se le reconoce al puma su condición de sujeto de derechos podría considerarse que por razones de comodidad sería más fácil darle muerte que atraparlo; por el contrario, reconociéndole ese carácter, no debería sostenerse que operan puras razones de piedad, sino que deberán considerarse razones de *respeto* a los sujetos, y sólo se admitiría la muerte del puma ante un peligro cierto e inevitable de otro modo para la vida o la integridad física de las personas.

24 Véanse las referencias a Legaz y Lacambra y otros juristas españoles en Higuera Guimerá, Juan Felipe, *La protección penal de los animales en España*, Madrid, 1994, pp. 28 y ss. En el mismo texto pueden verse las iniciativas regionales europeas.

25 Véase Singer, Peter, *Ethics and Animal Liberation*, Oxford, 1985; Tom Regan, *op. cit.*

26 *Cfr.*, por ejemplo, Guzmán Dalbora, José Luis, *op. cit.*, siguiendo la tradición kantiana de Manuel de Rivacoba y Rivacoba que, por su parte seguía la de Jiménez de Asúa, quien consideraba nuestra ley vigente como producto de un grave error de redacción.

III. Entra al juego la cuestión ecológica

El reconocimiento de los derechos de no humanos no sólo avanzó por impulso de los *animalistas*, sino que a partir de Estocolmo —y aún antes— la cuestión ecológica entró en la disputa de la mano de los *ambientalistas*, a veces cruzados y otras unidos a los *animalistas*.

La atención a los daños ambientales producidos en el último siglo y sus consecuencias han sido reclamadas en todos los tonos²⁷, dando lugar a reacciones dispares concretadas en propuestas y movimientos también diferentes²⁸ —muchas veces conocidos como movimientos o ideologías *verdes*— y a la postulación de un general y difuso reclamo de vida respetuosa de la naturaleza²⁹.

En el campo del derecho —lo que podríamos llamar el *ambientalismo jurídico*— no avanzó hasta el presente en el reconocimiento de sujetos de derecho diferentes del ser humano. El ambientalismo pasó al campo jurídico dando lugar al desarrollo de una nueva rama del derecho —el *derecho ambiental*— y, como no podía ser de otra manera, inmediatamente pasó al derecho penal, como la *tutela penal del medio ambiente* o *derecho penal del medio ambiente*, al tiempo que se producía una considerable profusión de convenciones, declaraciones y proyectos en el plano internacional, dando lugar al derecho ambiental internacional, que permanece vinculado o cercano al derecho internacional de los Derechos Humanos³⁰.

27 Es imposible abarcar la interminable literatura al respecto, responsable e irresponsable, ideológica y científica. A mero título de ejemplo, entre los primeros: Brown, Lester R., *El estado del mundo*, México, 1988; Spedding, D. J., *Contaminación atmosférica*, Barcelona, 1981; Garaudy, Roger, *Ainda é tempo de viver*, Rio de Janeiro, 1980; Laszlo, Ervin, *La última oportunidad*, Madrid, 1985; Roszak, Theodore, *Personal/Planeta*, Madrid, 1978; Allen, Robert, *Salvar el mundo. Una estrategia per la conservazione della Natura*, Milano, 1981; más cercanamente, McKibben, Hill, *El fin de la naturaleza*, Barcelona, 1990; interesante es la implicación en los últimos años del ex candidato a presidente demócrata de los Estados Unidos y su muy difundido libro y filme.

28 Véase Paccino, Dario, *L'imbroglione ecologico*, Einaudi, 1972; Giovannini, Favio, *Le radici del verde. Saggi critici sul pensiero ecologista*, Bari, 1991.

29 Por ejemplo: Dalle Nogare, Pedro, *Humanismos e Anti-humanismos, Introdução à antropologia filosófica*, Petrópolis, 1983, p. 234.

30 La evolución internacional desde los primeros documentos en Antônio Augusto Cançado Trindade, *Direitos Humanos e meio-ambiente. Paralelo dos sistemas de proteção internacional*, Porto Alegre, 1993.

El *ambientalismo jurídico* en general reconoce al medio ambiente la condición de bien y como tal lo asocia a lo humano por la vía de los bienes colectivos³¹ o bien de los derechos humanos³², no faltando autores que directamente dan por presupuesto que se vincula a la protección de la vida humana³³, lo que también parece ser compartido por la mayoría de los penalistas³⁴. La propia tutela del medio ambiente, consagrada en las constituciones más recientes, lo considera claramente como un derecho humano³⁵.

No obstante, para algunos penalistas esta referencia humana presenta algunos problemas, como por ejemplo, que la afectación al humano no es presente, sino respecto de personas que aún no existen, como son las generaciones futuras, lo que los lleva a pensar en bienes jurídicos diferentes de los conocidos hasta la creación de estos tipos penales, aunque nunca desvinculados de lo humano³⁶. Aunque el mismo vocablo *ecología* tiene su origen en la visión panteísta de Haeckel³⁷, su paso al derecho, hasta el presente, reitera que se trata de tutelar el derecho de los seres humanos a un medio ambiente saludable.

No obstante, el *ambientalismo no jurídico*, es decir, el que llevan adelante principalmente los científicos, tiende a moverse en otra dirección.

Las administraciones republicanas de los Estados Unidos han provocado una considerable lesión al progreso de los Derechos Humanos en el mundo al negarse a ratificar instrumentos internacionales importantes, como el Tratado de Roma de derecho penal internacional o la propia Convención Americana de Derechos Humanos (Pacto de San José de Costa Rica). En algún sentido, sus empresas bélicas se pueden vincular a la cuestión ecológica³⁸, pero

31 Véase Lorenzetti, Ricardo Luis, *Teoría del derecho ambiental*, Buenos Aires, 2008, p. 7.

32 Véase Pierini, Alicia, Valentín Lorences y Luis Comparatore, *Derecho ambiental*, Buenos Aires, 2007, p. 35.

33 Así parece en Sánchez Gómez, Narciso, *Derecho ambiental*, México, 2004.

34 Véase Dotti, René Ariel, *A proteção penal do meio ambiente*, Instituto dos Advogados de Paraná, Curitiba, 1978.

35 Por ejemplo, acerca del art. 225 de la Constitución brasileña, Cardozo Dias, Edna, *Manual de Crimes Ambientais*, Belo Horizonte, 1999, p. 47.

36 Véase Triffterer, Otto, *Umweltstrafrecht, Einführung und Stellungnahme zum Gesetz zur Bekämpfung der Umweltkriminalität*, Baden-Baden, 1980, p. 33.

37 Véase Haeckel, Ernst, *Die Welträtsel, Gemeinverständliche Studien über ministische Philosophie*, Leipzig, 1909; del mismo autor, *El origen de la vida*, Barcelona, 1908.

