

Una nueva visión del mundo: la ecología profunda y su incipiente recepción en el derecho nacional e internacional (primera parte)

A New Vision of the World: Deep Ecology and its Incipient Reception in National and International Law (First Part)

Adriana Norma Martínez*, Adriana Margarita Porcelli**

<http://dx.doi.org/10.21503/lex.v15i20.1450>

- * Abogada, escribana, posgraduada en Derecho del Turismo, UBA. Magíster en Ambiente Humano, UNLZ. Profesora adjunta regular, Departamento de la Facultad de Derecho Universidad de Buenos Aires. Jefa de la División de Derecho. Profesora asociada ordinaria en la Universidad Nacional de Luján.
Correo electrónico: info@anmart.com.ar
- ** Abogada UBA. Magíster en Relaciones Internacionales, Universidad Maimónides. Diplomada en Derechos Económicos, Sociales y Culturales, UPSJB. Profesora adjunta ordinaria, División de Derecho, Universidad Nacional de Luján.
Correo electrónico: adporcelli@yahoo.com.ar

Lex



RESUMEN

El crecimiento económico, el desarrollo industrial y las modernas tecnologías han ocasionado un aumento del consumo de bienes y servicios a expensas del agotamiento de los recursos naturales, permitiendo la pérdida generalizada de los ecosistemas y poniendo en riesgo la existencia misma del planeta. Frente a este escenario, cada vez toman más fuerza determinadas líneas de pensamiento que, en contraposición con las vigentes, propician el reconocimiento de derechos a la naturaleza y a todos los seres vivos, no ya como cosas, objetos de apropiación humana, sino como poblaciones o “ciudades” con características propias, haciéndolo extensivo a los bosques, pantanos, montañas y ríos que albergan todo tipo de seres humanos y no humanos.

El presente trabajo forma parte de un proyecto de investigación que tiene por objeto el desarrollo de las diferentes posturas filosóficas, éticas y científicas que consideran a la naturaleza y a todos los seres vivos como poblaciones o entidades con vida propia rescatando su valor intrínseco, y en consecuencia dan fundamento a concepciones jurídicas que los categorizan como sujeto de derechos y el análisis de las escasas legislaciones y casos jurisprudenciales nacionales e internacionales que la han aceptado. Dada la extensión y profundidad de la temática, la misma se expone en tres partes, y el presente artículo constituye la primera parte abarcando las teorías científicas, filosóficas, ancestrales, éticas y jurídicas.

Palabras clave: *ecología profunda, derechos de la naturaleza, personería jurídica, seres sintientes, sujeto de derechos.*

ABSTRACT

Economic growth, industrial development and modern technologies have led to increased consumption of goods and services at the expense of depletion of natural resources, allowing the widespread loss of ecosystems and putting at risk the very existence of the planet. In the face of this stage, certain lines of thought, which, in contrast with those in force, favor the recognition of rights to nature and to all living beings, not as things, objects of human appropriation, but as populations or “cities” with their own characteristics, extending to forests, marshes, mountains and rivers that house all types of humans and non-humans.

The present work is part of a research project whose purpose is the development of the different philosophical, ethical and scientific positions that consider nature and all living beings as populations or entities with their own life rescuing their intrinsic value and consequently, give ground to legal concepts that categorize them as subjects of rights and the analysis of the few national and international laws and jurisprudential cases that have received it. Given the extent and depth of the topic, it is exposed in three parts and this article is the first part covering the scientific, philosophical, ancestral, ethical and legal theories.

Key words: *deep ecology, rights of nature, legal status, sentient beings, subject of rights.*

I. INTRODUCCIÓN

Actualmente, la humanidad enfrenta una serie de problemas globales que dañan la biosfera y la vida humana de modo alarmante y que podrían convertirse en irreversibles. A medida que estudiamos los principales problemas de nuestro tiempo, tomamos conciencia de que no pueden ser entendidos aisladamente, son sistémicos, están interconectados y son interdependientes.

El papa Francisco en la Encíclica *Laudato Si*, nos enseña que no hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socioambiental. A ese respecto afirma: “Un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres.”¹

La publicación del famoso informe “Los Límites del Crecimiento”,² encargado en 1972 al Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT, siglas en inglés de Massachusetts Institute of Technology) por el Club de Roma, lanzó una alerta global sobre el colapso al que se enfrentaría la humanidad si continuaba con el ritmo exponencial en el consumo desmesurado de recursos. El mismo concluía afirmando que si el actual incremento de la población mundial, la industrialización, la contaminación, la producción de alimentos y la explotación de los recursos naturales se mantenía sin variación, alcanzaría los límites absolutos de crecimiento en la tierra durante los próximos cien años.

Este informe no pasó desapercibido y la comunidad internacional comenzó a elaborar diversos documentos poniendo énfasis en la protección del ambiente. La Conferencia de Naciones Unidas sobre Medio Humano, Estocolmo 1972, constituye un hito fundamental a este respecto, fijando como contenido del derecho ambiental no solo la ecología sino también

¹ Francisco, *Carta Encíclica Laudato Si*, 24 de mayo de 2015, acceso el 20 de diciembre de 2016, 28, http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

² Donella Meadows et al., *The Limits to Growth, A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind* (New York: Universe Books, 1972), 23-24; 81; 84; 129-133.

la interdependencia entre el entorno natural y el entorno creado, cultivado o edificado por el hombre. Su Declaración de Principios marca el inicio de una nueva era en la concepción del derecho y la naturaleza. Así como reconoce que el ser humano tiene una enorme capacidad para transformar el medio ambiente que lo rodea y que no siempre lo hace de forma constructiva, establece la obligación de los Estados de aunar sus esfuerzos para lograr un acuerdo político con el objeto de mejorar la calidad de vida de todos los países y la importancia del entorno histórico, cultural, económico, social y político en que se desenvuelve cada nación.³

Posteriormente, se fueron sucediendo conferencias y cumbres de las Naciones Unidas donde los líderes del mundo mostraron su preocupación por los grandes problemas de la humanidad (tales como agua potable y saneamiento, salud y pobreza).

Frente a este escenario, toman cada vez más fuerza determinadas líneas de pensamiento que, a diferencia de las actualmente receptadas por casi todas las legislaciones que parten desde la centralidad del ser humano con una visión antropocéntrica,⁴ propician el reconocimiento de derechos a la naturaleza y a todos los seres vivos y sintientes, no ya como cosas, objetos de apropiación humana, sino como poblaciones o “ciudades” con características propias, haciendo extensivo ese reconocimiento a los bosques, pantanos, montañas y ríos que albergan todo tipo de seres humanos y no humanos.

Dentro de estas corrientes doctrinarias, encontramos la denominada “ecología profunda” en contraposición con la “ecología superficial”, que es consecuente con la llamada filosofía perenne de las tradiciones espirituales, tanto de los místicos cristianos, como de los budistas y de las etnias nativas americanas y de la polinesia.

El presente trabajo forma parte de un proyecto de investigación que tiene por objeto el desarrollo de las diferentes posturas filosóficas, éticas y científicas que consideran a la naturaleza y a todos los seres vivos como poblaciones o entidades con vida propia rescatando su valor intrínseco y, en consecuencia, dan fundamento a concepciones jurídicas que los categorizan como sujeto de derechos y el análisis de los escasos instrumentos jurídicos que la han receptado. A este respecto, a nivel internacional y como puntapié inicial, la Carta Mundial de la Naturaleza de las Naciones Unidas de 1982, la Carta de la Tierra del 2000, la Declaración Universal de los Derechos de los Animales, la Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra del 2010 y el Tribunal Ético Permanente de los Derechos de la Naturaleza en el 2014. A nivel nacional: la Constitución de Ecuador, Montecristi 2008; la Ordenanza de la Ciudad de Barnstead, en el Estado norteamericano de New Hampshire de 2006; la Constitu-

³ ONU, *Informe de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Humano de Estocolmo sobre el Medio Ambiente Humano*, Estocolmo 5 a 16 de junio de 1972 (Nueva York: Publicación de las Naciones Unidas, 1973), 3.

⁴ Por ejemplo, la Declaración de Estocolmo de 1972, en el numeral 1 afirma que “el hombre es a la vez obra y artífice del medio ambiente que lo rodea”.

ción de Bolivia de 2009; la Ley Marco de la Tierra Madre de Bolivia de 2012; Te Awa Tupua Whanganui River Claims Settlement Act 2017 N°7 de Nueva Zelanda; la Ley colombiana N° 1774 del 2016 y la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, del Tribunal Superior de Uttarakhand —India— y de la Corte Constitucional de Colombia, para concluir con la incipiente jurisprudencia al respecto en Argentina. Dada la extensión y profundidad de la temática, la misma se expone en tres partes:

- 1^a Parte: explicación de las teorías tanto científicas, ecológicas, ancestrales y jurídicas.
- 2^{da} Parte: recepción de las mismas a nivel internacional y regional.
- 3^a Parte: recepción a nivel nacional en las legislaciones de algunos países y en la reciente jurisprudencia de otros.

II. DEBATE: DIFERENTES POSTURAS CIENTÍFICAS, ÉTICAS, FILOSÓFICAS, NATIVAS⁵ Y JURÍDICAS

Las legislaciones de la mayoría de los países reconocieron el derecho al ambiente como un derecho humano fundamental, desde la visión occidental antropocéntrica, vale decir, con la concepción que, protegiendo al ambiente, se protege al hombre mismo, en su vida, salud e integridad personal. Sin embargo, no fue suficiente para morigerar los daños causados; es más, se acentuaron, ya que se percibe a la naturaleza como un objeto a ser dominado por el hombre, como una cosa. A su vez, a los animales no humanos se los somete al dominio humano, responsabilizando a su dueño por los daños ocasionados por esas “cosas”. Lo mismo sucede por fuera del derecho civil, por ejemplo, con el derecho agrario ya que coloca un acento particular en la productividad, así como con el derecho administrativo que regula aspectos atinentes al consumo de productos de origen vegetal, animal y a la experimentación con animales.⁶ En consecuencia, y desde una nueva perspectiva jurídica se plantea la idea de considerar a la naturaleza como sujeto de derechos y, con ello, revertir el proceso de destrucción por parte de los seres humanos. En ella convergen tanto visiones antiguas, basadas en saberes ancestrales y espiritualidad de los nativos, como modernas que van construyendo un nuevo paradigma en la relación hombre-naturaleza. Justamente desde esta nueva perspectiva jurídica, se evidencia la necesidad de establecer un diálogo con la ecología, como ciencia de lo global y lo complejo,

⁵ Nativo, proviene del latín *nat vus*; es un adjetivo que hace referencia a aquel perteneciente o relativo al lugar en que ha nacido. Sin embargo, dicho término está asociado a la población originaria de un territorio, establecida antes que otros pueblos, y es en este último sentido en el que el presente trabajo utiliza el vocablo. Específicamente nos referimos a los pueblos nativos cuya organización social precede al surgimiento del Estado moderno y que actualmente mantienen su herencia cultural y formas de vida ancestrales, como ocurre en muchas regiones de África, Asia-Pacífico, América Latina y Oceanía.

⁶ María Valeria Berros, “Ética animal en diálogo con recientes reformas en la legislación de países latinoamericanos”, *Revista de Bioética y Derecho* 33 (enero 2015).

lo que conlleva a traducir el lenguaje científico de los ecologistas al normativo de los juristas. Aquella reclama unos conceptos globalizadores y unas condiciones evolutivas, mientras que este responde con criterios fijos y unas categorías que distinguen segmentos de la realidad; la ecología habla en términos de ecosistemas y de biosfera mientras que el derecho responde hablando de límites y fronteras. Se trata de problemas filosóficos de envergadura, particularmente para la filosofía práctica, sobre todo para la filosofía moral y la filosofía del derecho.

Antes de desarrollar las diferentes perspectivas, creemos necesario advertir al lector que toda clasificación puede llegar a ser arbitraria, y las que a continuación se presentan obedecen a exponer ordenadamente el trabajo, ya que tanto las posturas científicas como las filosóficas, éticas, ancestrales y jurídicas no son compartimentos estancos, se encuentran interrelacionadas e interactúan entre sí. Muchas visiones científicas son la base y fundamento de diferentes posturas filosóficas, éticas y jurídicas, en su gran mayoría, en proceso de maduración, y a la inversa, no podemos describir las científicas con abstracción de la ética. Dentro de las posturas científicas éticas y filosóficas modernas, entre las enumeradas por Ricardo Crespo Plaza,⁷ y que constituyen la base para fundamentar la tesis jurídica de la naturaleza como sujeto de derechos, podemos enumerar las siguientes corrientes (cada una de ellas con sus diferentes enfoques o variantes), sin que esta numeración implique prelación alguna en el tiempo.

1. Desde el punto de vista científico: la ecología, la revolución de la física, la biología y sus implicancias en la ética y la filosofía.
2. Desde el punto de vista jurídico, ecológico-jurídico y desde la filosofía del derecho.
3. Teoría ancestral: Madre Tierra o Pachamama.

2.1. Desde el punto de vista científico: la ecología, la revolución de la física, la biología y sus implicancias en la ética y la filosofía.

2.1.1. Ecología profunda o Deep Ecology

Surge a mediados del siglo XX, desarrollándose con mayor vigor en la década de los años 70. Se inicia, en primera instancia, gracias a los trabajos del filósofo ecologista norteamericano Aldo Leopold y luego por Arne Naess. Aldo Leopold propone la creación de una nueva ética integradora de las relaciones del hombre con la tierra, los animales y las plantas, por lo cual amplía el concepto de comunidad incluyendo en ella el agua, los suelos, las plantas, los animales, en síntesis, a la tierra. Arne Naess, filósofo noruego, sienta las bases de la ecología profunda ya que distingue dos formas de pensamiento ecológico: el superficial y el profundo.

⁷ Ricardo Crespo Plaza, “La naturaleza como sujeto de derechos: ¿símbolo o realidad jurídica?”, *Iuris Dictio. Revista del Colegio de Jurisprudencia* 12 (octubre 2009).

La ecología superficial o de corto alcance —en inglés *short-range, shallow ecology*— también denominada ambiental, descansa, en general, en una actitud y visión predominante o exclusivamente antropocéntrica, es decir, centrada en el ser humano, que entiende el mundo natural como pura fuente de recursos para el hombre. Ve a este por encima o aparte de la naturaleza, como fuente de todo valor, y le da a aquella un significado meramente instrumental, de uso. Se caracteriza por la lucha contra la contaminación y el agotamiento de los recursos cuyo objetivo central es la salud de las personas, demostrando marcado interés en la preocupación y la protección del ambiente en aras de su preservación para el uso de las generaciones actuales y futuras. Mantiene constante el esquema moral tradicional y hegemónico en la cultura occidental de carácter antropocentrista animado por un dualismo fundacional, a saber, la distinción entre el hombre y un entorno que lo rodea, la naturaleza. Esta distinción ha tendido no al equilibrio sino a la ubicación del hombre en un plano de superioridad en relación al mundo natural, sea animado o inanimado, autorizándolo, por ello, a su explotación y aprovechamiento.⁸

La ecología profunda o de amplio alcance —en inglés *long-range, deep ecology*—, también llamada ecología política, promueve lo que se ha denominado perspectiva ecocéntrica, centrada en la tierra. Es una visión del mundo holística y, como recién calificamos, ecocéntrica, compartida por muchas tradiciones espirituales de Oriente y Occidente, que reconoce el valor inherente de la vida no humana. No separa a los humanos —ni a ninguna otra cosa— del entorno natural, partiendo del hecho que, como individuos y sociedades, estamos inmersos y finalmente dependientes de los procesos cíclicos de la naturaleza.