38 Se ha considerado a las guerras modernas como delitos ecológicos: Skrotzky, Nicolas, *Guerres:*

lo más negativo ha sido su lamentable lastre para el derecho ambiental internacional, donde irresponsablemente se han negado a vincularse a cualquier medida global de control del deterioro de la vida planetaria, especialmente en cuanto a contaminación atmosférica productora de recalentamiento global. Una serie de afirmaciones irresponsables minimizan los riesgos y daños, como racionalización de esta actitud. Los países emergentes se amparan en esa negativa y esto causa una dificultad insalvable para cualquier acción global de protección de la vida planetaria, bastante análoga a la que causó la Unión Soviética en su momento respecto del avance de la legislación internacional de Derechos Humanos. Ante este panorama bastante desolador han arremetido las advertencias de los científicos³⁹.

Reconocer la existencia de sujetos de derecho no humanos en el derecho ambiental no es sencillo, pues con ello se pone en seria crisis el concepto tradicional de derecho. La objeción de Ferrater Mora no es gratuita: si reconocemos que tienen derechos los animales, no vemos por qué no reconocérselos a las montañas, a los ríos, etc., y de este modo no sabremos más de qué estamos hablando⁴⁰. No obstante, los ambientalistas científicos promueven una respuesta que saltó al derecho por una vía inesperada.

IV. La hipótesis Gaia

El científico inglés James Lovelock dedicó muchos años de su vida⁴¹ a la elaboración y perfeccionamiento de la llamada *hipótesis Gaia*, nombre de la diosa griega de la Tierra. Según esta hipótesis el planeta es un ente viviente, no en el sentido de un organismo o un animal, sino en el de un sistema que se autorregula, tesis vinculada a la teoría de los sistemas⁴², a la cibernética y a las teorías de los biólogos Maturana y Varela.

crimes écologiques, París, 1991.

39 Así, por ejemplo, Myers, Norman (coordinador), *Gaia. El Atlas de la gestión del planeta*, Madrid, 1994; Kolbert, Elizabeth, *La catástrofe que viene*, Planeta, 2006; Rees, Martin, *Il secolo finale*, Milano, 2004.

40 Véase Ferrater Mora, José y Priscilla Cohn, *op. cit.*

41 Su autobiografía: Lovelock, James, *Homenaje a Gaia. La vida de un científico independiente*, Pamplona, 2006.

42 von Bertalanffy, Ludwig, *Teoría de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*, México, 1993.

Se trata en principio de una revolución en el concepto de evolución. A doscientos años del nacimiento de Darwin, se sostiene que su teoría no fue bien comprendida, sino más bien deformada por Spencer, con su invento de la supervivencia del más apto. Para Darwin el más apto habría sido el más fecundo y no el más fuerte en el sentido físico. En este sentido no cabe en la evolución privilegiar la competencia, sino la cooperación. La vida no aparece sobre el planeta sino en forma microscópica, como resultado también de síntesis y complejizaciones moleculares. Microorganismos que agraden a otros en cierto momento o se instalan en su interior, se *simbiotizan*, cooperan para sobrevivir y derivan en otro más complejo. Seríamos el producto de millones de años de complejización simbiótica, de enormes procesos de microcooperación, de millones y millones de pequeñísimas quimeras, lo que poco o nada tiene que ver con la brutal lucha sangrienta en la que sobrevive el más cruel y despiadado, de lo que Spencer deducía que no había que practicar ni siquiera la piedad hacia los semejantes⁴³.

Se observa que, por el contrario, los depredadores más crueles terminan matando a las células mayores en que se alojan y causan su propia muerte. Los más moderados obtienen los nutrientes de éstas, pero no causan su muerte y de esta manera sobreviven hasta que se producen cambios recíprocos y adaptaciones entre ambos⁴⁴. Los biólogos explican las células con núcleos —que nos forman a todos los habitantes mayores de la tierra— como resultado de fusiones de invasores con bacterias primitivas. Llevando el planteamiento hasta sus últimas consecuencias, cabe pensar que si nuestro cerebro está formado por bacterias simbiotizadas a lo largo de millones de años, somos superiores a las bacterias, pero también somos una pequeña parte de una biosfera bacteriana que bien puede marchar hacia un cerebro también simbiótico⁴⁵.

El reconocimiento de la simbiosis como fuerza evolutiva importante —se ha escrito— tiene implicancias filosóficas profundas. Todos los organismos macroscópicos, incluidos nosotros mismos, son prueba viviente de que las prác-

43 Véase Lynn Margulis y Dorion Sagan, *Microcosmos, Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*, Barcelona, 2008, p. 140.

44 *Ídem*, p. 147.

45 *Ídem*, p. 170.

ticas destructivas a la larga fallan. Al final, los agresores se destruyen a sí mismos, dejando el puesto a otros individuos que saben cómo cooperar y progresar. Por ende, la vida no es sólo una lucha competitiva, sino también un triunfo de la cooperación y de la creatividad. De hecho, desde la creación de las primeras células nucleares, la evolución procedió mediante acuerdos de cooperación y de coevolución siempre más intrincados⁴⁶.

Las observaciones de Lovelock se basan en las constantes regulaciones que impiden el menor desequilibrio que causaría la destrucción de la biosfera, pero al que la propia biosfera contribuye de manera imprescindible. No se trata de una regulación física o química a la que es ajena la vida, sino que ésta forma parte de la propia regulación del planeta. La Tierra regula, mantiene y recrea las condiciones de la vida valiéndose también de los entes vivos: es obvio que no podríamos sobrevivir sin entes vivos que producen oxígeno y ellos tampoco sin nosotros que producimos sus nutrientes. En términos de Varela y Maturana, se trata de un sistema *autopoietico*⁴⁷.

Más recientemente Lovelock se encarga de divulgar su teoría⁴⁸ y en un libro breve expone además la situación actual del planeta, señalando que nuestra intervención depredatoria, especialmente en la atmósfera, altera los equilibrios autorreguladores de Gaia, molestándola seriamente.

Desde esta perspectiva *no somos algo externo ni huéspedes de Gaia, sino parte de ella*. Lovelock rechaza airadamente el metáfora de la *nave espacial tierra*, según la cual ésta sería algo muerto, una máquina, que tampoco es verdadera en el sentido de que no seríamos los tripulantes, sino como máximo unos pasajeros o polizontes desconcertados. Somos parte de esa vida planetaria, parte del planeta y, como todas las otras partes, nos incumbe contribuir a la autorregulación y no perturbar sus finos equilibrios y reequilibrios.

Teniendo en cuenta que aparecimos como parte de este planeta en tiempos muy recientes, las consecuencias que de eso extrae Lovelock son bastante

46 Capra, Fritjof, *La rete della vita*, Milano, 1997, p. 269.

47 Varela, Francisco y Humberto Maturana, *De máquinas y seres vivos. Autopoesis: la organización de lo vivo*, Santiago de Chile, 1997.

48 Lovelock, James, *The Revenge of Gaia. Why the Earth is Fighting Back – and How We Can Still Save Humanity*, Penguin Books, London, 2006 (trad. *La venganza de la Tierra. Por qué la Tierra está rebelándose y cómo podemos todavía salvar a la humanidad*, Planeta, Barcelona, 2007).

estremecedoras. Para graficar nuestra presencia en el tiempo se ha simulado la vida de la Tierra, desde la formación del planeta en una semana, como en la Biblia, pero nosotros parecemos once segundos antes de la medianoche del último día y la historia escrita menos de un segundo antes de la medianoche⁴⁹. La tesis de Lovelock es que si perturbamos demasiado el equilibrio planetario, Gaia decidirá toser o estornudar y prescindir de nosotros rápidamente, para permitir a la vida recomponerse en otros seres complejos menos incómodos o más cooperadores, lo que no deja de tener lógica si percibimos el fenómeno en dimensión temporal geológica.

V. El paso de *Gaia* a la ética

De la *hipótesis Gaia* se deriva una ética hacia *Gaia*, ensayada en alguna medida por todos los autores que se ocupan del tema, como corolario final de sus obras específicas. La perspectiva de una ética desde dentro de *Gaia* y como parte de ella configura un nuevo paradigma —sin ánimo de abusar de la palabra—, pues importa reconocer los derechos de todos los otros entes que comparten con nosotros la Tierra y reconocerles —al menos— su derecho a la existencia y al pacífico desarrollo de sus vidas.

No se trata de un *ambientalismo* dirigido a proteger cotos de caza ni recursos alimentarios escasos para el ser humano, ni de proteger especies por mero sentimiento de piedad hacia seres menos desarrollados, sino de reconocer obligaciones éticas respecto de ellos, que se derivan de la circunstancia de componer conjuntamente un *todo vivo*, de cuya *salud* dependemos todos, humanos y no humanos. No se trata tampoco de limitar esos derechos a los animales, sino de reconocerlos a las plantas y a los seres microscópicos en tanto formamos parte de un *continuo* de vida, e incluso a la materia aparentemente inerte, que no es tan inerte como parece.

La ética derivada de la *hipótesis Gaia* como culminación del reconocimiento de obligaciones desde el *ambientalismo* incluye la del *animalismo* y le redondea, pues le impide caer en contradicciones acerca de las que algunos animalistas se ven en figurillas: ¿Por qué no considerar que es contrario a la

49 Véase Brower, David, *Let the Mountains Talk, Let the Rivers Run*, New York, 1995.

ética animalista que un pescador ponga un gusano vivo como carnada o permita que el pez la engulla y sufra muriendo con el anzuelo clavado? ¿Por qué no extremar las cosas y caminar desnudos cuidando el paso para no pisar hormigas y con tules en la boca para no engullir pequeñas vidas, al estilo jainista radical? La ética derivada de *Gaia* no excluye la satisfacción de necesidades vitales, pues la vida es un continuo en que todos sobrevivimos, pero excluye la crueldad por simple comodidad y el abuso superfluo e innecesario. Explica que no es lo mismo sacrificar animales para lucir costosos abrigos que pescar con carnada, y que es preferible hacerlo con carnada que hacerlo con redes y desperdiciar la mitad de los ejemplares recogidos para quedarse con los más valiosos en el mercado.

No puede llamar la atención que la *hipótesis Gaia*, tributaria de un evolucionismo que retorna y reinterpreta a Darwin —y descarta a Spencer— y que se rige por la regla de constante y mayor complejidad creciente, haya llamado la atención de autores teístas, precedidos por una fuerte corriente evolucionista, en la que se destacan desde la primera mitad del siglo pasado Bergson y Teilhard de Chardin⁵⁰. Sin duda que esta recepción teológica de la ética de Gaia reavivará viejas polémicas, como la de Jacques Monod y Teilhard, que no hicieron más que reproducir en campo científico la disputa interna del existencialismo (Sartre y Marcel, por ejemplo⁵¹). En definitiva esta disputa —¿programa o azar?— nos lleva a un terreno filosófico y ontológico muy lejano en el pensamiento occidental y que hunde sus raíces en el pensamiento de la India y en su discutida influencia sobre la filosofía griega. Es obvio que el debate queda abierto y reconocemos nuestra incapacidad para abrir cualquier juicio que no sea una mera opinión.

Lo cierto es que este paso se produce con un pensador de nuestra región —por añadidura un teólogo—, que adopta la hipótesis Gaia con particular profundidad en sus obras más recientes: Leonardo Boff⁵².

50 Bergson, Henri, *La evolución creadora*, Planeta, 1985; Pierre Teilhard de Chardin, *La aparición del hombre*, Madrid, 1963; en una línea semejante, Bernard Delgaaux, *La historia como progreso*, Buenos Aires, 1968.

51 Al respecto Heinemann, Fritz, *Existenzphilosophie lebendig odar tot?*, Stuttgart, 1963, pp. 112 y 146.

52 Véase Boff, Leonardo, *Do iceberg ao Arca de Noé, O nascimento de uma ética planetária*, Petrópolis, 2002; también *Civilização planetária, Desafios à sociedade e ao Cristianismo*, Rio de Janeiro, 2003; y *Homem: Sata ou anjo bom?*, Rio de Janeiro, 2008.

Boff asume la posibilidad —señalada por Lovelock— de que la tierra se sacuda este producto molesto que somos los humanos y que siga su proceso de complejización dando lugar en unos millones de años (que son poco en su vida) a otro ser inteligente. Hasta recuerda que Theodor Monod —el naturalista francés del Sahara— candidateaba para semejante desarrollo a los cefalópodos del fondo de los mares⁵³. Ante esta perspectiva y la necesidad de cooperación como regla de la supervivencia, considera que es el capitalismo —esencialmente competitivo— el principal obstáculo para la salvación de la humanidad en la Tierra y concluye que se impone un nuevo socialismo cooperador.

La misma lógica —escribe— que explota clases y somete naciones es la que depreda los ecosistemas y extenua el planeta Tierra. La Tierra —como sus hijos e hijas empobrecidos— precisa liberación. Todos vivimos oprimidos bajo un paradigma de civilización que nos exiló de la comunidad de vida, que se relaciona con violencia sobre la naturaleza y que nos hace perder la reverencia ante la sacralidad y la majestad del universo⁵⁴. Más adelante, expresamente asume Gaia y precisa su concepto: La Tierra es un organismo vivo, es la Pachamama de nuestros indígenas, la Gaia de los cosmólogos contemporáneos. En una perspectiva evolucionaria, nosotros, seres humanos, nacidos del humus, somos la propia Tierra que llegó a sentir, a pensar, a amar, a venerar y hoy a alarmarse. Tierra y ser humano, somos una única realidad compleja, como bien lo vieron los astronautas desde la Luna o desde sus naves espaciales⁵⁵. También lo hace en otra parte: Nosotros no vivimos sobre la Tierra. Nosotros somos Tierra (“adamah-adam, humus-homo-homem”), parte de la Tierra. Entre los seres vivos e inertes, entre la atmósfera, los océanos, las montañas, la superficie terrestre, la biósfera y la antropósfera, rigen interrelaciones. No hay adición de todas estas partes, sino organización entre ellas⁵⁶.