Para diferenciar los términos utilizados, señalaremos que el ecocentrismo representa solo una subclase dentro del no-antropocentrismo. Toda valoración que no sea exclusivamente antropocéntrica es no-antropocéntrica, pero el ecocentrismo es una forma muy particular de no-antropocentrismo ya que valora los ecosistemas como “totalidades” y supone una afirmación del valor intrínseco tanto de cada ecosistema como totalidad, como de cada uno sus constituyentes.⁹

El calificativo de “profunda” no se refiere sino a la profundidad de las premisas que motivan a sus seguidores, a la profundidad de los cambios sociales requeridos para superar la crisis ambiental y a un cuestionamiento más hondo de las causas y fundamentos de la crisis ecológica. Partiendo del reconocimiento del valor inherente de la diversidad ecológica y cultural de todos los seres vivos, su enfoque no se limita a aquello que pone en peligro el bienestar o

⁸ Arne Naess, “The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movements: A Summary”, en *Deep Ecology for the 21st Century*, ed. por George Sessions (Boston & Londres: Shambhala, 1995).

⁹ Arne Naess, “Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World”, en *Deep Ecology for the 21st Century*, ed. por George Sessions (Boston & Londres: Shambhala, 1995), 224-239.

la supervivencia de la especie humana.¹⁰ Por lo mismo, rechaza lo que considera una de las causas de la crisis ambiental: la superioridad del hombre por sobre la naturaleza surgida del mandato bíblico.¹¹ El giro copernicano propuesto consiste en desplazar a la persona humana como centro de la creación en función de otras especies de la naturaleza. Y por deducción lógica, sus partidarios concluyen que, dado que la naturaleza ha sido dañada por la acción del hombre, es necesario ahora compensar esta situación permitiendo el florecimiento de otras especies.¹² Así, Naess parte del principio de igualdad, o nivelación —al que denomina *igualitarismo biosférico*— entre todos los seres vivos y su interdependencia. A través de los hallazgos de la biología y de la física cuántica, nos habla de relaciones intrínsecas, que afectan a la constitución de los seres que forman parte de ellas. Del reconocimiento de la interdependencia que se da entre todo lo vivo, se sigue el reconocimiento del valor de todos y de cada uno de los vivientes y presenta aquí el axioma del idéntico derecho a vivir y a prosperar de todas las formas de vida sin excepción.¹³ La capacidad de sentirse parte del todo viviente, sin por ello desvanecerse ni fusionarse en ese todo, no es asunto de demostraciones sino de intuiciones, al que le otorga el mismo valor que al conocimiento racional. Además de los principios de igualdad e interdependencia se centra en los principios de diversidad y simbiosis ya que la diversidad incrementa las posibilidades de supervivencia y las oportunidades para nuevas formas de vida. Según esta visión, la teoría clásica de Spencer —filósofo, antropólogo y naturalista, que después de leer *El origen de las especies* de Charles Darwin, acuñó la expresión de la lucha por la vida y supervivencia del más apto— debe reinterpretarse en el sentido de habilidad para coexistir y para cooperar en relaciones complejas. *Vive y deja vivir* es un principio ecológico mucho más poderoso que el de *o tú o yo*. Estas actitudes de diversidad y simbiosis se oponen tanto a la aniquilación de ballenas y orcas como a la de tribus y culturas humanas. Otro de los principios propuestos por Naess consiste en la lucha contra la contaminación y el agotamiento de los recursos. En este aspecto, destaca que los ecologistas superficiales centraron su atención prioritariamente en la contaminación y en el agotamiento de los recursos, y descuidaron otros aspectos que originan otro tipo de males. Por ejemplo, si los precios de productos básicos para la vida aumentan como consecuencia de la instalación de mecanismos anticontaminantes, por ende, también aumentan las diferencias entre clases sociales.

¹⁰ Elisa Iglesias, “Ecología profunda”, *Ecologista* n.º 61 (junio 2009), acceso el 5 de abril de 2017, <http://www.ecologistas-nacion.org/article20342.html>

¹¹ Recordamos el Libro Primero de la Biblia, el Génesis, capítulo 1, versículos 26 y 28. “Dios dijo: ‘Hagamos al hombre a nuestra imagen, según nuestra semejanza; y que le estén sometidos los peces del mar y las aves del cielo, el ganado, las fieras de la tierra, y todos los animales que se arrastran por el suelo’” (Génesis 1:26). “Y los bendijo, diciéndoles: ‘Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra’” (Génesis 1:28).

¹² Fundación Chile Unido, “Ecología profunda: biocentrismo vs. antropocentrismo”, *Fundación Chile Unido*, n.º 33 (septiembre 2000), acceso el 16 de abril de 2017, <http://www.bioetica.org/cuadernos/contenidos/ecoprofunda.pdf>

¹³ Margarita García Notario, *Ecología profunda y educación* (Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2005), 108-114.

Por su parte, los seguidores de la ecología profunda aspiran a conservar lo que queda de riqueza y de diversidad en la vida de la tierra, incluyendo la diversidad cultural humana, por lo cual no tienen una filosofía o una religión concreta en común. Los ecologistas profundos, representando religiones y filosofías muy diferentes, crean su propio camino de acción ecológica, utilizando como guía los principios, los textos sagrados o los cuerpos doctrinales filosóficos con los que cada uno de ellos se identifica más, o hacia los que sienten mayor afinidad. En este aspecto, se destaca el carácter plural y transcultural del movimiento cuyos últimos fundamentos pueden derivarse de distintos sistemas filosóficos, creencias éticas o religiosas. Tanto es así que dicho movimiento considera legítimo apoyarse tanto en figuras líderes del pensamiento occidental (como pueden ser Spinoza, Heidegger o Whitehead), en concepciones del mundo precientíficas y prefilosóficas de culturas muy distintas a la europea occidental moderna, como también en la creación de ecosofías personales de vida fundamentadas en esos mismos principios y valores biocéntricos. Uno de los conceptos clave de la filosofía profunda, del que Naess se sirvió para articular su propia ecosofía de vida¹⁴ es la autorrealización, pero interpretada de manera diferente a la habitual, conforme al principio general de la interdependencia de los seres vivos. La realización del potencial de los humanos está íntimamente conectada a la de los demás a través de una profundización y extensión del “Yo” en la que participan todos los seres vivos. La ecología profunda propone ocho puntos o principios que ayudan a comprender su posición, alguno de los cuales ya hemos explicado, por ejemplo, el valor intrínseco —el valor en sí mismo— de toda vida humana y no humana sobre la tierra, la riqueza y diversidad de formas de vida contribuyen a la realización de estos valores, y a su vez son valores en sí mismos. Los otros principios constituyen una fuerte crítica a la humanidad ya que Naess en su trabajo “The Deep Ecological Movement” afirma que el hombre no tiene derecho a reducir esta riqueza y diversidad excepto para satisfacer sus necesidades vitales básicas. Como la interferencia del hombre en el mundo natural no-humano es excesiva y la situación está empeorando rápidamente, el desarrollo libre de la vida no-humana requiere necesariamente un decrecimiento de la población humana actual. Por tanto, propone un cambio ideológico y político, principalmente relacionado en apreciar la calidad de la vida muy por encima del intento de conseguir para sí un mayor nivel de bienestar basado en el consumo desmedido y la acumulación material de bienes.¹⁵ Todos estos principios formulados por Naess se proponen en una plataforma y en el denominado diagrama delantal,¹⁶

¹⁴ Ecosofía de vida significa “la filosofía del equilibrio y la armonía ecológicas”, Naess denomina *Ecosophy T* a su propia ecosofía, en homenaje a Tvergastein, un recóndito lugar de la costa noruega donde solía recluírse a trabajar y practicar montañismo.

¹⁵ Arne Naess, “The Deep Ecological Movement”, en *Deep Ecology for the 21st Century*, ed. por George Sessions (Boston & Londres: Shambhala, 1995): 64-85.

¹⁶ El Diagrama Delantal funciona como el *esqueleto* o como la *estructura del edificio* de la ecología profunda como Movimiento. Según Naess, el diagrama del delantal simboliza un camino posible a recorrer, desde las preguntas filosóficas últimas hasta los juicios concretos y las actividades de todos los días. Un delantal (como el que usamos en la cocina) tiene una parte superior o pechera, el cinturón que lo ciñe al cuerpo y lo sostiene, y la falda con su sobrefalda que pende de

que es la versión política de la ecología profunda, afirmando también que los movimientos de la ecología no son solo ecológicos, sino ecofilosóficos, reflexiones sobre el hombre que se va construyendo en una red de relaciones y adquiriendo características con los demás y con lo demás. Lo verdaderamente nuevo de la ecología profunda es la fuerte expresión de preocupación hacia lo no-humano, pero vale aclarar que si uno se preocupa por los seres no-humanos, no dedica entonces menos preocupación a los humanos. El término vida es utilizado de modo comprensivo y no técnico, para referirse a cosas que muchos biólogos clasificarían como no-vivas: ríos, pozos, paisajes, culturas, ecosistemas, o la tierra viviente. Frases tales como “Dejemos vivir al río” ilustran el amplio uso y la flexibilidad de este concepto que se da en muchas culturas, y que hace de la humanidad algo inseparable de la naturaleza. De esto deriva que no nos será posible, como hombres, dañar a la naturaleza porque se nos antoja, dado que esto implicaría dañar una parte integral de nosotros mismos y requiere, al menos en principio, el reconocimiento de igual valor entre los que forman parte del ecosistema y de su equivalente “derecho” a vivir y a lograrse.

Entre sus reflexiones, surge una nueva pregunta: “¿Por qué no pueden tener derechos los animales?”. Si la respuesta es “porque no pueden tener obligaciones”, esto conduce a una nueva pregunta: “¿Y los bebés?, ¿y los retrasados mentales?”.¹⁷ En efecto, para Naess y otros autores, aunque en grados diversos, existe una especie de “derecho” de toda forma de vida sin excepción a prosperar y a desarrollar sus potencialidades desde la montaña al hombre, pasando por los bosques, los animales, los ríos, etc.¹⁸

Esta postura fue objeto de numerosas críticas, entre ellas, la de los ecologistas sociales, quienes acusaban a los de la ecología profunda de misántropos. Al Gore —citado por Be-

la cintura. La parte superior del delantal es el nivel I o base ideológica del diagrama, la cual exige la aceptación de una pluralidad radical en los principios filosóficos o religiosos de sus miembros. El punto de partida puede darse desde planteamientos religiosos y filosóficos muy variados, y esta diversidad es considerada como un “plus”. En esta parte superior del delantal podemos encontrar filosofías, religiones, sistemas de creencias o normas últimas como el modelo cristiano de San Francisco de Asís, el budismo, las sabidurías indígenas, la ecosofía T (Naess) la ecología transpersonal (Fox), entre las más destacadas. Los seguidores del movimiento no necesariamente coinciden todos en sus posiciones dentro de este nivel que permite un movimiento de base más amplio que si se sustentase en una sola tendencia filosófica. El nivel II, la cintura del delantal, la parte que lo hace funcional al sujetarlo, contiene los ocho postulados del movimiento, que son compatibles con aquellas filosofías o creencias y pueden ser compartidos por todos, o al menos por una gran diversidad. En este nivel es en el que se espera mayor acuerdo por parte de los integrantes del movimiento. Este sería el nivel de la unidad, de la aceptación general de los principios de la plataforma, aunque, incluso, no exige una aceptación literal de dichos puntos o principios, lo que otorga un cierto margen de juego a su interpretación. Los niveles III y IV admiten una pluralidad enorme, caracterizada por las opciones singulares que, individuos (nivel IV) o grupos (nivel III), tomen para poner en práctica los puntos recogidos en la plataforma. Así, el nivel III con los puntos de vista generales que guían proyectos de acción, y un nivel IV de las realizaciones concretas particulares.

¹⁷ Arne Naess, “The ‘Eight Points Revisited’”, en *Deep Ecology for the 21st Century*, ed. por George Sessions, (Boston & Londres: Shambhala, 1995): 213-222.

¹⁸ Alfonso Henríquez Ramírez, “Peter Singer y la ecología profunda”, *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, n° 32 (2011.4), EMUI Euro-Mediterranean University Institute, Universidad Complutense de Madrid, julio-diciembre (2011).

rry¹⁹— la califica como una filosofía “intrínsecamente misántropa” en la que el ser humano es “un alien en la Tierra”.²⁰ O al intelectual francés Luc Ferry al concluir que “se puede decir legítimamente que la ecología profunda hunde algunas de sus raíces en el nazismo y alza sus ramas hasta las esferas más extremas del izquierdismo cultural”.²¹ Otra crítica consiste en que, para esta corriente, el problema ambiental es la explosión demográfica, y como vivir es contaminar, proponen no solo estabilizar la población humana, sino también reducirla a un mínimo sostenible. En una misma entrevista, Naess afirma: “Pienso que no necesitaríamos tener más de mil millones de personas para tener la variedad de culturas que teníamos hace 100 años”.²² La protección de la naturaleza va ligada estrechamente a lograr una disminución drástica de la población y las fórmulas propuestas fueron de las más variadas e insólitas. Algunas de ellas rozando el límite del absurdo como darle la bienvenida a la epidemia del SIDA por su contribución a la disminución de la población, pasando por la crítica a la ayuda humanitaria a Etiopía, hasta llegando a plantear una extinción voluntaria de la población para salvar la naturaleza.

Si bien son fuertes sus críticas, la teoría de Naess cosechó muchos adeptos y derivaciones. Entre ellos, destacamos a Fritjof Capra, doctor en Física, especialista en la teoría de los sistemas, que parte del mismo principio de que todos los seres vivos son miembros de comunidades ecológicas vinculados por una red de interdependencias y que cuando esta profunda percepción ecológica se vuelve parte de nuestra vida cotidiana, emerge un sistema ético radicalmente nuevo. Dicha ética, profundamente ecológica, es urgentemente necesaria hoy en día y muy especialmente en la ciencia, puesto que mucho de lo que los científicos están haciendo no es constructivo y respetuoso con la vida, sino todo lo contrario. Según Capra, el desplazamiento del paradigma científico modernista, cuyos fundamentos se localizan en Descartes y Newton, es la única alternativa para afrontar los problemas de un mundo cada vez más complejo. Continúa afirmando, con una fuerte crítica a sus pares, que con físicos diseñando sistemas de armas capaces de borrar la vida de la faz de la tierra, con químicos contaminando el planeta, con biólogos soltando nuevos y desconocidos microorganismos sin conocer sus consecuencias, con psicólogos y otros científicos torturando animales en nombre del progreso científico; con todo ello en marcha, la introducción de unos estándares ecoéticos en el mundo científico parece de la máxima urgencia. Dentro del contexto de la ecología profunda, el reconocimiento de valores inherentes a toda naturaleza viviente está basado en la experiencia profundamente ecológica o espiritual de que naturaleza y uno mismo son uno. Esta expansión

¹⁹ Thomas Berry, “The Viable Human”, en *Deep Ecology for the 21st Century*, ed. por George Sessions (Boston & Londres: Shambhala, 1995), 8-19.

²⁰ Al Gore citado en Thomas Berry, “The Viable Human”, en *Deep Ecology for the 21st Century*, ed. por George Sessions, (Boston & Londres: Shambhala, 1995): 13

²¹ Luc Ferry, “La ecología profunda”, *Revista Vuelta* XVI, n.º 192 (noviembre 1992): 43.