Dejando entre paréntesis la interpretación teológica, creemos que en el futuro será indispensable la cita de Boff por la precisión con que sintetiza *Gaia*

53 *Do iceberg ao Arca de Noé, op. cit.*, pp. 79, 80.

54 *Ídem*, p. 91.

55 *Ídem*, p. 100.

56 *Civilização planetária, op. cit.*, p. 51; análogamente en *Homem, op. cit.*, pp. 169 y 188.

y la situación de la humanidad en el momento actual y en la perspectiva del tiempo geológico. También porque en dos palabras —y al pasar— resalta lo que de modo muy particular y desde nuestra región abre el salto de *Gaia* al derecho, y nada menos que al derecho constitucional: *Gaia es la Pachamama*.

VI. El paso al derecho en el constitucionalismo andino: la *Pachamama* y el *sumak kawsay*

En el preámbulo de la *Constitución Política del Estado* boliviano, sometida al voto popular en 2009, se dice: *Cumpliendo con el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia*.

El artículo 33° prescribe: *Las personas tienen derecho a un medio ambiente saludable, protegido y equilibrado. El ejercicio de este derecho debe permitir a los individuos y colectividades de las presentes y futuras generaciones, además de otros seres vivos, desarrollarse de manera normal y permanente*.

El artículo 34° complementa el anterior disponiendo: *Cualquier persona, a título individual o en representación de una colectividad, está facultada para ejercer las acciones legales en defensa del medio ambiente, sin perjuicio de la obligación de las instituciones públicas de actuar de oficio frente a los atentados contra el medio ambiente*.

Si bien este texto enuncia la cuestión ambiental como un derecho de carácter social y económico, encabizando el capítulo referido a tales derechos, y con ello parece inclinarse por la tendencia prevalente de considerarlo un derecho de los humanos, en su texto no deja de referirse a los *otros seres vivos*, lo que importa reconocerles derechos.

En cuanto a sus consecuencias prácticas, habilita a cualquier persona, de modo amplio, a ejercer las acciones judiciales de protección, sin el requisito de que se trate de un damnificado, que es la consecuencia inevitable del reconocimiento de personería a la propia naturaleza, conforme a la invocación de la *Pachamama* entendida en su dimensión cultural de *Madre Tierra*.

Más expresa e incuestionable aún es la *Constitución de la República del Ecuador* de 2008. En su preámbulo dice: *Celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia*, y después señala que decide construir: *Una nueva forma de convivencia ciudadana, en*

diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay.

El capítulo VII se refiere a *Derechos de la naturaleza*, o sea que desde el título reconoce la cuestión medioambiental como propia de la naturaleza y a ésta como titular de derechos.

En consonancia con esta posición, el artículo 71° dispone: *La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. // Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. // El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.*

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

El *sumak kawsay* es una expresión quechua que significa *buen vivir* o *pleno vivir* y cuyo contenido no es otra cosa que la ética —no la moral individual— que debe regir la acción del estado y conforme a la que también deben relacionarse las personas entre sí y en especial con la naturaleza. No se trata del tradicional *bien común* reducido o limitado a los humanos, sino del bien de todo lo viviente (si se prefiere se diría hoy respeto a la *biodiversidad*) incluyendo por supuesto a los humanos, entre los que exige complementariedad y equilibrio, no siendo alcanzable individualmente.

Entre el avance de una civilización depredatoria, en la que hace más de medio siglo alguien detectó los signos de una neurosis civilizatoria, como resultado de su incapacidad para incorporar la muerte, traducida en la acumulación ilimitada de bienes⁵⁷, y un modelo de convivencia con todos los seres vivientes dentro de la Tierra, el nuevo constitucionalismo latinoamericano

57 Véase Brown, Norman O., *La vita contro la morte. Il significato psicoanalitico della storia*, Bompiani, 1986.

opta por el segundo camino, proclamando coyunturalmente el rechazo al fundamentalismo de mercado de las últimas décadas del siglo pasado, aunque desde una perspectiva mucho más amplia y universal.

De este modo, *Gaia*, que entre nosotros se llama *Pachamama* y no llega de la mano de elaboraciones científicas sino como resurgimiento de la cultura ancestral de convivencia en la naturaleza, se incorpora al derecho constitucional como otro aporte del constitucionalismo latinoamericano al universal, así como en Querétaro —en 1917— se inauguró nada menos que el constitucionalismo social.

Más de quinientos años de colonialismo, neocolonialismo, genocidio y dominación, no pudieron borrar de las culturas de los pueblos andinos el culto a la Tierra y el ideal de convivencia armoniosa del *sumak kawsay*, que hoy —removidas las capas que lo oprimían— vuelve a la superficie como mensaje al mundo y en especial a la especie humana en riesgo de colapso y extinción.

No caben muchas dudas acerca de la minimización —e incluso ridiculización— que pretenderá hacerse respecto de estas incorporaciones, a las que seguramente se tildarán como mera expresión de *folklorismo*. No olvidemos que el cambio de paradigma jurídico más importante del siglo pasado se estableció en un instrumento con escaso valor positivo en su momento y con una fórmula aparentemente simple y elemental: *todo ser humano es persona*. De ese modo, la comunidad internacional archivó el paradigma racista en el artículo primero de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948.

Por otra parte, cabe observar al respecto que la más creativa tendencia de la doctrina del derecho constitucional europeo contemporáneo releva muy particularmente la cultura constitucional y defiende la idea de la formación de una cultura constitucional europea pero también universal y las recíprocas influencias. El más lúcido sostenedor de esta tesis —y atento comparatista— es Häberle, quien sostiene que junto a los tres capítulos tradicionales de la teoría del estado (pueblo, poder y territorio) es menester incorporar la *cultura* y con ella incorpora nada menos que la *constitución*. Claramente expresa que el poder del estado debe entenderse como cultural y no como un *factum brutum*, que no se trata de un fenómeno natural sino cultural⁵⁸.

58 Véase Häberle, Peter, *El Estado constitucional*, UNAM, México, 2003, p. 21. En castellano puede verse también: *Nueve ensayos constitucionales y una lección jubilar*, Lima, 2004; Valadés, Diego

En esta circunstancia del mundo —con la supervivencia humana en emergencia— y en trance de sancionar constituciones para pueblos cuya cultura ancestral sobrevivió en las más negativas contingencias, verificando con su resistencia su potencial cultural, puestos a definir la posición del ser humano en la naturaleza y a señalar el camino de convivencia y armonía, no es concebible que se marginen del texto legal los elementos claves con que esas culturas rigen esas relaciones. No se trata de una incorporación antojadiza y simbólica, de una ocurrencia vernácula, sino de una definición que emerge de la cultura tradicional del pueblo esencial a la idea moderna de *constitución*.

Desde la perspectiva culturalista del más puro constitucionalismo europeo se ratificaría que una constitución auténticamente andina —una expresión cultural— no puede menos que aportar su cultura a los más acuciantes problemas de la humanidad. Más aún: si no lo hiciese, estaría negando uno de los elementos que la doctrina postula como indispensables para la renovación de la teoría del estado.

VII. ¿La *Pachamama* no es un arquetipo?

La *Pachamama* es una deidad protectora —no propiamente creadora, interesante diferencia— cuyo nombre proviene de las lenguas originarias y significa *Tierra*, en el sentido de *mundo*. Es la que todo lo da, pero como permanecemos en su interior como parte de ella, también exige reciprocidad, lo que se pone de manifiesto en todas las expresiones rituales de su culto⁵⁹. Con ella se dialoga permanentemente, no tiene ubicación espacial, está en todos lados, no hay un templo en el que vive, porque es la vida misma. Si no se la atiende cuando tiene hambre o sed, produce enfermedades. Sus rituales, justamente consisten en proporcionarle bebida y comida (*challaco*).

(comp.), *Conversaciones académicas con Peter Häberle*, UNAM, 2006. Del mismo autor: *Das Grundgesetz zwischen Verfassungsrecht und Verfassungspolitik* Ausgewählte Studien zur vergleichenden Verfassungslehre in Europa, Baden-Baden, 1996; *Die Verfassung des Pluralismus. Studien zur Verfassungstheorie der offenen Gesellschaft*, Athenäum, 1980; *Kommentierte Verfassungsrechtsprechung*, Athenäum, 1979.

59 Véase Merlino, Rodolfo y Mario Rabey, *Pastores del Altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico*, Allpanchis, 21, Cusco, 1983, pp. 149-171.

Pachamama es la naturaleza y se ofende cuando se maltrata a sus hijos: no le gusta la caza con armas de fuego. Aparecen acólitos o descendientes de ella en forma de enanos que defienden a las vicuñas en las serranías y a los árboles en las selvas. No impide la caza, la pesca y la tala, pero sí la depredación, como buena reguladora de la vida de todos los que estamos en ella. *Pacha* les permitió vivir, sembrar, cazar (aunque no en tiempos de veda), construir sus terrazas para aprovechar las lluvias, y les enseñó a usar de la naturaleza, es decir de ella misma —que también somos nosotros—, pero en la medida necesaria y suficiente.

La ética derivada de su concepción impone la cooperación. Se parte de que en todo lo que existe hay un impulso que explica su comportamiento, incluso en lo que parece materia inerte o mineral y, con mayor razón, en lo vegetal y animal, de lo que resulta que todo el espacio cósmico es viviente y está movido por una espiritualidad que conduce a relaciones de cooperación recíproca entre todos los integrantes de la totalidad cósmica⁶⁰. Esta fuerza es *Pacha*, que es todo el cosmos y también es todo el tiempo. Así como *Pacha* es la totalidad, también es la poseedora del espíritu mayor: *Pacha y su espíritu son uno solo aunque todos participamos de su espíritu*⁶¹.

No dudamos que se intentará desvalorar su invocación constitucional por otra vía, o sea, subestimando a la propia *Pachamama*, reduciéndola a un arquetipo nada original.

Es verdad que a lo largo y a lo ancho de nuestra América habitan *entidades* sobrehumanas que representan el principio femenino y son parte de la naturaleza y la defienden. La *Madre Tierra* es un eje cultural cordillerano, que arranca al norte en México con *Tonantzin*. En el lugar de su templo en Tepeyac se le presenta a Juan Diego —no por azar un indio— la Virgen de Guadalupe, con la que se sincretizó asumiendo el carácter de un símbolo nacional, bajo cuyo estandarte el Cura Hidalgo proclamó la independencia y los soldados revolucionarios de Emiliano Zapata entraron en la ciudad de México⁶². Al sur, la *Pachamama* entra al territorio argentino por el noroeste y más al sur —en Cuyo— renace en el culto de la *Difunta Correa*, donde no

60 Véase Roel Pineda, Virgilio, *Cultura peruana a historia de los Incas*, Lima, 2001, pp. 331-332.

61 *Ídem*, p. 333.

62 Véase Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe, La formación de la conciencia nacional en México*, México, 1983.

es difícil reconocer a la *Madre Tierra* en el relato de la mujer que ya muerta de sed en el desierto sigue amamantando a su niño.

No existe un paralelo exacto en el panteón africano trasplantado por el genocidio esclavista, pero todas sus *entidades* son fuerzas de la naturaleza que operan en el humano, lo que puede observarse en Brasil⁶³ y en el Caribe⁶⁴, y como cultos de posesión, al descender en el humano verifican su unidad con la naturaleza al tiempo que dignifican el cuerpo.

Si bien es posible sostener que *Pachamama* sea un arquetipo en la forma en que los conceptuó Jung, quien expresamente se refirió a la *Gran Madre*⁶⁵ en un sentido muy amplio y tan abarcativo como Gaia: para Jung *materia* era una versión racional o científica de *Madre*, la esencia del todo. Lejos de minimizar su significación, la tesis de Jung le otorga la jerarquía universal de pertenencia al *inconsciente colectivo* común a toda la humanidad.

De aceptarse la discutida tesis de Jung acerca del inconsciente colectivo —acerca de la que no abrimos juicio—, la *Pachamama* sería la manifestación concreta de un vestigio de la evolución humana marcado en forma indeleble en todos los humanos⁶⁶, que por algo fundamental —como pueden ser las experiencias elementales de supervivencia— habría quedado tan profundamente sellado en todos nosotros. La incorporación de la *Pachamama* al derecho constitucional sería nada menos que la de un arquetipo universal existente en todo humano como resultado de las experiencias de supervivencia de la especie a lo largo de la evolución.

63 Véanse Gromiko, A. A., *As religiões da África, Tradicionais e sincréticas*, Moscú, 1987; Bastide, Roger, *As religiões africanas no Brasil*, Sao Paulo, 1971; Segato, Rita Laura, *Santos e Daimones, O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*, Brasilia, 2005; Valente, Waldemar, *Sincretismo afro-brasileiro*, Sao Paulo, 1977.

64 Véase Ellen Davis, Martha, *La otra ciencia. El vudú dominicano como religión y medicina populares*, Santo Domingo, 1987.

65 Véase Jung, Carl Gustav, *L'uomo e i suoi simboli*, Firenze-Roma, 1967, pp. 79, 84, etc.

66 Una síntesis de la teoría de los arquetipos en Da Silveira, Nise, *Jung, vida e obra*, Rio de Janeiro, 1978.

VIII. Consecuencias prácticas: casos y dudas, perspectivas

Puede pensarse que las disposiciones de las nuevas constituciones tendrán un carácter simbólico importante, pero que carecen de consecuencias prácticas diferenciales respecto del derecho constitucional ambiental de las últimas décadas. Sin embargo, creemos que esto no es verdad en el plano práctico.