²² Stephan Bodian, “Simple in Means, Rich in Ends: An Interview with Arne Naess”, en *Deep Ecology for the 21st Century*, ed. por George Sessions (Boston & Londres: Shambhala, 1995): 29.

del uno mismo hasta su identificación con la naturaleza es el fundamento de la ecología profunda. Con el propósito de articular el nuevo paradigma, el mencionado físico ha revisado las tradiciones místicas orientales y las ha confrontado con el pensamiento científico occidental, estableciendo los puntos de encuentro y las condiciones de diálogo. La ecología profunda reconoce el valor intrínseco de todos los seres vivos y ve a los humanos como una mera hebra de la trama de la vida, en la cual todos los miembros de una comunidad ecológica se hallan interconectados en una vasta e intrincada red de relaciones, la trama de la vida. Cuando el concepto de espíritu es entendido como el sentimiento de pertenencia y de conexión con el cosmos como un todo, no es sorprendente que la nueva visión de la realidad que surja sea consecuente con la llamada filosofía perenne de las tradiciones espirituales, tanto si se habla de la espiritualidad de los místicos cristianos, por ejemplo San Francisco de Asís —como lo proclamó en el “Cántico al Sol”, declarado Patrono de la Ecología y de los Animales por Juan Pablo II en 1980—, como de la de los budistas, o de la filosofía y cosmología subyacentes en las tradiciones nativas americanas. El comportamiento de cada miembro viviente dentro de un ecosistema depende del comportamiento de muchos otros, por lo cual, el éxito de toda la comunidad depende del de sus individuos, mientras que el éxito de estos depende del de la comunidad como un todo. El hecho de que el patrón básico de la vida sea el de red significa que las relaciones entre los miembros de una comunidad ecológica son no-lineales, e incluyen múltiples bucles de retroalimentación. La naturaleza cíclica de los procesos ecológicos constituye otro importante principio de ecología. Los circuitos de retroalimentación son caminos a lo largo de los cuales los nutrientes son constantemente reciclados. Como sistemas abiertos, todos los organismos de un ecosistema producen desechos, pero lo que es residuo para una especie constituye alimento para otra, de modo que el sistema como un todo no produce desperdicios. Uno de los principales conflictos entre economía y ecología deriva del hecho de que la naturaleza es cíclica, mientras que los sistemas industriales son lineales. Los negocios absorben recursos, los transforman en productos y desperdicio y venden esos productos a los consumidores, que a su vez producirán más desperdicios al usarlos. Para ser sostenibles, los patrones de producción y consumo deben ser cíclicos, a semejanza de los procesos naturales.²³

No es la tierra la que pertenece al hombre; es el hombre el que pertenece a la tierra. El hombre deja de ser la medida de todas las cosas, la medida se extiende al universo entero, ensanchando el círculo.

2.1.2. *Hipótesis Gaia*

La idea de un planeta Tierra como un todo, como un sistema autoorganizador vivo, ha sido formulada en el lenguaje científico moderno en la llamada hipótesis Gaia —ahora la “teoría Gaia”, una teoría occidental comprobada— por el químico atmosférico inglés Ja-

²³ Fritjof Capra, *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos* (Barcelona: Anagrama, 1998) 28, 29, 117-119, 190-200.

mes Lovelock. Constituye el más contundente análisis por parte de los científicos, y de él se desprenden consecuencias éticas y jurídicas para sustentar la visión de la naturaleza como un sujeto con vida y por tanto con valor intrínseco. El inglés James Lovelock (1979) dedicó muchos años de su vida a la elaboración y perfeccionamiento de la llamada hipótesis Gaia, nombre de la diosa griega de la Tierra. En 1965, fue llamado por la NASA para participar en el primer intento de descubrir la posible existencia de vida en Marte. Su rol consistía en asesorar a un equipo cuyo objetivo principal era la búsqueda de métodos y sistemas que permitieran la detección de vida en ese y en otros planetas. Uno de los problemas a resolver sería el encontrar los criterios que deberían seguirse para lograr detectar cualquier tipo de vida. A Lovelock le llamaron la atención las radicales diferencias que existían entre la Tierra y los dos planetas más próximos —Marte y Venus—, y fue la singularidad de las condiciones de la Tierra lo que lo llevó a formular su primera hipótesis. Así empezó la hipótesis de Gaia. Ciertamente, afirma que incluso en los años sesenta existían análisis de la atmósfera de Marte que demostraban que estaba dominada por dióxido de carbono y que se encontraba cerca del equilibrio químico. Por el contrario, los gases de la atmósfera terrestre se encuentran en un permanente estado de desequilibrio, lo que le sugirió que Marte no tenía vida. Cuando se contempló la Tierra por primera vez desde el exterior y se comparó con Marte y Venus, fue imposible evitar la sensación de que la Tierra era una anomalía extraña. Conforme la impresión del biólogo Thomas Lewis, lo que más sorprende de la Tierra es que, vista desde la Luna, está viva. Las fotos muestran la superficie de la Luna seca y muerta como un viejo hueso. En cambio, la Tierra tiene el aspecto organizado y autoestructurado de una criatura viva, llena de información, maravillosamente diestra en manejar la luz solar.²⁴

Concretamente, esta hipótesis postula que la temperatura, el estado de oxidación, de acidez y algunos aspectos de las rocas y las aguas se mantienen constantes en cualquier época, y que esta homeostasis²⁵ se obtiene por procesos cibernéticos²⁶ llevados a cabo de manera automática e inconsciente por el biota.²⁷ La energía solar sustenta estas condiciones favorables para la vida, las que son solo constantes a corto plazo y evolucionan en sincronía con los cambios requeridos por el biota a lo largo de su evolución. La vida y su entorno están tan íntimamente asociados que la evolución afecta a Gaia, no a los organismos o al medio ambiente por separado. Un modelo sencillo que suele usarse para ilustrar la hipótesis Gaia es la simulación del mundo de margaritas. Lovelock y Andrew Watson desarrollaron una simulación computacional conocida como *Daisyworld*, el mundo de margaritas, para demostrar que

²⁴ Lewis Thomas, *The Life of the Cells* (New York: The Viking Press, 1974), 79.

²⁵ Homeostasis es una propiedad de los organismos que consiste en su capacidad de mantener una condición interna estable compensando los cambios en su entorno, por ejemplo la regulación de la temperatura y el balance entre acidez y alcalinidad (pH).

²⁶ Fue Norbert Wiener, matemático norteamericano, quien puso en circulación el término “cibernética” (derivado del griego *kybernetes*, timonel) para describir la ciencia que estudia los sistemas de comunicación y control autorreguladores en los seres vivos y en las máquinas.

²⁷ El biota simplemente se refiere al conjunto de todos los organismos vivos.

los seres vivos regulan el clima del planeta. Se trata de un planeta imaginario sin nubes y con un sol parecido al nuestro que se va calentando lentamente y habitado sólo por margaritas blancas y negras. Ambas especies se reproducen muy bien a la misma temperatura, cuando ésta es baja, predominan las margaritas negras que absorben y mantienen la temperatura de ellas y del planeta. Cuando la temperatura del sol aumenta, las margaritas blancas proliferan. Cuando su proporción sea del 50% significará que el sol estará calentando el planeta a la temperatura óptima de crecimiento de las margaritas, por lo tanto, el planeta alcanza un punto de equilibrio en la temperatura. Esta sucesión en las flores permite controlar la temperatura, pero al calentar más el sol, irán muriendo más margaritas negras y finalmente, cuando el sol brilla con demasiada fuerza (1.5 veces su valor real) las margaritas blancas van sustituyendo a las negras y finalmente también mueren. Desprovisto de vida la temperatura del planeta se dispara y se acabará extinguiendo. Con este modelo y con ejemplos reales, Lovelock trató de demostrar que los seres vivos no son independientes, sino que son miembros de una entidad integrada que modifica su entorno para crear equilibrios óptimos con el fin de poder desarrollarse mejor. Descubrió que las algas costeras se multiplican al aumentar la temperatura del océano. Estas algas liberan dimetil sulfuro —DMS— a la atmósfera, componente que estimula la formación de nubes, lo que aumenta el albedo (la luz que refleja la Tierra, como las margaritas blancas) y el consiguiente enfriamiento del planeta con lo que se mantendría el equilibrio en la temperatura de la tierra. Según la teoría de Gaia, el que hoy la atmósfera la compongan un 78 % de nitrógeno, 21 % de oxígeno y apenas un 0,03 % de dióxido de carbono se debe a que la vida, con su actividad y su reproducción, mantiene estas condiciones que la hacen habitable para muchas clases de vida.²⁸

Con anterioridad a la formulación de la hipótesis de Gaia, se suponía que la tierra poseía las condiciones apropiadas para que la vida se diese en ella, y que esta vida se había limitado a adaptarse a las condiciones existentes, así como a los cambios que se producían en esas condiciones. La hipótesis de Gaia propone que dadas unas condiciones iniciales que hicieron posible el inicio de la vida en el planeta, ha sido la propia vida la que las ha ido modificando, y que, por lo tanto, las condiciones resultantes son consecuencia y responsabilidad de la vida que lo habita. La Gaia incluye la biosfera, y es un sistema fisiológico dinámico que ha mantenido nuestro planeta apto para la vida durante más de tres mil millones de años. Es un sistema integral formado por partes animadas e inanimadas, y se destaca la importancia de preservar el ambiente por razones diferentes a que los humanos dependamos de ella para nuestro bienestar. El planeta tierra es un ente viviente, no en el sentido de un organismo o un animal, sino en el de un sistema que se autorregula por sí mismo. La Tierra forma un todo orgánico, autorreproducible, autorregulatorio y teleológico, compuesto de una serie de subsistemas jerárquicamente organizados. La meta del sistema es el mantenimiento de las condi-

²⁸ James Lovelock, *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo* (España: Tusquets, 1979), 60-62.

ciones óptimas para la vida en general, y no del hombre en particular, pues este no es más que un elemento del mismo, sin ninguna importancia particular dentro del sistema. Gaia regula, mantiene y recrea las condiciones de la vida valiéndose también de los entes vivientes, no podríamos sobrevivir sin entes vivientes que producen oxígeno, y ellos tampoco sin nosotros que producimos sus nutrientes. La vida aparece en forma microscópica, como resultado de síntesis y complejizaciones moleculares. Microorganismos se instalan en el interior de otros, se simbiotizan, cooperan para sobrevivir y derivan en otro más complejo. Todos los organismos, incluidos nosotros mismos, somos prueba viviente de que las prácticas destructivas a la larga fallan. Al final, los agresores se destruyen a sí mismos, dejando el puesto a otros individuos que saben cooperar y progresar. No somos algo externo de Gaia, somos parte de ella.²⁹ Si perturbamos demasiado su equilibrio, Gaia cuenta con los mecanismos de autodefensa, de tal forma que si una parte suya, por ejemplo, nuestra forma de vida contaminante amenaza la integridad del conjunto, el ofensor puede ser convenientemente castigado y prescindir de nosotros rápidamente, para permitir a la vida recomponerse en otros seres complejos menos incómodos o más cooperadores. En uno de sus últimos libros, titulado *La venganza de la Tierra*, Lovelock afirma: “Al cambiar el medio ambiente, hemos declarado sin darnos cuenta la guerra a Gaia. Hemos ocupado el medio de otras especies, el equivalente, en el campo internacional, a haber invadido el territorio de otro país”.³⁰

Eugenio Zaffaroni reflexiona que este razonamiento de la simbiosis como fuerza evolutiva tiene implicancias filosóficas profundas ya que importa admitir los derechos de todos los otros entes que comparten con nosotros la tierra y, por lo menos, reconocer su derecho a la existencia y al pacífico desarrollo de sus vidas. Pero aclara que no se trata de un ambientalismo dirigido a proteger cotos de caza ni recursos alimentarios escasos para el ser humano, ni especies por mero sentimiento de piedad, sino de reconocer obligaciones éticas respecto de ellos, que se derivan de la circunstancia de participar conjuntamente en un todo vivo, de cuya salud dependemos todos, humanos y no humanos. Tampoco se limitan esos derechos a los animales, sino a las plantas y a los seres microscópicos en tanto formamos parte de un continuo de vida. Esto no significa que no debamos alimentarnos, vestirnos, satisfacer 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.³¹ A estos efectos, James Lovelock 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.

²⁹ James Lovelock, *Gaia, Una nueva visión de la vida sobre la tierra* (Barcelona: Orbis, 1985), 32-35.

³⁰ James Lovelock, *La venganza de la Tierra. Por qué la Tierra está rebelándose y cómo podemos todavía salvar a la humanidad* (Barcelona: Planeta, 2007), 29.

³¹ Eugenio Zaffaroni, *La Pachamama y el humano* (Buenos Aires: Colihe, 2011), 36 y 37.

A esta altura del desarrollo anotamos que sus postulados son más radicales que los de Arne Naess, así como creemos necesario aclarar que, llevada esta teoría al extremo, se correría el riesgo de paralizar todo avance científico-tecnológico, y podía ser utilizada por algunos regímenes totalitarios para justificar visiones antropológicas totalizantes, culpando de todo al sistema capitalista y justificando la eliminación de todo ser humano que considerasen contrario a la naturaleza. Finalmente, Leonardo Boff, filósofo y teólogo ecologista brasileño, hace un paralelo entre esta teoría científica occidental y las tradiciones ancestrales, afirmando que nosotros no vivimos sobre la Tierra, somos Tierra y parte de ella. Gaia es la Pachamama.³²

2.2. Desde el punto de vista jurídico, ecológico-jurídico y desde la filosofía del derecho

En la actualidad, la concepción de que la naturaleza y los animales no humanos sean sujetos de derecho quizás no sea fácil de asimilar, pero muchos filósofos, entre ellos Peter Singer, hacen un paralelismo con los movimientos por la igualdad. Así recuerdan que en pleno siglo XX existía una política oficial discriminatoria racial, sexual y etaria, y cómo las luchas, como la de las mujeres por la equidad de género y la de los derechos de las niñas y los niños, superaron esa marginación jurídica. En este sentido, desarrollaremos los fundamentos de los juristas y filósofos más relevantes.

2.2.1. *El utilitarismo*

Zaffaroni nos recuerda que Jeremy Bentham y el utilitarismo, si bien no les reconocían a los animales derechos naturales emergentes de un contrato, no se los negaban en razón de que estos también tenían sensibilidad frente al dolor. El pragmatismo de Bentham, con su búsqueda de la mayor felicidad para todos e inclinado a evitar el dolor en los seres sensibles, reconocía que los animales eran seres dotados de sensibilidad y convocaba a su respeto y al reconocimiento de sus derechos. Soñaba con llegar a considerarlos sujetos de derechos. Kant, como la expresión más alta de la tesis contractualista, limitó la ética y el derecho a las relaciones entre humanos, aunque —al igual que Hobbes— no solo dejaba fuera del contrato a los animales sino también a algunos humanos enemigos. No obstante, su respuesta a la cuestión de los animales fue poco clara, pues no les reconocía derechos, pero en forma indirecta admitía obligaciones humanas a su respecto, como resultado de la propia consideración de la dignidad humana. El exponente contemporáneo de esta corriente es el australiano Peter Singer, profesor de derecho y de filosofía, quien escribió, en 1975 el libro *Liberación animal*, que ha ayudado a impulsar el debate contemporáneo en torno a la ética animal e inspirado el trabajo de muchas otras personas en el mundo académico. Singer no pretende que los derechos animales sean idénticos a los humanos, pues partiendo de la búsqueda general de minimización del sufrimiento propia del utilitarismo, reconoce diferencias importantes, pero que no

³² La explicación de esta filosofía ancestral de los nativos, así como la del teólogo Boff, se realizará en el próximo apartado.

justifican la pretensión de negarles todos los derechos. Parte de dos principios generalmente aceptados: el primero, que todos los seres humanos tenemos los mismos derechos, lo que lo lleva a rechazar que se asigne una importancia diferente a los intereses de los individuos con base en, por ejemplo, ciertas características biológicas como el sexo o el color de la piel. Por lo tanto, la consideración desigual de intereses basada en la especie de los individuos debe ser rechazada en tanto constituye una forma más de discriminación —especismo—, tan carente de justificación como el racismo o el sexismo. Concluye que la igual consideración de intereses debe ser extendida más allá de la especie humana, incluyendo a todos los seres sintientes, humanos y no humanos. En alguna medida es un antecedente del llamado ecofeminismo, pues considera que hay un notorio paralelismo entre los argumentos que en su momento negaban los derechos de la mujer y los que ahora se emplean para negar los de los animales. Afirma que la negación de los derechos del animal configura un especismo paralelo al racismo, pues la negación de derechos por el mero hecho de pertenecer a otra especie o por tener alas no es muy diferente de hacerlo por el color de la piel. Si bien el animal tiene menor inteligencia que el humano, no puede negarse que hay humanos sin inteligencia o con inteligencia menor que la del animal y nada autoriza a tratarlos con crueldad o a experimentar sobre ellos. La segunda idea que podemos encontrar en *Liberación animal* también es compartida por la mayoría de la gente y consiste en que siempre que esté a nuestro alcance debemos actuar con objeto de prevenir o reducir el sufrimiento, independientemente de quién lo sufra. De este modo, las mismas razones que tenemos para prevenir y reducir los daños que sufren los seres humanos son también razones para prevenir y reducir los daños que padecen los animales de otras especies. En la práctica, esto implica adoptar el veganismo, rechazando participar de todas aquellas actividades que generan sufrimiento a los otros animales, y trabajar activamente por la abolición de toda forma de explotación animal.³³ Esta es la esencia de la frase célebre de Abraham Lincoln: estoy a favor de los derechos de los animales al igual que de los derechos humanos. Es la única manera de ser un humano completo.