En principio —como vimos— la consecuencia de que cualquiera puede accionar en defensa de la naturaleza, sin que sea menester invocar —y menos probar— la condición de damnificado, provocará que diferentes personas, según sus simpatías con los entes naturales no humanos, ejerzan acciones en su defensa. El temor de Ferrater Mora acerca del reconocimiento de sujetos de derecho a la materia inerte de las montañas y los ríos, se habría concretado. Habrá quien sin ser pescador defienda la subsistencia de una especie de peces en un río frente a la pretensión de construir represas que los extingan, quien pueda accionar en defensa de los pájaros amenazados por pesticidas, quien lo pueda hacer enfrentando la pesca o la caza industrial, su práctica en tiempos de reproducción.

Pero no se trata únicamente de este reconocimiento de personería en estrados de todo humano, sino que en cuanto al propio contenido del derecho se producen efectos importantes.

La naturaleza puede ser usada para vivir, pero no suntuariamente para lo que no es necesario. La infinita creación de necesidades artificiales que sostienen el crecimiento ilimitado del consumo estaría limitada por el criterio del *sumak kawsay*.

Y lo más importante es que, al reconocerle a la naturaleza el carácter de sujeto de derechos, adquiere ésta la condición de *tercero agredido* cuando se la ataque ilegítimamente y, por ende, habilita el ejercicio de la legítima defensa en su favor (legítima defensa de terceros). Sentadas, colocación de obstáculos al avance de maquinarias de desmonte, etc., serán conductas lícitas en la medida en que sean defensivas de agresiones ilegítimas a la naturaleza.

En el ámbito del *derecho civil*, la propiedad de animales necesariamente sufrirá restricciones. Sus titulares incurrirán en un *abuso* ilícito cuando ofendan a la Tierra haciendo sufrir sin razón a sus hijos no humanos, con lo cual por esta vía ingresan todos los planteamientos de los *animalistas*. También

sufrirá limitaciones la propiedad fundiaria, cuando la conducta del propietario altere los finos procesos regulativos (quemazones, deforestación, pesticidas altamente tóxicos, etc.) o cuando con monocultivos perjudiquen la biodiversidad o pongan en peligro especies. En el plano de la propiedad intelectual será menester replantear el *patentamiento* de animales y plantas, porque éstos no pertenecen a ningún humano, sino a la naturaleza.

No pocos serán los conflictos que deban definir los jueces para precisar los límites del derecho de la naturaleza en cada caso concreto. ¿Tienen los ríos el derecho de conservar sus cauces naturales o pueden ser desviados? ¿Tienen las montañas el derecho a preservar sus laderas o pueden ser lesionadas con extracciones ilimitadas o rasuradas extinguiendo la vegetación natural?

La *necesidad*—eterna Celestina de todas las matanzas y guerras— deberá evaluarse conforme a las condiciones humanas de supervivencia y no a la conveniencia de pura obtención de mayores réditos. La explotación artesanal no tendrá problemas, pero la industrial será siempre un semillero de pleitos.

Una nueva jurisprudencia deberá iniciarse, cuyas consecuencias prácticas son de momento difíciles de prever, pero lo cierto es que no responderá a los criterios que hasta el presente se vienen manejando. La incorporación de la naturaleza al derecho constitucional en carácter de sujeto de derecho abre un nuevo capítulo en la historia del derecho.

IX. *Gaia y la Pachamama: dos caminos que se encuentran*

Gaia llega de Europa y la *Pachamama* es nuestra, pero esos son sólo *nombres de la Tierra*, en la que no sólo estamos, sino que formamos parte de ella. Se trata de un encuentro entre una cultura científica que se alarma y otra tradicional que ya conocía desde siglos el peligro que hoy le vienen a anunciar y también su remedio.

Europa corporativizó sus sociedades, aprovechó inventos chinos y árabes, desarrolló una tecnología de navegación y guerra de punta y emprendió una empresa de dominio planetario, llevando a cabo horribles crímenes contra la humanidad en América y África, aniquilando poblaciones, reduciendo al mínimo otras y transportando esclavos, para obtener bienes que eran escasos

en su territorio, especialmente materias primas y medios de pago. De esta forma se fue consolidando una civilización industrial, con centro dominante y periferia dominada.

Sus pensadores le cantaron racionalizaciones en el entendimiento de que este proceso indicaba sin ninguna duda su superioridad. Dos vertientes se despliegan en este sentido: una idealista y otra materialista. La primera corresponde a Hegel y la segunda a Spencer.

Hegel fue sin duda el ideólogo más fino del dominio centronórdico europeo del planeta. Para este filósofo el *Geist* —el *espíritu*—, lejos de estar en todo, es un impulso que avanza sólo en la humanidad y lo lleva adelante una parte de ella. La historia es una suerte de flecha que sube y, naturalmente, en la punta se halla su propia cultura —es el máximo exponente del etnocentrismo— y parecen ser un accidente (hoy se los llamaría *efectos colaterales*) los genocidios cometidos el camino del *Geist*.

En su ascenso imparable el fantasmagórico y criminal *Geist* hegeliano no sólo mata a millones de personas, sino que también va dejando a su vera a todas las culturas que somete o subestima: por supuesto, nuestra América no tiene historia, es inferior en todo —incluso geográfica y zoológicamente, hasta la carne vacuna aquí es despreciable, nuestras montañas corren equivocadas, etc.— y nuestros indios son estúpidos y *fallecen* al ponerse en contacto con el conquistador⁶⁷ y los que sobreviven deben ser tratados como *niños*; los africanos están en estado de naturaleza, no tienen moral y practican los peores crímenes⁶⁸; los árabes, mestizos o aculturados musulmanes son fanáticos, decadentes y sensuales sin límites⁶⁹; los judíos tienen una religión que les impide alcanzar la auténtica libertad, pues están sumergidos en el *servicio riguroso*⁷⁰; los asiáticos apenas están un poco más avanzados que los negros⁷¹ y los latinos nunca alcanzaron el *período del mundo germánico*, que es ese estadio que *se sabe libre queriendo lo verdadero, eterno y universal en sí y por sí*⁷².

67 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Alianza, Madrid, 1980, p. 169.

68 *Ídem*, p. 177.

69 *Ídem*, p. 596.

70 *Ídem*, p. 354.

71 *Ídem*, p. 215.

72 *Ídem*, p. 657.