Sin extendernos en las diferentes antropologías filosóficas, Boecio define a la persona como substancia individual de naturaleza racional, y para Santo Tomás de Aquino, persona significa lo más perfecto de toda la naturaleza, es decir, el subsistente de naturaleza racional. Sin embargo, Kant ha sido uno de los filósofos más influyentes en el concepto de persona y de sujeto de derecho. Para dicho autor, “una persona es el sujeto cuyas acciones son susceptibles de imputación. La personalidad moral, pues, no es más que la libertad de un ser racional sometido a leyes morales”. “Una cosa es lo que no es susceptible de ninguna imputación. Todo objeto del libre arbitrio, que carece de libertad por sí, se llama, pues, cosa”.³⁴ Como podemos advertir, para Kant, la persona es un ser capaz de autonomía, fundamento de la

³³ Peter Singer, *Liberación animal*, segunda edición (Madrid: Trotta, 1999), 37-40, 203-210.

³⁴ Immanuel Kant, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* (México: Universidad Autónoma de México, 1976), 32

dignidad de la naturaleza humana y racional. Este razonamiento trae aparejada la exclusión de la categoría de sujeto de derecho a todos aquellos seres humanos que no fueran autónomos, introduciendo la distinción entre hombres y personas, así como que no podía haber ninguna relación jurídica entre el hombre y los seres que no tienen más que deberes sin derecho alguno. Porque, para él, los siervos y los esclavos son hombres sin personalidad; no son personas por carecer de autonomía. Leticia Cabrera Cano afirma que, partiendo de las premisas kantianas, con Singer se produce una transformación del concepto de persona ya que se comienza a distinguir entre seres humanos y personas, de modo que se llega a afirmar la existencia de personas que no pertenecen a la especie humana, identificando el reconocimiento de una persona con la capacidad de sentir tales percepciones. Es decir, “algo”, una cosa, se convierte en “alguien”, persona, en la medida en que pueda percibir dolor, sufrimiento o placer. Por ello, incluye en el concepto de persona a aquellos seres que, no siendo humanos, presentan la posibilidad de sentir placer o dolor: los llamados animales superiores, a saber: chimpancés, gorilas, orangutanes y los grandes cetáceos: delfines y ballenas. En definitiva, lo importante no es saber si un ser es o no persona sino luchar por intentar evitar el dolor a cualquier ser con sensibilidad.³⁵ En base a esta afirmación, un grupo de científicos, juristas y filósofos, entre ellos Singer, Goodall, D. Adams, Nishida, Roger y Deborah Fouts, White Miles, Patterson, Gordon, elaboraron con fundamentación científica, la *Declaración sobre los Grandes Simios*, recogida en la obra *El Proyecto Gran Simio. La igualdad más allá de la humanidad*. Partiendo de las conclusiones de sus investigaciones, este grupo pretende rescatar para los animales el gran ideal de igualdad moral, la libertad y la prohibición de tortura. Se exige que la comunidad de iguales, cuyos miembros hoy solo son de la especie humana, se haga extensiva a los grandes simios no humanos, vale decir a los chimpancés, orangutanes y gorilas, mediante la aceptación del derecho a la vida, la protección de la libertad individual y la prohibición de la tortura, y cuyos intereses y derechos deben ser salvaguardados por guardianes humanos del mismo modo que se hace con ciertos grupos humanos, como los niños y los débiles mentales.³⁶ En consecuencia y según la visión de Singer, la gran barrera que nos impide pasar de los animales a las plantas y a otros seres inanimados, estriba en la existencia de conciencia en los primeros y su carencia en las segundas.

Relacionado con la conciencia, durante la conferencia realizada en Cambridge en el 2012, varios científicos, entre ellos Stephen Hawking, reconocieron que los animales no humanos tienen conciencia. Las evidencias convergentes indican que los animales no humanos tienen los sustratos neuroanatómicos, neuroquímicos y neurofisiológicos de los estados de la conciencia junto con la capacidad de exhibir conductas intencionales. Consecuentemente, el

³⁵ Leticia Cabrera Caro, “Personas y seres humanos, ¿distinción o identidad?”, *Ius et Scientia* 3, n.º 1 (2017).

³⁶ Paola Cavalieri y Peter Singer, eds., *El Proyecto “Gran Simio”. La igualdad más allá de la humanidad*, Colección Estructuras y Procesos, Serie Medio Ambiente (Madrid: Trotta, 1998).

grueso de la evidencia indica que los humanos no somos los únicos en poseer la base neurológica que da lugar a la conciencia. Los animales no humanos, incluyendo a todos los mamíferos, pájaros, pulpos, y otras muchas criaturas también poseen estos sustratos neurológicos.³⁷

Un aspecto controvertido de la posición de Singer radica en la justificación de matar animales. Según dice Singer, al igual que Bentham antes de él, los animales no humanos no pueden pensar sobre el futuro distante y, por tanto, ellos no pierden esencialmente nada al morir. Los animales tienen un interés en no sufrir, pero no tienen un interés en continuar existiendo. Sin embargo, en la actualidad ha cambiado su posición sobre el daño de la muerte, reconociendo que todos los seres sintientes con una vida que merezca la pena vivir son dañados por ella. Quizás una de las críticas más importantes que ha recibido *Liberación animal* esté relacionada con el compromiso que asume con lo que se conoce como agregacionismo. Según esta idea, lo que debemos hacer es maximizar la suma total del bienestar de los individuos, sin atender a la manera en que este está distribuido entre ellos. Asumir este punto de vista implica aceptar que estaría justificado sacrificar el bienestar o la vida de uno o más individuos mediante experimentación, si con ello lográramos para otros individuos un beneficio mayor.³⁸

Conforme la explicación del profesor de filosofía de la Universidad Bucknell —Lewisburg, Pensilvania—, Gary Steiner, Peter Singer considera que los seres humanos son capaces de experimentar un mayor sufrimiento y presuntamente una mayor felicidad que los animales, ya que los seres humanos pueden conceptualizar y reflexionar sobre los placeres, los dolores, los planes de futuro y otros eventos que los animales no pueden. Por lo tanto, aunque el punto de partida utilitarista reconoce que los intereses de los animales deben ser tenidos en cuenta, dentro del cálculo moral, junto con los intereses humanos, el utilitarismo de Singer esboza una jerarquía de seres moralmente significativos en la que los intereses de los seres humanos tienen un lugar privilegiado frente a los intereses de los animales.³⁹

2.2.2. *Los animales como sujetos de una vida*

Tom Regan comulga, en general, con el enfoque ético de Kant y su crítica al pensamiento utilitarista. Sin embargo, no comparte su enfoque en cuanto parte del supuesto de que solo los seres racionales poseen valor moral inherente, señalando que el error de Kant radica en suponer que solo un agente racional puede tener un estatus moral pleno y directo. El atri-

³⁷ Conferencia: The First Annual Francis Crick Memorial Conference, focusing on “Consciousness in Humans and Non-Human Animals”, julio 2012, acceso el 30 de marzo de 2017, <http://fcmconference.org/>

³⁸ Catia Faria, “Liberación animal, de Peter Singer: 40 años de controversia”, *eldiario.es*, Sección opinión y blogs, 22 de abril de 2015, acceso el 7 de abril de 2017, http://www.eldiario.es/caballodenietzsche/Liberacion-Animal-Peter-Singer-controversia_6_380122005.html

³⁹ Gary Steiner, “The Differences Between Singer, Regan, and Francione”, interview to Gary Steiner, December 23, 2011, *The Abolitionist* / VeganUK.net., acceso el 28 de mayo de 2017, <http://www.abolitionistapproach.com/wp-content/uploads/2016/06/Steiner-on-Singer-Regan-Francione.pdf>

buto moral crucial que todos los humanos tienen en común es que cada uno es un *sujeto de una vida* —*a subject of a life*—. Un sujeto de una vida es un alguien, no un algo, es un ser al cual su vida le importa incluso si no le importa a nadie más. Se trata de un ser que tiene las capacidades mentales o cognitivas necesarias para entender que su vida tiene valor, independientemente de si no lo tiene para otros seres. Por tanto, todo sujeto de una vida merece respeto y posee un valor intrínseco, y justamente esta es la base para atribuir valor inherente a un ser individual. El criterio para ser sujeto de una vida no está basado en una diferencia de especie, ya que puede incluir también a otros animales con las capacidades suficientes para serlo. Los mamíferos de más de dos años, así como las aves e incluso los pulpos, calamares y algunas especies de peces podrían caer bajo esta categoría. Lo importante es que estos seres no pueden ser tratados simplemente como un medio para los fines de otros y, en consecuencia, deben gozar de ciertos derechos dirigidos a proteger su vida, su salud, su bienestar, su libertad y otras características derivadas de dicho valor inherente.⁴⁰ Con respecto a esta reflexión, Adela Pérez del Viso concluye que para Regan los animales no deben ser considerados como cosas, o como recursos, sino como seres vivientes con potencialidad de ser sujetos de una vida. Justamente es ello lo que lleva a la existencia de derechos en cabeza de los animales, los que deben ser respetados por la sociedad en su conjunto.⁴¹ Esta afirmación conduce a la formulación del siguiente interrogante: si el animal es sujeto de derechos, ¿podrá también incurrir en infracciones?, ¿se volvería a los procesos a animales como en la Edad Media? La respuesta es simple: en principio, son muchos los sujetos humanos de derechos que no tienen capacidad para cometer infracciones, como todos los involuntables (incapaces de acción o de conducta).

En el libro *Jaulas vacías*, Tom Regan, después de justificar su teoría de considerar a los animales como *sujetos de una vida*, deduce que el reconocimiento de los derechos de los animales conlleva consecuencias de amplio alcance, ya que el ser humano tiene el deber de intervenir en su lugar, de tomar posición en su defensa, se les debe asistencia, “tienen el derecho a nuestra ayuda. Su total incapacidad de defender sus propios derechos no disminuye, sino que acrecienta nuestro deber de proveerles asistencia”.⁴² Sin embargo, bajo el análisis de Steiner, Regan termina estableciendo el mismo tipo de jerarquía moral que postulaban Bentham y Singer, ya que este derecho puede ser obviado en determinados casos como en el del escenario de la balsa en el cual varios humanos y un perro están en una balsa salvavidas y un individuo debe ser arrojado por la borda para que los demás se puedan salvar. Como los humanos tienen mayores oportunidades de satisfacciones futuras que el perro, entonces es el

⁴⁰ Tom Regan, “The Case for Animal Rights”, en *In Defense of Animals. The Second Wave*, ed. por Peter Singer (New York: Basil Blackwell, 1985): 13-26.

⁴¹ Adela Pérez del Viso, “El nuevo concepto del animal como sujetos de derecho no humano. Primera parte”, *microiuris.com*, 14 de marzo de 2017, MJ-DOC-10648-AR | MJD10648.

⁴² Tom Regan, *Jaulas vacías, el desafío de los derechos de los animales* (España: Fundación Altarriba, 2006), 72.

perro quien debe ser incuestionablemente sacrificado. Al final, Regan recae en la tradicional jerarquía moral que privilegia a los seres humanos sobre los demás animales, al menos en los casos en los que parece haber un conflicto entre los intereses de ambos.⁴³ Siguiendo esta línea de pensamiento, Joel Feinberg, filósofo del derecho de la Universidad de Michigan, afirma que hay que reconocerles derechos a los animales solo y simplemente por el bien del animal; el bien jurídico protegido es el bien del animal. A su vez, al impedimento que los animales no pueden reclamar directamente y en persona por sus derechos, vale decir que no pueden accionar por sí mismos ni entender si sus derechos son violentados, se opone que hay personas como los discapacitados mentales o bien los bebés que reclaman por sus derechos no por sí mismos, sino a través de sus representantes que reciben un poder para hablar en sus nombres.⁴⁴

Por su parte, Gary Francione⁴⁵ argumenta que todo ser sintiente merece igual consideración respecto de sus intereses en consonancia con la consideración de los intereses de los otros seres sintientes. Así, los intereses de un perro deben ser considerados igualmente a los de un ser humano. Esto no quiere decir que el perro deba ser tratado exactamente en el modo en que tratamos a los seres humanos. Por ejemplo, la igual consideración de los intereses de un perro no equivale a que el perro tenga derecho a votar o a conducir. Pero sí significa que debemos considerar el interés del perro en no sufrir de forma igual al interés del ser humano en no sufrir y un interés en continuar existiendo. La muerte es un daño para un animal tanto como lo es para un ser humano; así que no hay base para argumentar que la vida de un ser humano posee un valor moral mayor que el de la vida de un no-humano sintiente. Para Francione, la única manera de asegurar la igual consideración de los intereses animales, y evitar la tradicional jerarquía moral que privilegia a los humanos sobre los animales, es abolir el estatus legal de los animales como propiedad. Los intereses animales nunca serán considerados en igualdad con los intereses humanos mientras los animales sean categorizados legalmente como propiedad. La abolición del estatus de propiedad de los animales conlleva a la completa eliminación de todos los usos de animales como instrumentos para satisfacer los deseos humanos, a saber: la matanza de animales para consumo humano, la cría de animales para ser usados como vestimenta y otros productos, todos los usos de animales para experimentación y entretenimiento, toda forma de domesticación, incluyendo el uso de animales como mascotas, por la razón de que todas estas prácticas esencialmente tratan a los animales como objetos para el dominio humano. Al exigir la total eliminación de tales prácticas, la posición abolicionista de Francione se opone directamente al bienestarismo, que defiende que determinados usos de animales son permisibles siempre que tratemos bien a los animales

⁴³ Tom Regan, *Jaulas vacías, el desafío de los derechos de los animales...*, en nota 38.

⁴⁴ Joel Feinberg, "The Rights of Animals and Unborn Generations", en *Philosophy and Environmental Crisis*, ed. por William T. Blackstone, (Athens, Georgia: Universidad de Georgia, 1974): 43-68.

⁴⁵ Gary Francione, *Lluvia sin truenos* (Estados Unidos: Temple University Press, 1996), 9-12, 60-68.

al hacerlo. Los bienestarristas intentan justificar determinadas prácticas como la experimentación y la matanza de animales para consumo humano alegando que estas prácticas pueden realizarse humanitariamente. Francione explica que tales prácticas nunca pueden ser humanitarias y son fundamentalmente incompatibles con la igual consideración de los intereses animales al mismo nivel que los intereses humanos. Básicamente, enfatiza que la erradicación gradual del sufrimiento de los animales prescrita por el bienestarismo clásico y aceptada como el principio normativo básico del nuevo bienestarismo no puede ni podrá, por sí misma, llegar a la abolición de la explotación institucionalizada; lo que hace falta necesariamente es la erradicación gradual del estatus de propiedad de los animales propiciada por la teoría de los derechos animales. Al respecto, recordamos la frase del célebre médico, teólogo, filósofo y músico alemán nacionalizado francés Albert Schweitzer, Premio Nobel de la Paz en 1952: “No me importa saber si un animal puede razonar. Solo sé que es capaz de sufrir y por ello lo considero mi prójimo”.