Por el lado del biologismo organicista se desplazó otra legitimación del dominio europeo pocas décadas después de Hegel, que fue la de Herbert Spencer. Como se ha visto, la visión del evolucionismo spenceriano era catastrofista, o sea que afirmaba que se avanzaba merced a catástrofes —desde lo geológico a lo biológico y de éste a lo social— y que sobrevivían los mejor dotados, o sea, los biológicamente superiores. La ley del progreso indicaba una marcha constante de lo homogéneo o lo heterogéneo, desde la cosmogénesis hasta los seres humanos, claramente divididos en la raza blanca superior y las razas inferiores. Estas razas inferiores podían evolucionar, pero para ello era necesaria la tutela de las razas biológicamente más evolucionadas. La diferencia entre los individuos de las razas superiores, que se separaban del tipo humano, mostraba su mayor heterogeneidad y, por ende, su mayor evolución, en tanto que los inferiores se parecían muchísimo entre sí. Los niños eran inferiores y por eso se asemejaban más entre ellos y presentaban algunos caracteres de las razas menos heterogéneas⁷³.

Spencer y Hegel no dudaban de su posición en la punta de la evolución biológica y era ésta la que legitimaba el neocolonialismo.

Dos caminos diferentes para la legitimación de una civilización que practicó los peores crímenes de la historia y que promovió un sistema de producción que depreda el planeta y que en menos de un siglo alteró las relaciones de equilibrio de *Gaia* o *Pachamama* en mucha mayor medida que en todos los siglos anteriores. Cabe observar que todas las culturas que en el curso del avance de su dominio fue descartando respondían a reglas éticas que les hubiesen impedido protagonizar semejante destrucción, entre las cuales se hallaban —por supuesto— nuestras culturas originarias, consideradas *infantiles*. Uno con indiferencia frente a los genocidios, otro justificándolos como necesidad de seleccionar a los más aptos, las dos vertientes del pensamiento colonizador europeo se desentendieron no sólo de la *Tierra* sino de los propios seres humanos.

Esa misma civilización y su tecnología está hoy vivamente alarmada y sus mentes más lúcidas advierten sobre la posibilidad de la *venganza de Gaia*. Y en esta *tierra de niños* vienen a coincidir con la sabiduría ancestral de los

73 De Herbert Spencer, en particular *El progreso, su ley y su causa*, en *Estudios políticos y sociales*, Sevilla, 1886, pp. 55 y ss.; *La justicia*, op. cit.; *El universo social. Sociología general y descriptiva*, adaptación española de Salvador Sanpere y Miquel, Barcelona, 1883.

despreciados como *inferiores* por ambas vertientes. Y es en esta latitud —propia de las pretendidas razas consideradas por su soberbia inferiores o sin historia— donde por vez primera se consagra en las constituciones la personalidad jurídica de la naturaleza, con la naturalidad que brinda una cosmovisión quizá anclada en el resabio inconsciente de la experiencia de miles de años de supervivencia, pero en cualquier caso central en su cultura.

Se trata de una feliz coincidencia de centro y periferia del poder planetario que debe celebrarse, en la esperanza de que aún se produzca a tiempo.

X. Bibliografía

- Allen, Robert, *Salvare il mondo. Una strategia per la conservazione della Natura*, Milano, 1981.
- Alleva, Enrico, *La mente animale, Un etologo e i suoi animali*, Torino, 2007.
- Antônio Augusto Cançado Trindade, *Directos Humanos e meio-ambiente. Paralelo dos sistemas de proteção internacional*, Porto Alegre, 1993.
- Armelle Le Bras-Chopard, *El Zoo de los filósofos*, Madrid, 2003.
- Bastide, Roger, *As religioes africanas no Brasil*, Sao Paulo, 1971.
- Battaglia, Luisella, *Etica e animali*, Napoli, 1998.
- Bekoff, Mark, *Nosotros los animales*, Madrid, 2003.
- Bergson, Henri, *La evolución creadora*, Planeta, 1985.
- Bernard Delgaaouw, *La historia como progreso*, Buenos Aires, 1968.
- Bernardo, Christianne, *Medio ambiente e vitimização*, en Kosovski/Piedade/Roitman, *Estudos de vitimologia*, Soc. Brasileira de Vitimologia, Rio de Janeiro, 2008.
- Binding, Karl y Hoche, Alfred, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, Leipzig, 1920.
- Boff, Leonardo, *Civilização planetária, Desafios à sociedade e ao Cristianismo*, Rio de Janeiro, 2003.
- Boff, Leonardo, *Do iceberg ao Arca de Noé, O nascimento de uma ética planetária*, Petrópolis, 2002.
- , *Homem: Sata ou anjo bom?*, Rio de Janeiro, 2008.
- Bourdon, M. Isidoro, *La physiognomonie et la phrénologie, ou connaissance de l'homme d'après les traits de visage et les reliefs du crane: examen critique des*

- systemes d'Aristote, de Porta, de la Chambre, de Camper, de Lavater, de Gall er de Spurzheim*, París, 1842.
- Brooman, Simon y Debbie Legge, *Law relating to animals*, London, 1997.
- Brower, David, *Let the Mountains Talk, Let the Rivers Run*, New York, 1995.
- Brown, Lester R., *El estado del mundo*, México, 1988.
- Brown, Norman O., *La vita contro la morte. Il significato psicoanalitico della storia*, Bompiani, 1986.
- Capra, Fritjof, *La rete della vita*, Milano, 1997.
- Cardozo Dias, Edna, *A tutela jurídica dos animais*, Belo Horizonte, 2000.
- , *Manual de Crimes Ambientais*, Belo Horizonte, 1999.
- Castignone, Silvana, *I Diritti degli animali*, Il mulino, 1988.
- Cavaliere, Paola, *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Torino, 1999.
- Celli, Giorgio, *I sette peccati capitali degli animali*, Milano, 2006.
- Chakravarty, A., in Radakrishnan, Servepalli, *Storia della Filosofia Orientale*, Feltrinelli, 1978.
- Da Silveira, Nise, *Jung, vida e obra*, Rio de Janeiro, 1978.
- Dalle Nogare, Pedro, *Humanismos e Anti-humanismos, Introdução à antropologia filosófica*, Petrópolis, 1983.
- Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, 2008.
- Dotti, René Ariel, *A proteção penal do meio ambiente*, Instituto dos Advogados de Paraná, Curitiba, 1978.
- Edouard Lefort, *Le type criminel d'après les savants et les artistes*, Lyon-París, s.f.
- Ellen Davis, Martha, *La otra ciencia. El vudú dominicano como religión y medicina populares*, Santo Domingo, 1987.
- Fajardo, Ricardo e Alexandra Cárdenas, *El derecho de los animales*, Bogotá, 2007.
- Ferrater Mora, José y Priscilla Cohn, *Los derechos de los animales, en Ética aplicada, del aborto a la violencia*, Madrid, 1981.
- Ferri, Enrico, *I delinquenti nell'arte ed altre saggi di scienza ed arte*, Torino, 1926.
- Galleen, Ludovico, Francesco Viola e Francesco Conigliaro, *Animali e persone: ripensare i diritti*, Milano, 2003.
- Garaudy, Roger, *Ainda é tempo de viver*, Rio de Janeiro, 1980.