2.2.3. Teorías afirmativas de la naturaleza como sujeto de derechos

El doctor en filosofía búlgaro Stoyan Stavru señala las principales diferencias entre el concepto de los derechos de la naturaleza y la idea de los derechos de los animales. Si los derechos de los animales se refieren a cada animal en concreto y revelan su propio valor, entonces los derechos de la naturaleza, incluidos los derechos de cada especie, presentan una visión de un sistema integrado, común, que se construye desde una perspectiva humana y sirve a la supervivencia del ser humano como especie. Los catálogos de derechos otorgados a los animales como individuos específicos dependen de sus propias capacidades cognitivas, sobre todo las relacionadas con la capacidad de sentir dolor sin que sea relevante la conciencia del mismo y su declaración. El concepto de los derechos de los animales supone pluralismo en el volumen de la personalidad y se convierte en criterio para la protección donde no es determinante la igualdad, sino la diversidad. Por el contrario, el volumen de la personalidad jurídica de la naturaleza es monista, ya que se refiere a la existencia de un único máximo sujeto cuya personalidad jurídica debe ser sustancialmente diferente de la de los otros sujetos. El contenido de los derechos de la naturaleza deberá cumplir los objetivos específicos de protección, incluso cuando dichos derechos se “entreguen” a los componentes individuales de la naturaleza. A través de los derechos de los animales, se reconoce a los animales como titulares de derechos y se podría llegar incluso a tal reconocimiento en favor de las plantas. Y a través de los derechos de la naturaleza, se reconocen como titulares de derechos a las deidades y a los espíritus que viven en las creencias religiosas de la población local, y a menudo coinciden con los componentes naturales sistémicos a los que la ciencia moderna denomina ecosistemas. Por ejemplo, el respeto a los elfos en Islandia se considera una expresión de respeto a la naturaleza silvestre. El miedo de la gente a destruir las casas de la población oculta de los elfos es un importante criterio tenido en cuenta para la construcción de carreteras en Islandia, ya que tales construcciones no pueden afectar a las piedras de

gran tamaño, hogar de los elfos (como la piedra Ófeigskirkja). Suena como cuento divertido para los turistas hasta que se evidencia que allí todo el mundo, incluyendo la Administración de Carreteras, cumple con esta exigencia.⁴⁶

2.2.3.1. Antecedente

El primer antecedente en la equiparación de la naturaleza con los hombres en cuanto sujeto de derecho, abogando por el reconocimiento de derechos a la naturaleza, se puede leer en el voto en disidencia del juez William Douglas en el famoso caso *Sierra Club v. Morton* del Tribunal Supremo de los Estados Unidos. El juez Douglas tomó como base el ensayo del profesor Christopher D. Stone, de la University of Southern California, en el cual defendía que la naturaleza no era un objeto del que pudiéramos disponer a nuestro antojo y que tenía derecho a la autodefensa. En dicho ensayo planteaba su tesis del reconocimiento de un derecho de los árboles a actuar ante los tribunales con argumentos contundentes. En primer lugar, que el derecho evolucionó ya que no hacía mucho tiempo que se consideraban como sujeto de derechos a ciertas categorías de seres humanos: niños, mujeres, negros, y en segundo, que el mundo del derecho estaba poblado de sujetos de derecho inanimados, tales como sociedades comerciales, asociaciones, colectividades públicas, a los que sí se les reconocía personalidad jurídica. Continúa con su análisis rechazando la doctrina hegeliana que concedía al hombre un derecho de propiedad sobre todas las cosas, e inclinándose a favor de una postura de amor y curiosidad respetuosa hacia las innumerables interacciones que constituyen al ser vivo. Al igual que la sociedad había permitido el reconocimiento de derechos más extensos a favor de mujeres, niños, nativos americanos y afroamericanos, de la misma manera se podía seguir el mismo camino hacia el reconocimiento de derechos para la naturaleza.⁴⁷

En el caso *Sierra Club v. Morton*, la organización ecologista Sierra Club se opuso a la construcción de un parque de diversiones Disney dentro del *Mineral King Valley*, famoso por los centenarios árboles secuoyas. Dicha organización no era la afectada sino los propios árboles secuoyas; sin embargo, el juez Douglas fundamentó su disidencia en que si los árboles eran considerados como sujetos de derecho representados por guardianes que podrían ser las asociaciones de defensa de la naturaleza, esta saldría vencedora pues su defensa se apartaría de una mera relativización hacia los intereses humanos prevaleciendo sus intereses. A continuación, traducimos los párrafos más destacados de la disidencia:

⁴⁶ Stoyan Stavru, "Rights of nature – is there a place for them in the legal theory and practice?", translation from Bulgarian to English: Svilen Tashev, "Research Gate (January 2016), acceso el 30 de abril de 2017, https://www.researchgate.net/publication/313360557_Rights_of_nature_-_is_there_a_place_for_them_in_the_legal_theory_and_practice

⁴⁷ Christopher Stone, *Should Trees Have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects* (Oxford, Oxford University Press, 1972): 450-501.

Los objetos inanimados son a veces partes en litigio, por ejemplo, un buque tiene personalidad jurídica, constituye una ficción que resulta útil para fines marítimos. La corporación también es una “persona” para los fines de los procesos adjudicatorios. La voz del objeto inanimado, por lo tanto, no debe ser calmada. Eso no significa que el Poder Judicial asuma las funciones gerenciales de la agencia federal. Simplemente significa que antes de que estos valiosos fragmentos de América (como un valle, una pradera alpina, un río o un lago) se pierdan para siempre o se transformen de tal manera que se reduzcan a escombros de nuestro entorno urbano, la voz de los beneficiarios de estas maravillas ambientales debe ser escuchada. Quizás no ganarán. Esta no es la cuestión actual. La única pregunta es: ¿quién tiene derecho a ser escuchado? Entonces habrá garantías de que todas las formas de vida se presentarán ante la corte —el pájaro carpintero, así como el coyote y el oso, la trucha en los arroyos—. Los miembros inarticulados del grupo ecológico no pueden hablar. Pero aquellas personas que han frecuentado el lugar para conocer sus valores y maravillas podrán hablar por toda la comunidad ecológica.⁴⁸

El caso *Sierra Club vs. Morton* no fue favorable a la organización conservacionista Sierra Club, pues esta no logró demostrar el daño directo a sus integrantes; sin embargo, el voto del juez Douglas influyó moralmente en la compañía de Walt Disney para no seguir adelante con la construcción del parque de diversiones. Más tarde, Stone replanteó su tesis en “Should Trees have Standing Revisited”, apartándose de la postura de la ecología profunda o *deep ecology* para argumentar que la personificación de la naturaleza era un camino ilusorio y que más bien había que encontrar soluciones jurídicas, optando por posturas más moderadas, abandonando la lógica del “todo o nada”. Redefine su posición diciendo que la protección que se pretende dar a las entidades no convencionales se obtiene de manera más plausible imponiendo deberes a los hombres que concediéndoles derechos a la naturaleza.⁴⁹

2.2.3.2. Interés propio de la naturaleza

El jurista Godofredo Stutzin (1984) parte de la hipótesis de que para que la norma pueda realizar su función de promover la justicia ecológica, la naturaleza debe convertirse en sujeto del “interés jurídicamente protegido” en el sentido de “derecho” (según la definición de Ihering⁵⁰). Para solucionar los problemas ecológicos creados por la humanidad, el referido jurista

⁴⁸ U. S. Supreme Court. *Sierra Club v. Morton* No. 70-34, April 19, 1972. Page 405 U. S. 727/405 U. S. 760, acceso el 9 de abril de 2017, <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/405/727/case.html>. La traducción es propia

⁴⁹ Ricardo Crespo Plaza, “Perspectivas futuras del derecho ambiental”, *Iuris Dictio. Revista del Colegio de Jurisprudencia*, n.º 7 (diciembre 2003).

⁵⁰ Recordamos que para Rudolf von Ihering, prestigioso jurista y filósofo del derecho alemán, el derecho subjetivo es un interés jurídicamente protegido en cuanto ese interés se encuentra determinado objetivamente por la norma positiva, por el derecho objetivo. En todo derecho subjetivo —según Ihering— encontramos dos elementos: uno sustancial, que es el interés y otro formal que es la protección jurídica de dicho interés. La voluntad, por tanto, no puede ser objeto único del derecho, porque sería difícil explicar cómo las personas sin voluntad tienen derechos, vale decir, existen supuestos en los cuales sujetos sin voluntad como los niños o los enfermos mentales son titulares de derechos subjetivos. Los dere-

considera que no se puede seguir ignorando la existencia de una naturaleza poseedora de intereses propios cuya vulneración es la causa de aquellos problemas. A esos efectos, propone tratar de contrapesar los abrumadores intereses de la sociedad tecnocrática y consumista que colman uno de los platillos de la balanza ambiental, colocando en el otro platillo los intereses de la entidad creadora y sostenedora de la vida que es la naturaleza. La única manera de equilibrar la balanza y ponderar debidamente las necesidades de la biosfera frente a las pretensiones de la tecnosfera consiste en reconocer a la naturaleza como parte interesada en los conflictos ambientales y permitirle asumir en nombre propio la defensa del mundo natural. El interés básico de la naturaleza, lo mismo que el del hombre, consiste en poder vivir y desarrollarse libre y plenamente, pero no de cualquiera manera, sino conforme a su propia ley caracterizada por estos dos principios: diversidad y equilibrio. Justamente estos dos pilares de la organización de la naturaleza son los que son atacados violentamente por el hombre: por un lado, se elimina la diversidad, reemplazándola por la uniformidad, y por el otro, se rompen los equilibrios, produciéndose desequilibrios cada vez mayores. Si los intereses de la naturaleza son dignos de recibir protección jurídica y, por consiguiente, convertirse en derechos, nada impide que se le otorgue calidad de sujeto de derechos y, por ende, la de persona jurídica, aunque sea como una mera ficción del derecho. Este es precisamente el caso de gran parte de las entidades a las cuales la ley reconoce existencia como personas jurídicas. En consecuencia, propone reconocer a la naturaleza como una persona jurídica muy especial, sui géneris, que rebasa los límites del derecho, pero que debe ser representada por seres humanos, específicamente, alguna organización cuya finalidad sea la conservación de la naturaleza para eliminar los intereses humanos. Además, podrán actuar en nombre de la naturaleza y en su defensa, todas las personas jurídicas y naturales que posean la necesaria idoneidad y cuyos intereses coincidan con los de la naturaleza. Este reconocimiento implicaría que el dominio civil se someta al dominio ecológico, y, a su vez, la economía a la ecología porque esta última ciencia es la que establece las leyes físicas y fijas de sustentabilidad y renovabilidad de la naturaleza de la cual dependen las actividades económicas. Dada su condición de contraparte de la humanidad en todos los niveles, la naturaleza reviste el carácter de una persona jurídica a la vez supranacional y omnipresente cuyos derechos pueden y deben hacerse valer en todos los ámbitos, desde el mundial hasta el local. Mientras siga siendo un bien, la naturaleza estará subordinada a los intereses utilitarios del hombre y su valor se medirá con el valor de esos intereses. Es necesario que el hombre reconozca este interés legítimo de la naturaleza en los mismos términos en que reconoce el interés de la sociedad de promover el desarrollo en el ámbito científico- técnico, siendo que no es que se busca que la naturaleza sea elevada en la relación del ser humano

chos, pues, existen para garantizar los intereses de la vida y no solo los intereses de naturaleza meramente económica. En definitiva, todos los intereses reconocidos por el legislador tendrán relevancia jurídica y, una vez dotados de aparato de protección, serán elevados a derechos subjetivos. En consecuencia, lo que propone Gudynas, partiendo de la teoría del interés jurídicamente protegido como derecho subjetivo de Von Ihering, es que el jurista, al reconocerle a la naturaleza intereses propios, le asigna derechos subjetivos.

a una mayor jerarquía, lo transcendental es darle un equilibrio para que tanto naturaleza y seres humanos puedan desarrollarse en todos sus aspectos respetando la integridad de ambos al mismo nivel de importancia. La plena incorporación de la naturaleza al derecho en calidad de sujeto se logrará, sin duda, solo en forma paulatina; por de pronto, basta con establecerla como una meta que ha de señalar el rumbo que debemos seguir.⁵¹

Sin embargo, no todos los juristas comparten esta visión. Izarra Navarro⁵² critica esta postura ya que, según su opinión, personificar a la naturaleza parte de un error y es que ni la naturaleza ni los animales pueden ser considerados personas jurídicas, dado que no pueden contraer obligaciones y se rompería la teoría clásica de reciprocidad entre derechos y obligaciones. En resumen, la naturaleza solo tendría derechos, pero no obligaciones y los seres humanos tendrían solo obligaciones con la naturaleza, pero no derechos.

2.2.3.3. Ecología del saber

Boaventura de Sousa Santos —citado por Campaña— ve en la teoría clásica de reciprocidad entre derechos y deberes una visión reduccionista de la realidad, ya que toma únicamente la concepción occidental de los derechos, que considera que solo quienes pueden ser sujetos de deberes pueden ser sujetos derechos y que dejó por fuera, en su momento, a las mujeres, a los niños, los esclavos, los indígenas y actualmente a la naturaleza, a los seres sintientes y a las generaciones futuras. Esta concepción de los derechos se produce porque no se logra establecer un vínculo entre la parte —el individuo— y el todo —la realidad—, o, aún más radicalmente, porque se centran en lo que es meramente derivado de los derechos, en lugar de centrarse en el imperativo primordial, que es el deber de las personas de encontrar su lugar en el orden de toda la sociedad y de todo el cosmos. Es necesario que la práctica de los derechos humanos se transforme de un localismo globalizado en un proyecto cosmopolita, lo que se lograría a partir de lo que llama un “diálogo transcultural sobre la dignidad humana” incorporando al discurso de los derechos humanos otras visiones culturales. Boaventura de Sousa Santos es partidario de lo que llama la ecología de saberes, que presupone la idea de una diversidad epistemológica del mundo, el reconocimiento de la existencia de una pluralidad de conocimientos más allá del conocimiento científico. A lo largo del mundo, no solo hay muy diversas formas de conocimiento de la materia, la sociedad, la vida y el espíritu, sino también muchos y muy diversos conceptos de lo que cuenta como conocimiento, de los criterios que pueden ser usados para validarlo y de culturas. En la ecología de los saberes, los conocimientos y las culturas interactúan, se entrecruzan y, por tanto, también lo hacen las ignorancias.

⁵¹ Godofredo Stutzin, “Un imperativo ecológico. Reconocer los derechos de la naturaleza”, *Ambiente y Desarrollo* I, n.º 1 (1984).

⁵² Nuria Izarra Navarro, “La naturaleza y los animales: la responsabilidad del hombre. Coursante de la Maestría en Filosofía y Ciencias Humanas”, *Episteme* 26, n.º 2 (diciembre 2006).

Partiendo de la idea de que cada cultura es incompleta, por lo que los derechos humanos también son incompletos, se debe centrar la mirada en los tópicos de cada una de ellas y construir respuestas integrando la visión de la *dharma*⁵³ —cultura hindú— u otras visiones culturales, como la cosmovisión andina. Este pensamiento lleva a afirmar el reconocimiento de “derechos originales” que se reivindican para crear una nueva concepción de derechos humanos, siendo uno de ellos el derecho al reconocimiento de derechos a entidades incapaces de ser titulares de deberes, concretamente la naturaleza y las generaciones futuras.⁵⁴

No se trata de caer en el extremo de decir que la naturaleza tiene los mismos derechos que los humanos, pero tampoco que no serían sujetos de derecho por no poseer autoconciencia y razonamiento, ya que el ser humano recién nacido tarda meses en reconocerse como individuo separado de su madre, y años en elaborar de manera libre las reglas que van a guiar su comportamiento. También las personas afectadas en sus posibilidades de razonamiento puede que jamás se desarrollen como seres libres autoconscientes de sí mismos y de otros. En estos casos son titulares de derechos, pero no tienen la capacidad de ejercerlos por sí mismos y de accionar ante los tribunales, sino a través de un representante, de igual manera que las personas jurídicas, reconocidas como sujetos de derecho en todos los sistemas jurídicos.⁵⁵

Siguiendo esta línea de pensamiento, Belkis Cartay nos señala como sus más fervientes defensores, en Alemania, a Klaus Bosselmann, juez y profesor de Derecho en Berlín, quien, en 1986, recomendó introducir en la Constitución de la República Federal de Alemania una mención a los derechos del ambiente, concibiendo el derecho al desarrollo de todas las personas en la medida en que no atente contra el derecho de los demás ni contra el ambiente natural ni contra el orden constitucional. En Francia, Marie-Angèle Hermitte propuso que se considerasen sujetos de derechos a las zonas de interés ecológico y a la biodiversidad, y David Favre, en 1974, planteó la introducción de una enmienda constitucional en la que quedara establecido que toda vida salvaje tenía derecho a una vida natural y que los humanos no podían privarle de vida, libertad o hábitat sin un proceso equitativo. Podría decirse que se está en presencia de una concepción premoderna del derecho natural: ya no es en la naturaleza del hombre donde se busca el fundamento de la norma sino en la armonía cósmica de la que el hombre no es más que un componente.⁵⁶

⁵³ *Dharma* es una palabra en sánscrito que quiere decir “proteger” o “guardar”; tiene varios significados, como “religión”, “ley natural”, “conducta piadosa correcta”, y se utiliza en casi todas las religiones de origen indio como el budismo, hinduismo, jainismo y el sijismo. Las enseñanzas de Buda reciben el nombre de *Dharma y su práctica nos protege del sufrimiento*.

⁵⁴ Farith Campaña, “Derechos de la naturaleza: ¿innovación trascendental, retórica jurídica o proyecto político?”, *Iuris Dicitio*, año 13, 15 (enero- junio 2013).

⁵⁵ Mayra Vottero, *El sistema jurídico protectorio de los animales y su naturaleza jurídica* (Córdoba: Leones, 2016), 20-26.

⁵⁶ Belkis Cartay, “La naturaleza: objeto o sujeto de derechos”, en *Los derechos de la naturaleza (un mundo sin insectos)*, primera edición, coord. por José Gilberto Garza Grimaldo y Roberto Rodríguez Saldaña (México: Laguna): 21-39.

2.2.3.4. Ecología feminista. Ecofeminismo

Dentro del feminismo existe una vertiente denominada ecología feminista, también conocida como ética del cuidado, cuyos aportes giran alrededor de la sensibilidad y empatía como motor de la justicia. Los orígenes teóricos de la vinculación entre ecologismo y feminismo se pueden situar en los años setenta con la publicación del libro *Feminismo o la muerte de Françoise D'Eaubourne*, donde aparece por primera vez el término. Para esta teoría la explotación del medio natural y la opresión de las mujeres tienen la misma raíz. Ambos fenómenos parten de la interpretación de la diferencia como jerarquía, implícita en los modelos patriarcal y capitalista. La conexión entre mujer y naturaleza le ha adjudicado a la mujer características occidentalizadas, con el propósito de justificar su discriminación a lo largo de la historia. La creación de una esencia natural y femenina derivada de la reproducción ha justificado tradicionalmente el control social de las mujeres. Lo que confirma, además, que la cosificación de la naturaleza y de los animales forma parte de un orden hegemónico y un sistema patriarcal. No hay un solo ecofeminismo sino varias tendencias diferentes en polémica. Por un lado, el ecofeminismo *esencialista* que asocia el ser mujer con la naturaleza y, por tanto, concluye que la defensa de la naturaleza es inherente a su identidad de género, y por el otro, un ecofeminismo *constructivista* que se sustenta en una construcción social que pasa por la asignación de roles que dan origen a la división sexual del trabajo, la distribución del poder y la propiedad en las sociedades patriarcales y que es eso lo que despierta la conciencia ecofeminista en las mujeres. Ahora bien, desde diferentes vertientes y con miradas distintas, los ecofeminismos comparten básicamente una visión sistémica de la relación interdependiente entre seres humanos con la naturaleza y que la subordinación de las mujeres a los hombres y la explotación de la naturaleza son dos caras de una misma moneda y responden a una lógica común: la lógica de la dominación patriarcal y la supeditación de la vida a la prioridad de la obtención de beneficios. La cultura masculina, obsesionada por el poder, ha conducido a la humanidad a guerras suicidas y al envenenamiento de la tierra, el agua y el aire. La mujer, más próxima a la naturaleza, es la esperanza de conservación de la vida. La ética del cuidado femenina, de la protección de los seres vivos, se opone, así, a la esencia agresiva de la masculinidad. Vinculados a las tendencias místicas del primer ecofeminismo, pero alejándose de la demonización del varón, surge una nueva teoría feminista de la mano de la conocida física nuclear y filósofa de la India, Vandana Shiva. Combinando los aportes de historiadoras feministas de la ciencia como Evelyn Fox Keller o Carolyn Merchant, Shiva realiza una seria crítica del desarrollo técnico occidental que ha colonizado el mundo entero. Afirma que lo que recibe el nombre de desarrollo es un proceso de mal desarrollo, fuente de violencia contra la mujer y la naturaleza. Basándose en los principios de no violencia creativa de Gandhi, las mujeres rurales del movimiento Chipko —significa abrazo—, en nombre del principio femenino de la naturaleza de la cosmología de la India, consiguieron detener la deforestación total del Himalaya turnándose en la vigilancia de la zona y atándose a los

árboles cuando iban a talarlos. Las mujeres sabían que la defensa de los bosques comunales de robles y rododendros de Garhwal era imprescindible para resistir a las multinacionales extranjeras que amenazaban su forma de vida. Para ellas, el bosque era mucho más que miles de metros cúbicos de madera, era la leña para calentarse y cocinar, el forraje para sus animales, el material para las camas del ganado y la sombra. El bosque era la manifestación de la vida. El movimiento mostró una lucha entre dos campos opuestos: por un lado, reivindicaron la relación de las mujeres con la lucha por el respeto a la vida y la defensa de la naturaleza refiriéndose a ella como la “madre tierra”, lo que representa un sentimiento de pertenecer al territorio, a los bosques, a la naturaleza, y significa tener cuidado con ella, no destruirla. Por el otro, se opusieron a la relación de dominación, desigual y violenta del patriarcado: del hombre sobre la mujer, enfrentando a sus propios maridos que trabajaban en las actividades de tala de árboles. Vandana Shiva es una de las mujeres que participó en ese movimiento y es actualmente una de las referentes del ecofeminismo, recibió el Premio Nobel Alternativo de la Paz⁵⁷ en 1993. Se autodefine como filósofa de la ciencia y ciudadana profesional de la tierra y sostiene que el ecofeminismo traerá la biocivilización. Para Shiva los tres principios del ecofeminismo son: a) la tierra está viva, es sagrada y es la conexión entre todos los seres vivos. Este principio reconoce que este mundo del cual somos parte es una tierra viviente, es una tierra sagrada y es la que sostiene cualquier forma de vida. La gente que toma más de lo que necesita de la tierra es la que la está saqueando a una velocidad alarmante; b) la naturaleza fue reemplazada por el patriarcado, y las mujeres, parte de la naturaleza, se encuentran subordinadas frente al hombre y a la producción, y c) respeto a todo ser viviente, reconocimiento y el respeto a la diversidad en todas sus formas, es decir, toda forma de planta, de animal, todo organismo del suelo, de comunidad humana y toda cultura que ha evolucionado. El ecofeminismo no está restringido a las mujeres, reconoce el derecho de todas las especies, y los de la naturaleza⁵⁸. En América Latina, particularmente en Chile, Brasil, México, Uruguay, Bolivia, Argentina, Perú y Venezuela, en el rastro dejado por la Teología de la Liberación, se está iniciando actualmente la elaboración de un pensamiento teológico ecofeminista. Así, la teóloga brasilera Yvonne Gebara sostiene que hoy en día la justicia social implica ecojusticia. Este ecofeminismo latinoamericano se caracteriza por su interés en las mujeres pobres y su defensa de las indígenas, víctimas de la destrucción de la naturaleza. En

⁵⁷ El Premio al Sustento Bien Ganado, llamado también Premio Nobel Alternativo (en inglés *Right Livelihood Award* o RLA), se entrega desde 1980 gracias al filatelista Jakob von Uexkull, y se presenta anualmente en el Parlamento Sueco, el 9 de diciembre, para homenajear y apoyar a aquellas personas que trabajan en la búsqueda y aplicación de soluciones para los cambios más urgentes que necesita el mundo actual. Un jurado internacional decide el premio en ámbitos como protección ambiental, derechos humanos, desarrollo sostenible, salud, educación, entre los más importantes.

⁵⁸ ONU Mujeres, Vandana Shiva explica los principios del ecofeminismo durante su participación en el Seminario “Derechos de la Naturaleza y Sumak Kawsay: una visión desde los pueblos del sur”, *ONU Mujeres*, 26 de noviembre 2010, acceso el 17 de abril de 2017, http://www.onumujeres-ecuador.org/index.php?option=com_content&view=article&id=375:vandanah-shiva-fundamenta-los-principios-del-ecofeminismo-en-su-participacion-en-el-seminario-derechos-de-la-naturaleza-y-sumak-kawsay-una-vision-desde-los-pueblos-del-sur&catid=27:ecuador&Itemid=29

esta teología, el ecofeminismo es una postura política crítica de la dominación, una lucha antisexista, antirracista, antielitista y antiantropocéntrica ya que se debe respetar a las demás criaturas vivas, no solo al ser humano.⁵⁹

2.2.3.5. Biocentrismo

Para Eduardo Gudynas, intelectual y ecologista uruguayo, es necesaria la transición del antropocentrismo al biocentrismo, el cual pretende reivindicar el valor primordial de la vida, como un valor en sí mismo. Considera importante hacer una distinción entre el derecho a un ambiente sano y los derechos de la naturaleza. Reconocer al primero no necesariamente implica reconocerle derechos a la naturaleza o a los no humanos, en cuanto a que el derecho a un ambiente sano se sitúa dentro de los derechos humanos; en consecuencia, es antropocéntrico —toma como centro al Hombre—, por lo que se deben entender por separado. Los derechos de la naturaleza son mucho más que una mera adición ambientalista; esos derechos implican un cambio radical en los conceptos de ambiente, desarrollo y justicia. Bajo la postura clásica de los derechos humanos a un ambiente sano, los mismos están cubiertos por la llamada justicia ambiental, la cual parte de un conjunto de derechos humanos atendiendo a cómo son afectadas las personas. Los sujetos son los humanos, y estos discuten sobre lo justo o injusto en cuanto a la situación ambiental. Es por lo tanto una postura acorde con una naturaleza objeto de derechos, donde el acento está puesto en los asuntos humanos, bajo una perspectiva antropocéntrica. Pero si se toman los derechos de la naturaleza en serio, conforme la frase de Gudynas, es necesario contar con otro campo de la justicia: la justicia ecológica, que se enfoca en la naturaleza como sujeto. Su énfasis está en asegurar la sobrevivencia e integridad de la naturaleza y la restauración de los ecosistemas dañados, vale decir que se los regrese a su estado original. Su objetivo no es cobrar multas, y la recuperación ambiental debe realizarse independientemente de su costo económico. Seres vivos como plantas o animales no necesariamente vivirán mejor si algunos humanos reciben dinero por el daño en los ecosistemas en que habitan. El criterio de justicia en este caso se centra en asegurar que las especies vivas puedan seguir sus procesos vitales, y no en las compensaciones económicas. Esto no quiere decir que esas multas o indemnizaciones deban ser abandonadas, sino que estas competen a la justicia ambiental.

Abordando la temática desde otra óptica, muchas de las campañas actuales de publicidad exhiben fotos impactantes que refuerzan la belleza de los ecosistemas, el oso andino o el cóndor de los Andes. Una vez más el acento está puesto en las personas, ya que es la valoración

⁵⁹ Marta Pascual Rodríguez y Yayo Herrero López, “Ecofeminismo, una propuesta para repensar el presente y construir el futuro”, *Boletín ECOS*, n.º 10 (enero-marzo 2010), acceso el 10 de abril de 2017, https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Boletin_ECOS/10/ecofeminismo_propuesta_repensar_presente.pdf. También Alicia Puleo, “Feminismo y ecología”, *El Ecologista*, n.º 31 (verano de 2002).

estética de los humanos la que está en juego. Pero si se toman en serio los derechos de la naturaleza, todas las especies deben ser protegidas, independientemente de si son hermosas o si tienen utilidad real o potencial. Es mucho más sencillo intentar salvar especies como el cóndor de los Andes, pero resulta que será mucho más difícil hacer campañas para proteger, por ejemplo, a las cucarachas endémicas o a los bagres de la Amazonía. Pero es justamente en este plano donde queda en evidencia la radicalidad y profundidad de la asignación de los derechos de la naturaleza, ya que obliga a tomar medidas de protección para todos los seres vivos.⁶⁰ Consideramos ilustrativo seguir el razonamiento de este ecologista uruguayo en tanto se pregunta sobre el significado de un bosque. Algunos responden afirmando que es un conjunto de árboles, otros agregan helechos, orquídeas, arbustos y muchas otras especies vegetales, y también que los animales, sean pequeños como escarabajos o sapos, o grandes, como tapires o jaguares, también son parte de ese ambiente, y que sin ellos no estamos frente a un verdadero bosque. De esta manera un bosque se entiende, e incluso se siente, a partir de la vida que este cobija; por tanto, tiene atributos propios, independientemente de la utilidad o de las opiniones que los humanos pudiéramos tener. Ahí es donde encuentran las raíces de los derechos de la naturaleza, y cuando se admite ese tipo de derechos, inmediatamente se reconoce que ese ámbito, sea ese bosque o cualquier otro, posee valores —también conocidos como “valores intrínsecos”— que le son propios e independientes de los humanos, rompiendo, de esta manera, con la postura clásica por la cual solo las personas son capaces de otorgar valoraciones.⁶¹ La cuestión clave es que el reconocimiento de los derechos de la naturaleza abre las puertas para otro tipo de discusión en la política y en la gestión, en la que ya no es necesario demostrar que preservar montañas o selvas es *útil* para el ser humano, o es rentable para las empresas. Las fundamentaciones necesarias para abordar la problemática ambiental cambian radicalmente, pero se diferencian de la ecología profunda, que defiende un *igualitarismo biosférico* —donde todas las formas de vida tendrían los mismos derechos—, ya que el reconocimiento de los valores propios llevados a ese extremo conceptual generaría evidentes problemas. En realidad, si bien el biocentrismo reconoce los valores propios en todas las formas de vida, esto no implica olvidar que las propias dinámicas ecológicas implican relaciones que también son tróficas, competencia, depredación, etc. Afirma que las especies no son iguales entre sí, que no es lo mismo una persona que una hormiga y que el sentido que se le da a la idea de igualdad se refiere a que todas las especies son iguales en sus derechos a vivir y florecer y alcanzar sus propias formas de desplegarse y autorrealizarse. No se postula dejar la cría de ganados o abandonar los cultivos, o mantener una naturaleza intocada. Por el contrario, se reconoce y defiende la necesidad de intervenir en el entorno para

⁶⁰ Eduardo Gudynas, “Los derechos de la naturaleza en serio”, en *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, ed. por Alberto Acosta y Esperanza Martínez (Quito: Abya-Yala, 2011), 239-286.