- Giovannini, Favio, *Le radici del verde. Saggi critici sul pensiero ecologista*, Bari, 1991.
- Gromiko, A. A., *As religioes da África, Tradicionais e sincréticas*, Moscú, 1987.
- Guzmán Dalbora, José Luis, *El delito de maltrato de animales*, en “Estudios y defensas penales”, LexisNexis, Santiago de Chile, 2007.
- Häberle, Peter, *El Estado constitucional*, UNAM, México, 2003.
- Haeckel, Ernst, *Die Welträtsel, Gemeinverständliche Studien über mininstische Philosophie*, Leipzig, 1909.
- , *El origen de la vida*, Barcelona, 1908.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de José Gaos, Alianza, Madrid, 1980.
- Heinemann, Fritz, *Existenzphilosophie lebendig odar tot?*, Stuttgart, 1963.
- Higuera Guimerá, Juan Felipe, *La protección penal de los animales en España*, Madrid, 1994.
- Jung, Carl Gustav, *L'uomo e i suoi simboli*, Firenze-Roma, 1967.
- Kant, Immanuel, *Die Metaphysik der Sitten*, en *Werkausgabe*, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, XI, Frankfurt, 1977.
- , *La paz perpetua. Ensayo filosófico*, Madrid-Barcelona, 1919; Hobbes, Thomas, *Leviathan*, London, 1985.
- Kolbert, Elizabeth, *La catástrofe que viene*, Planeta, 2006.
- Lafaye, Jacques, *Quetzalcóatl y Guadalupe, La formación de la conciencia nacional en México*, México, 1983.
- Laszlo, Ervin, *La última oportunidad*, Madrid, 1985.
- Lorenzetti, Ricardo Luis, *Teoría del derecho ambiental*, Buenos Aires, 2008.
- Lovelock, James, *Homenaje a Gaia. La vida de un científico independiente*, Pamplona, 2006.
- Lovelock, James, *The Revenge of Gaia. Why the Earth is Fighting Back – and How We Can Still Save Humanity*, Penguin Books, London, 2006 (trad. *La venganza de la Tierra. Por qué la Tierra está rebelándose y cómo podemos todavía salvar a la humanidad*, Planeta, Barcelona, 2007).
- Lynn Margulis y Dorion Sagan, *Microcosmos, Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*, Barcelona, 2008.
- Mahadevan, T. M. P., *Invitación a la Filosofía de la India*, México, 1991.
- Mainardi, Danilo, *Nella mente degli animali*, Milano, 2006.

- Manes, Christopher, *Other Creations, Rediscovering the Spirituality of Animals*, New York, 1997.
- Mannucci Anna e Mariachiara Tallacchini, *Per un codice degli animali*, Giuffrè, 2001.
- McKibben, Hill, *El fin de la naturaleza*, Barcelona, 1990.
- Merlino, Rodolfo y Mario Rabey, *Pastores del Altiplano andino meridional: religiosidad, territorio y equilibrio ecológico*, Allpanchis, 21, Cusco, 1983.
- Myers, Norman (coordinador), *Gaia. El Atlas de la gestión del planeta*, Madrid, 1994.
- Paccino, Dario, *L'imbroglío ecologico*, Einaudi, 1972.
- Pániker, Agustín, *El Jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*, Barcelona, 2001.
- Passmore, John, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, Madrid, 1978.
- Pastoreau, Michel, *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*, Buenos Aires, 2006.
- Pierini, Alicia, Valentín Lorences y Luis Comparatore, *Derecho ambiental*, Buenos Aires, 2007.
- Pierre Teilhard de Chardin, *La aparición del hombre*, Madrid, 1963.
- Rees, Martin, *Il secolo finale*, Milano, 2004.
- Regan, Tom, *I diritti animali*, Garzanti, 1990.
- Rivacoba y Rivacoba, Manuel de, *Krausismo y Derecho*, Santa Fe.
- Roel Pineda, Virgilio, *Cultura peruana a historia de los Incas*, Lima, 2001.
- Rozzak, Theodore, *Persona/Planeta*, Madrid, 1978.
- Rozitchner, León, *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo (En torno a las "Confesiones" de san Agustín)*, Buenos Aires, 1997.
- Sánchez Gómez, Narciso, *Derecho ambiental*, México, 2004.
- Sapolsky, Robert M., *Memórias de um primate, A vida pouco convencional de um neurocientista entre os babuínos*, Sao Paulo, 2004.
- Schopenhauer, Arthur, *Voluntad en la Naturaleza*, trad. de Miguel de Unamuno, Buenos Aires, 1969.
- Scruton, Roger, *Gli animali hanno diritti?*, Milano, 2008.
- Segato, Rita Laura, *Santos e Daimones, O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*, Brasilia, 2005.
- Singer, Peter, *Ethics and Animal Liberation*, Oxford, 1985.

- Skrotzky, Nicolas, *Guerres: crimes écologiques*, Paris, 1991.
- Spedding, D. J., *Contaminación atmosférica*, Barcelona, 1981.
- Spencer, Herbert, *El progreso, su ley y su causa*, en *Estudios políticos y sociales*, Sevilla, 1886.
- Spencer, Herbert, *El universo social. Sociología general y descriptiva*, adaptación española de Salvador Sanpere y Miquel, Barcelona, 1883.
- Spencer, Herbert, *La justicia*, trad. de Adolfo Posada, Madrid, La España Moderna, s.f.
- Stone, Christopher D., *Should Trees Have Standing?* Los Altos, California, 1974.
- Tamames, Kepa, *Tú también eres un animal*, Madrid, 2007.
- Triffterer, Otto, *Umweltstrafrecht, Einführung und Stellungnahme zum Gesetz zur Bekämpfung der Umweltkriminalität*, Baden-Baden, 1980.
- Valadés, Diego (comp.), *Conversaciones académicas con Peter Häberle*, UNAM, 2006.
- , *Das Grundgesetz zwischen Verfassungsrecht und Verfassungspolitikm Ausgewählte Studien zur vergleichenden Verfassungslehre in Europa*, Baden-Baden, 1996.
- Valadés, Diego, *Die Verfassung des Pluralismos. Studien zur Verfassungstheorie der offenen Gesellschaft*, Athenäum, 1980.
- , *Kommentierte Verfassungsrechtsprechung*, Athenäum, 1979.
- Valente, Waldemar, *Sincretismo afro-brasileiro*, Sao Paulo, 1977.
- Varela, Francisco y Humberto Maturana, *De máquinas y seres vivos. Auto-poiesis: la organización de lo vivo*, Santiago de Chile, 1997.
- Varni, Jinendra y Sagarmal Jain (eds.), *Saman Suttam, Il canone del jainismo*, Mondadori, 2001.
- von Bertalanffy, Ludwig, *Teoría de los sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*, México, 1993.
- von Hippel, Robert, *Die Tierquälerei in die Strafegesetzgebung des In- und Auslandes, historisch, dogmatisch und kritisch dargestellt, nebst Vorschlägen zur Abänderung des Reichsrechts*, Berlín, 1891.