⁶¹ Eduardo Gudynas, “El largo recorrido de los derechos de la naturaleza”, *Revista América Latina en Movimiento*, año XXXVI, n.º 479 (octubre 2012).

aprovechar los recursos necesarios para satisfacer las “necesidades vitales”, pero sirviendo a la “calidad de la vida”. Tampoco impide que los humanos se defiendan de virus o bacterias; esas intervenciones humanas deben ser hechas de manera que no pongan en riesgo la sobrevida de los ecosistemas y de las especies —punto de partida de desarrollo sostenible—. Estos y otros puntos deben servir para dejar en claro que para Gudynas la defensa de los derechos de la naturaleza no implica renunciar al desarrollo, ni abandonar la agricultura, ganadería o cualquier otra actividad humana inserta en los ecosistemas, y mucho menos significa un pacto que llevará a la pobreza a toda una nación. Por el contrario, la conservación se vuelve una condición necesaria para el desarrollo, y son los humanos los que tienen la capacidad de adaptarse a los contextos ecológicos, y no se puede esperar que las plantas y animales se adapten a las necesidades de consumo de las personas. Entonces, cuando desde esta teoría se aborda el tema de la personalidad jurídica, es importante que no se malinterprete como una búsqueda de dar a los animales no humanos una relación de humanos. Una personalidad jurídica es una entidad que el sistema legal considera lo suficientemente importante para ser visible, con intereses propios y tiene la capacidad de contar con derechos.⁶² Muchos apelan a argumentos para ridiculizar e inviabilizar estas posturas, por ejemplo ¿cómo los árboles o los jaguares podrían asistir a los juzgados? Es evidente que esos seres vivos no tienen forma de articular sus demandas frente a la institucionalidad formal de la justicia. La novedad de los derechos de la naturaleza no está en que mágicamente los árboles se asomarán en los juzgados, sino en que distintos humanos podrán ir ante los jueces invocando la representación de esos árboles. Y los jueces deberán atenderlos y escuchar sus argumentos. Asimismo, esos defensores no deberán demostrar que talar los árboles significa una pérdida económica o afecta la propiedad privada, sino que podrán defenderlos desde la necesidad de asegurar la sobrevida y permanencia como especie.

2.2.3.6. La democracia de la tierra

a) Ecología integral: Leonardo Boff, filósofo y teólogo ecologista brasileño, y uno de los fundadores de la Teología de la Liberación, afirma que la Tierra ya no aguanta la dominación del hombre y que es necesario vivir “junto” y no “de” la naturaleza. Dicho autor, que como mencionamos en el punto anterior identifica a la Gaia con la Pachamama, diferencia entre cuatro ecologías:⁶³ 1) ambiental: se preocupa por el ambiente, la calidad de vida y la preservación de las especies en vía de extinción. Ve a la naturaleza fuera del ser humano y de la sociedad. Busca nuevas tecnologías menos contaminantes, privilegiando soluciones técnicas; 2) social: inserta al ser humano y a la sociedad dentro de la naturaleza, siendo parte y parcela

⁶² Eduardo Gudynas, “La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica”, *Tabula Rasa*, n.º 13 (julio-diciembre 2010).

⁶³ Estas cuatro ecologías se pueden consultar en el sitio web del autor. Leonardo Boff, “Ecología”, acceso el 17 de abril de 2017, <http://www.leonardoboff.com/site-esp/lboff.htm>

de la naturaleza. Propugna un desarrollo sostenible, que atienda a las carencias de los seres humanos de hoy sin sacrificar el capital natural de la tierra, tomando también en consideración las necesidades de las generaciones del mañana, que tienen derecho a satisfacerse y a heredar una tierra habitable. Por esto, el bienestar no podrá ser solamente social, tendrá que ser socio-cósmico y deberá atender a los demás seres de la naturaleza, como las aguas, las plantas, los animales, los microorganismos, pues todos juntos constituyen la comunidad planetaria en la que nos incluimos, y sin ellos nosotros no podríamos vivir; 3) mental: es la ecología profunda, ampliamente desarrollada en el punto anterior; 4) integral: parte de una nueva visión de la tierra, inaugurada por los astronautas a partir de los años 60, cuando se lanzaron las primeras naves tripuladas. Ellos vieron a la tierra desde afuera como un resplandeciente planeta azul-blanco que cabe en la palma de la mano, en donde tierra y seres humanos emergen como una misma entidad. El ser humano es la propia tierra que siente, piensa, ama, llora y venera. Los cosmólogos, gracias a la astrofísica, la física cuántica, la nueva biología, en una palabra, a las ciencias de la tierra, muestran que todo el universo se encuentra en cosmogénesis —todavía en génesis—, constituyéndose y naciendo, formando un sistema abierto, capaz siempre de nuevas adquisiciones y expresiones. Por lo tanto, nada está acabado y nadie ha terminado de nacer. Fundamenta su teoría dentro de un marco ecofilosófico, donde la tierra y la vida componen un todo orgánico compuesto de ecosistemas, con sus diferentes formas de vida, constituyendo parte de la evolución del universo. Desde esta visión, la tierra es un momento de evolución del universo y la vida humana es un momento de la evolución de la tierra. La Madre Tierra es el sistema viviente dinámico conformado por la comunidad indivisible de todos los sistemas de vida y los seres vivos, interrelacionados, interdependientes y complementarios, que comparten un destino en común. En la perspectiva de Boff, el universo, más que la suma de todos los seres existentes y por existir, es el conjunto de todas las relaciones y redes de relaciones con sus informaciones que todos mantienen con todos. Todo es relación y nada puede existir fuera de la relación, lo que funda el principio de cooperación, como la ley más fundamental del universo que relativiza el principio de la selección natural. Como todos están dentro de un proceso en el cosmos, todos los seres tienen historia y cada uno posee su manera de relacionarse con los demás. Por eso, tienen su singularidad, que genera cierto nivel de subjetividad. La diferencia entre la subjetividad del universo, de cada ser y la humana no es de principio sino de grado. Todos están interconectados, es el principio, pero cada uno realiza la conexión a su manera, vale decir de diferente grado. En el ser humano, esa conexión es altamente compleja y por esto autoconsciente; en cambio, en el universo y en cada ser, es menos compleja. Este carácter informacional de la realidad, con historia y subjetividad, permite ampliar la personalidad jurídica de los seres, especialmente de la tierra. Al estar dentro del proceso universal y de la naturaleza, la democracia ya no puede ser antropocéntrica y sociocéntrica, como si el ser humano y la sociedad lo fueran todo. Esta visión tiene que incorporar nuevos ciudadanos, en primer lugar, la Madre Tierra, presupuesto para los demás, y seguidamente toda la naturaleza con sus bienes y servicios, el agua, los ríos y océanos, la fauna

y la flora, los paisajes y el ambiente como un todo. Debe ser una democracia sociocósmica o una cosmocracia, porque Boff asegura que el siglo XXI será el siglo de los derechos de la naturaleza, de la Madre Tierra, de los seres vivos y de todos los seres.⁶⁴

b) *Eco-apartheid*: en Sudáfrica Cormac Cullinan, ha trabajado el tema de los derechos de la naturaleza desde la lucha contra el *apartheid*.

Cullinan, en su libro *Wild Law*, sostiene que una Ley Salvaje hecha por las personas debe regular el comportamiento humano, privilegiando el mantenimiento de la integridad y funcionamiento de la Comunidad de la Tierra en su conjunto y a largo plazo, sobre los intereses de cualquier especie, incluida la humana. De esta manera, se trata de equilibrar los derechos y responsabilidades de los seres humanos frente a las de otros miembros de la comunidad en el entorno natural, a fin de salvaguardar los derechos de todos los miembros de la comunidad.⁶⁵

El *apartheid* en Sudáfrica quedó atrás, pero Cullinan argumenta que se debe superar un *apartheid* más profundo y amplio, el llamado *eco-apartheid*, el cual se basa en una ilusión separatista de los humanos y de la naturaleza tanto en nuestras vidas como en nuestras mentes. Nuestros sistemas de gobierno todavía están basados en las filosofías de Descartes, Bacon y Newton, quienes vieron el universo como una máquina compleja susceptible de ser comprendida por disección y análisis de sus partes componentes. Unido a esto, existía la convicción de que los humanos eran los justos dueños y amos de este universo de objetos, con el derecho de usarlos para el beneficio exclusivo de la especie humana. Esta visión mundial creó una barrera entre los humanos y la naturaleza y llevó al peligroso engaño que se puede desprender del destino del planeta y vivir alegremente en un mundo humano en el que la tecnología reemplace a la tierra como proveedora de todas las necesidades. En su opinión, lo primero a reconocer es que las sociedades humanas solo pueden florecer a largo plazo si funcionan como una parte integrante de la comunidad, o sea de la tierra como un todo. Las leyes humanas y los sistemas de gobierno deben ser consistentes con la ley que gobierna el universo. Para empezar, es necesario leer lo que Thomas Berry llama “el texto primario” —el universo mismo— que sugiere que la vida tiene una tendencia particular hacia la diversidad más que a la uniformidad. En segundo lugar, el ser humano debe extender su comprensión de gobierno y democracia hasta abrazar toda la comunidad de la tierra, y no solamente la comunidad humana. Al tomar decisiones, es necesario adoptar un punto de referencia más inclusivo, para asegurar que al ejercer la libertad no se destruya el bienestar de otras comunidades ni se interfiera con

⁶⁴ Leonardo Boff, “La Madre Tierra sujeto de dignidad y de derechos”, *Revista América Latina en Movimiento*, año XXXVI, n.º 479 (octubre 2012).

⁶⁵ Mario Melo *et al.*, “Reconocimiento de los derechos de la naturaleza en la Constitución ecuatoriana”, *Revista Iniciativa Ciudadanizando la Política Ambiental*, n.º 6 (abril 2010).

el desarrollo de sus roles evolutivos. En tercer lugar, y después de reconocer que el universo existe en virtud de las relaciones cooperativas entre todas las especies, el sistema de gobierno debe enfocarse a la protección de los miembros de la comunidad de la tierra. La dificultad radica en cómo empezar a traducir estas observaciones generales en políticas más específicas; las leyes son probablemente las más obvias, pero un cambio fundamental de los sistemas de gobierno requerirá mucho más que una reforma de las leyes existentes o la creación de nuevas. Es necesaria una larga y profunda mirada, no solo a los sistemas legales sino también, y más importante aún, a las filosofías del derecho que las sustentan. Como correlato, Cullinan se pregunta: ¿Qué van a hacer los políticos si se les pide tener en cuenta los intereses de plantas, animales y ríos, que no votan? ¿Dónde queda el abogado si las últimas fuentes de la ley no se encuentran en bibliotecas jurídicas ni en la declaración de un testigo? Solo pueden encontrarse las respuestas a estas preguntas en el pensamiento que va más allá de los límites impuestos por la cultura tecnológica e industrial. Sobre este asunto, la filosofía occidental tiene mucho que aprender de aquellas culturas indígenas que han tenido éxito viviendo durante milenios como parte de comunidades planetarias saludables sin destruir su hábitat.⁶⁶ Siguiendo con este pensamiento, el mencionado filósofo aboga por la “ley salvaje”, aunque reconoce que el término es una contradicción en sí mismo. La ley tiene la intención de obligar, de constreñir, regularizar y civilizar. Las normas jurídicas, respaldadas por la fuerza, han sido diseñadas para limitar, moldear y ajustar la conducta humana. Por el contrario, lo salvaje es sinónimo de descuidado, bárbaro, incivilizado, desordenado, irregular, fuera de control, entre otros calificativos que utiliza. Una “ley salvaje” es una ley para regular la conducta humana con el fin de proteger la integridad de la tierra y de todas sus especies. Requiere un cambio profundo en la relación de los seres humanos con el mundo natural, pasando de la explotación al ejercicio de la democracia con los otros seres. Si todos son miembros de la comunidad de la tierra, entonces los derechos de los individuos deben ser equilibrados con los de las plantas, los animales, los ríos y los ecosistemas. En un mundo gobernado por la “ley salvaje”, sería ilegal la destrucción y explotación del mundo natural para beneficio humano. Los seres humanos tendrían prohibido destruir deliberadamente el funcionamiento de los ecosistemas o conducir a otras especies a la extinción.

c) La Jurisprudencia de la Tierra: Thomas Berry,⁶⁷ sacerdote y teólogo ecológico, destacó que, en la actualidad, todos los derechos han sido concedidos a los seres humanos y que otros modos de existencia no humana no tienen derechos. En consecuencia, todos los otros componentes no humanos no tienen valor y solo son tomados en cuenta en tanto sirven al ser humano. En este contexto, lo que no es humano se convierte en algo totalmente vulnerable a la explotación por el humano. Entonces, para avanzar en una jurisprudencia de la tierra,

⁶⁶ Cormac Cullinan, “Justicia para todos: democracia terrestre”, *Revista Colombiana de Ciencias Pecuarias*, 16, n.º 1 (2003).

⁶⁷ Thomas Berry, *The Great Work: Our Way into the Future* (New York: Bell Tower, 1999), 25, 26, 70-90, 167-169.

considera necesario superar esa concepción del mundo no-humano como “una colección de objetos” y empezar a pensar en términos de una “comunidad de sujetos”, vivos, no-vivos, humanos y no humanos, pensamiento que coincide con el de Leonardo Boff. En este camino es necesario cuestionar la legitimidad de cualquier ley que sobrepase los límites ecológicos del ambiente con la finalidad de satisfacer las necesidades de la especie humana. El dualismo entre sujeto y objeto es un patrón clave en el pensamiento y la civilización occidental. Para superar la visión dualista, donde los sujetos son capaces de pensar y crear, mientras que todos los demás son solo recursos, instrumentos o entorno, propone una revolución en la manera en la que concebimos el derecho. Para el mundo comercial e industrial, el mundo natural no tiene el derecho a la existencia, pero no puede haber un futuro sostenible, incluso para el mundo industrial moderno, a menos que estos derechos inherentes del mundo natural se reconozcan y tengan un estatus legal. La historia del universo es la historia de cada ser individual en el universo. En los árboles, los vientos y en todo lo que existe se puede leer la historia del universo. Su historia está en todas partes y si uno la desconoce, no se conoce a sí mismo y en realidad no sabe nada. Los principales cuestionamientos a esta visión parten de la base de preguntarse: ¿qué derechos tiene la naturaleza?, ¿son iguales a los de los seres humanos? Berry formula los Diez Principios de la Jurisprudencia de la Tierra, que en síntesis son: los derechos nacen donde se origina la existencia; los seres tienen derechos no porque poseen una conciencia o un estatus moral sino simplemente porque existen y su existencia solo puede ser explicada como una interacción entre los diferentes elementos de un “todo”; todo está interrelacionado, nada existe en el aislamiento, y todos comparten la misma fuente de existencia: el universo; como sujetos, cada componente del universo tiene derechos; el mundo natural obtiene sus derechos de la misma fuente de la cual los humanos obtienen los suyos: del universo que los convirtió en seres; cada componente de la comunidad de la tierra tiene tres derechos: a ser, a existir y a cumplir su función en los procesos en constante renovación de la comunidad de la tierra. Estos tres derechos son específicos y particulares a cada especie o proceso. Los ríos tienen los derechos de los ríos, las aves los de las aves, los insectos los de los insectos y los seres humanos tienen los derechos de los humanos. La diferencia en los derechos es cualitativa, no cuantitativa. Los derechos de un insecto no tienen valor para un árbol o un pez; los derechos de la naturaleza no son una extensión de los derechos humanos a la naturaleza, por lo cual, los derechos humanos no deben conculcar los derechos de otros modos de ser o de existir en su medio natural; los derechos de propiedad humanos no son absolutos; cada componente de la comunidad de la tierra es inmediata o mediatamente dependiente de todos los demás miembros de la comunidad para la manutención que requiere para su propia supervivencia; esa manutención mutua incluye la relación depredador-presa y los seres humanos para su realización personal tienen no solo la necesidad, sino el derecho de acceso al mundo natural para satisfacer sus necesidades físicas e intelectuales. Si analizamos estos fundamentos, podemos inferir una supuesta contradicción, ya que si su visión es una fuerte crítica al antropocentrismo, no obstante, utiliza el vocablo “derechos”, que es una creación humana. Pablo Solón explica esta

supuesta contradicción, basándose en que Thomas Berry no estaba conforme con el lenguaje de los derechos pero que era lo mejor que había para empezar. El uso de un concepto central del ordenamiento jurídico vigente —los derechos— para restablecer un cierto equilibrio del sistema de la tierra era lo más atinado, de lo contrario no se podía contrarrestar los derechos de propiedad, sobre todo de las grandes empresas, si al mismo tiempo no se reconocía que la naturaleza también tenía derechos. Cabe señalar que un enfoque basado en los derechos no trata solo de conferir derechos a la naturaleza, sino que es un medio de reconocimiento legal al valor inherente de la naturaleza mediante el reconocimiento de lo que ya existe. En términos operativos, es un medio para restablecer el equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza. Reconoce que se podría hablar de responsabilidad y obligación de los seres humanos y las empresas, pero ello no cuestionaría el antropocentrismo y en el contexto actual dejaría siempre a la naturaleza en una situación de inferioridad. El desafío permanente es desarrollar formas de democracia de la tierra a nivel nacional, regional y mundial que tomen en cuenta el “todo” y no solo la parte humana del “todo”.⁶⁸

2.2.4. Teorías intermedias

2.2.4.1. Naturaleza como deber: la teoría de la responsabilidad

Has Jonas —filósofo alemán citado por Izarra Navarro— relaciona el valor intrínseco de la naturaleza y de todo ser vivo al afirmar que lo que debemos respetar es la realidad que todo existe por un fin; por consiguiente, lo que debemos respetar y proteger es el fin de toda existencia, lo que incluye el deber del ser humano de conservar la naturaleza y tomar bajo su cuidado a todos los demás seres. Al hombre se le impone un deber de prudencia, de abstenerse de todo lo que le suscite dudas en cuanto a sus consecuencias para la naturaleza, ya que toma como punto de partida la vulnerabilidad de la naturaleza y del imperativo moral de protegerla. Para lograr la protección ambiental, lo jurídicamente viable es establecer deberes frente a la naturaleza, lo cual significa que debe ser respetada por su propia finalidad de mantener la vida. Este filósofo alemán vio necesario formular una nueva ética, orientada también a un futuro, a la cual le dio el nombre de “ética de la responsabilidad”, en donde argumenta que antiguamente, para el ser humano, la naturaleza era duradera y permanente, con una capacidad de curación inmediata ante pequeñas intervenciones del ser humano, pero desde la Revolución Industrial esta situación ha cambiado radicalmente, ya que ahora el individuo constituye una amenaza para la continuación de la vida en la tierra, donde no solo puede acabar con la existencia de ella, sino que también puede alterar la esencia del mismo ser humano.⁶⁹

⁶⁸ Pedro Solón, *Alternativas sistémicas*, primera edición (La Paz: Fundación Solón / Attac France / Focus on the Global South, 2017), 161.

⁶⁹ Alfonso Flórez Flórez, “Programa para una filosofía ambiental”, *Revista Latinoamericana de Bioética*, n.º 3 (2002).

2.2.4.2. Naturaleza como proyecto: teoría interdisciplinaria del derecho

Francois Ost, filósofo y jurista, en su obra *Naturaleza y derecho* plantea que el dualismo del antropocentrismo y el monismo de la ecología profunda son dos posiciones equivocadas, y que por lo tanto es necesaria una tercera posición, por lo cual, el derecho ambiental debería propender a este balance de poderes entre la naturaleza y la humanidad. La vuelta de las cosas que pretende operar la *deep ecology* no es, pues, una justa vuelta de las cosas, ya que al extender desconsideradamente la categoría de sujeto se corre el riesgo de perder al hombre. Para este autor, la única manera de hacer justicia a uno —el hombre— y a otra —la naturaleza—, es manteniendo a la vez sus parecidos y sus diferencias. Una naturaleza que de ser sujeto u objeto pasa a ser naturaleza-proyecto (lo que la naturaleza hace de nosotros y lo que nosotros hacemos de la naturaleza) en el que se respete esa realidad dada y el aporte cultural de la humanidad. El derecho, para regular eficazmente esta relación dialéctica entre el hombre y la naturaleza, ha optado por figuras imaginativas; por ejemplo, ha rescatado el concepto del dominio público que ha sido beneficioso para establecer sitios naturales protegidos por su alta biodiversidad. En el terreno del derecho civil se ponen de relieve las figuras de las acciones populares para proteger los bienes comunes y se aplican a la ecología las figuras de las servidumbres, del usufructo y del uso. Por su parte, en el derecho internacional se empiezan a aplicar principios como el de las responsabilidades comunes pero diferenciadas o el de patrimonio común de la humanidad para establecer responsabilidades entre los distintos Estados con el fin de lograr la sustentabilidad en beneficio de una ética ambiental con las presentes y futuras generaciones. Se ha logrado constitucionalizar el derecho a un ambiente sano y ecológicamente equilibrado.⁷⁰

2.3. Teoría ancestral: Madre Tierra o Pachamama

Esta teoría, basada en la espiritualidad de la tierra, proviene de la cosmovisión de los pueblos nativos ancestrales, de su comprensión, de su entorno y de sus prácticas de convivencia. Dos términos cobran significativa importancia: *Sumak kawsay* y la Pachamama. *Sumak kawsay* es una concepción andina ancestral de la vida que se ha mantenido vigente en muchas comunidades indígenas hasta la actualidad. *Sumak* significa lo ideal, lo hermoso, lo bueno, la realización; y *kawsay* es la vida, en referencia a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano. Es una expresión quechua que significa buen vivir o pleno vivir. Para el filósofo andino Javier Lajo Lazo, el *Sumak kawsay* puede ser entendido como el pensar bien, sentir bien para hacer bien, con el objetivo de conseguir la armonía con la comunidad, la familia, la naturaleza y el cosmos.⁷¹ No se trata del tradicional bien común limitado a los

⁷⁰ Francois Ost, *Naturaleza y derecho: para un debate ecológico en profundidad* (Bilbao: Ediciones Mensajero, 1996), 16-18, 87, 94-97 y 307.

⁷¹ Javier Lajo Lazo, “¿Qué dice el Sumak Kawsay? La escuela indígena de ‘Qhapaj Ñan’”, 28 de febrero de 2008, acceso el

humanos, sino del bien de todo lo viviente, incluyendo por supuesto a los humanos, entre los que exige complementariedad y equilibrio, no siendo alcanzable individualmente. El *Sumak kawsay* es un sistema de vida en el que la Pachamama adquiere no solamente la categoría de sujeto de derechos sino también de connotación política, religiosa y mágica. Sistema de vida, entendido como el conjunto de principios, normas o reglas que establecen un modelo económico, social y político de una sociedad. Por ello, en primer lugar, exige una forma de organización social básica que es la comunidad; sin embargo, no significa que termina en la organización social o reunión de personas, porque la comunidad, al igual que el ser humano, es parte complementaria del todo. Este “modelo” depende de cuatro principios básicos que son parte de la filosofía andina: relacionalidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad.

La Pachamama, por su parte, es una deidad protectora —no propiamente creadora— cuyo nombre proviene de las lenguas originarias. *Pacha* significa tiempo, universo; por lo tanto, significa madre del universo. Conforme Raúl Llasag Fernández, cuando se refiere a la tierra, la filosofía andina conoce tres diferentes expresiones: *KAY PACHA* cuando se trata de tierra como planeta; *ALLPA* cuando se trata de tierra como materia inorgánica; y *PACHA-MAMA* cuando se trata de tierra como base de vida.⁷² En términos occidentales, la Pachamama es un sujeto que actúa y reacciona, que está conformado por plantas, animales, minerales, aire, tierra, agua e incluso el hombre; todos ellos son seres vivos y están en íntima relación, correspondencia y relacionalidad no solamente entre ellos sino con el cosmos. Por ello, el ser humano tiene que escuchar y obedecer, dando respuestas adecuadas y correlativas. Si el ser humano no escucha y no actúa correctamente, acarrea trastornos que afectan también a sí mismo como desastres, cambios climáticos, sequías, inundaciones, terremotos. Uno de los elementos de esa visión es la convivencia armónica con el entorno; la Pachamama vive, es un ser vivo orgánico que ‘tiene sed’, que se ‘enoja’ y que ‘da recíprocamente’, y el ser humano es, en cierta medida, su criatura. Por ello se afirma que tiene vida, que los seres humanos somos una parte al igual que los animales, los minerales y el agua. Con ella se dialoga permanentemente, no tiene ubicación espacial, está en todos lados, no hay un templo en el que vive, no tiene una morada porque es la vida misma. No impide la caza, la pesca y la tala, pero sí la depredación, como buena reguladora de la vida de todos los seres. Esto no significa que el hombre pierda su dignidad ni que sea igual a todo ser no humano. Según la cosmovisión indígena, todos los seres de la naturaleza están investidos de energía, que es el *SAMAI*, y en consecuencia, son seres que tienen vida: una piedra, un río, la montaña, el sol, las plantas, en fin, todos los seres tienen vida y ellos también disfrutan de una familia, de alegrías y tristezas

10 de abril de 2017, <http://chaski-runasimi.blogspot.com.ar/2007/08/qu-dice-el-sumaj-kawsay.htm>

⁷² Raúl Llasag Fernández, “Derechos de la naturaleza: una mirada desde la filosofía indígena y la Constitución”, en *Los Derechos de la naturaleza y la naturaleza de sus derechos*, primera edición, ed. por Carlos Espinosa Gallegos-Anda y Camilo Pérez Fernández (Quito: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos, 2011): 75-92.

al igual que el ser humano. En el mundo de los pueblos ancestrales, en la Pachamama, hay una identidad de género: es mujer y es lo más grande y sagrado, es la generadora de vida y producción; sin ella, simplemente el ser humano es la nada, es nadie o está incompleto. Por ello, en la administración de justicia indígena, la expulsión es una de las penas más graves y se impone únicamente cuando la comunidad ha agotado todos los mecanismos de reintegración a la misma. En definitiva, en el mundo andino, el ser humano como individuo no existe, porque existe en cuanto está integrado a la comunidad y a la Pachamama. La madre tierra, al envolver en su vientre las semillas que luego se constituyen en el alimento de los seres vivos, debe ser cuidada, respetada e igualmente alimentada. Ramiro Ávila Santamaría nos explica que se entabla una relación de respeto mutuo, la tierra es parte del ser humano y viceversa, por eso, cuando nace un *wawa* —bebé—, el cordón umbilical y la placenta se siembran bajo tierra junto a un árbol que luego florecerá, dará frutos y brindará cobijo o sombra. Asimismo, cuando se produce la muerte, que es otra forma de vivir, nuevamente se vuelve a la tierra, a la *allpa-mama* y a ser parte de ella.⁷³

III. CONCLUSIÓN

En el presente artículo hemos desarrollado las diferentes teorías científicas, ecológicas, biológicas, éticas, filosóficas y los saberes y tradiciones ancestrales que parten de una cosmovisión contraria al antropocentrismo, ya que toman como punto de partida la vida misma, la naturaleza y el valor inherente de toda vida no humana, por lo que proponen una nueva forma de relación hombre-naturaleza, no ya de uso sino de respeto y reconocimiento a todos los seres vivos. A su vez, se han formulado nuevas categorías jurídicas, originando nuevas perspectivas y subjetividades jurídicas, desde las más radicales que consideran a la naturaleza y a toda vida sujeto de derechos hasta las más moderadas que ponen en cabeza de los hombres un deber de cuidado, responsabilidad y respeto a toda forma de vida. Más allá de los diferentes enfoques y cosmovisiones, en todas podemos encontrar presente un mismo hilo conductor, y es que el hombre no es el único ser viviente, y hasta la fecha ha abusado y destruido su entorno natural, poniendo en riesgo su propia existencia, siendo insuficientes todos los intentos para morigerar los daños causados. Si seguimos consumiendo y destruyendo los recursos naturales de forma tan irresponsable, en un futuro no tendremos más planeta. Ya en 1962, Rachel Carson, en su libro *Primavera silenciosa*, advertía sobre la osadía del hombre de creerse capaz de manipular impunemente la vida y la naturaleza, cuyas consecuencias difícilmente serán perdonadas por las generaciones futuras.⁷⁴

⁷³ Ramiro Ávila Santamaría, “El derecho de la naturaleza: fundamentos”, en *Los derechos de la naturaleza y la naturaleza de sus derechos*, ed. por Carlos Espinosa Gallegos-Anda y Camilo Pérez Fernández, primera edición (Quito: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos, 2011): 35-73.

⁷⁴ Rachel Carson, *Primavera silenciosa* (Boston, Nueva York: Mariner Books, 1962), 51.

Los invitamos a la lectura de la segunda parte de la investigación referida a la recepción de algunas de estas concepciones a nivel internacional, en Naciones Unidas, y regional, principalmente en la Comunidad Andina. Finalmente, recordando las palabras del poeta uruguayo Antonio Galeano en *El derecho al delirio*: “La Iglesia también dictará otro mandamiento, que se le había olvidado a Dios: Amarás a la naturaleza, de la que formas parte”.⁷⁵

REFERENCIAS

- Ávila Santamaría, Ramiro. “El derecho de la naturaleza: fundamentos”. En *Los derechos de la naturaleza y la naturaleza de sus derechos*. Primera edición, ed. por Carlos Espinosa Gallegos-Anda y Camilo Pérez Fernández, 35-73. Quito: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos, 2011.
- Berros, María Valeria. “Ética animal en diálogo con recientes reformas en la legislación de países latinoamericanos”. *Revista de Bioética y Derecho* 33 (enero 2015): 82-93.
- Berry, Thomas. *The Great Work: Our Way into the Future*. New York: Bell Tower, 1999.
———. “The Viable Human”. En *Deep Ecology for the 21st Century*, ed. por George Sessions, 8-19. Boston & Londres: Shambhala, 1995.
- Bodian, Stephan. “Simple in Means, Rich in Ends: An Interview with Arne Naess”. En *Deep Ecology for the 21st Century*, ed. por George Sessions, 26-37. Boston & Londres: Shambhala, 1995.
- Boff, Leonardo. “Ecología”. Acceso el 17 de abril de 2017. <http://www.leonardoboff.com/site-esp/lboff.htm>
———. “La Madre Tierra sujeto de dignidad y de derechos”. *Revista América Latina en Movimiento*, año XXXVI, n.º 479 (octubre 2012): 1-4.
- Cabrera Caro, Leticia. “Personas y seres humanos, ¿distinción o identidad?”. *Ius et Scientia* 3, n.º 1 (2017): 114-124.
- Campaña, Farith. “Derechos de la naturaleza: ¿innovación trascendental, retórica jurídica o proyecto político?”. *Iuris Dictio*, año 13, 15 (enero - junio 2013): 10-38.
- Capra, Fritjof. *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- Carson, Rachel. *Primavera silenciosa*. Boston, Nueva York: Mariner Books, 1962.

⁷⁵ Eduardo Galeano, *Patatas arriba. La escuela del mundo al revés* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1998), 193.

- Cartay, Belkis. “La naturaleza: objeto o sujeto de derechos”. En *Los derechos de la naturaleza (un mundo sin insectos)*. Primera edición, coord. por José Gilberto Garza Grimaldo y Roberto Rodríguez Saldaña, 21-39. México: Laguna.
- Cavalieri, Paola y Peter Singer, eds. *El Proyecto “Gran Simio”. La igualdad más allá de la humanidad*. Colección Estructuras y Procesos, Serie Medio Ambiente. Madrid: Trotta, 1998.
- Conferencia: The First Annual Francis Crick Memorial Conference, focusing on “Consciousness in Humans and Non-Human Animals”. Julio 2012. Acceso el 30 de marzo de 2017. <http://fcmconference.org/>
- Crespo Plaza, Ricardo. “La naturaleza como sujeto de derechos: ¿símbolo o realidad jurídica?”. *Iuris Dictio. Revista del Colegio de Jurisprudencia* 12 (octubre 2009): 31-37, VLEX-382380586.
———. “Perspectivas futuras del derecho ambiental”. *IurisDictio. Revista del Colegio de Jurisprudencia*, n.º 7 (diciembre 2003): 12-28.
- Cullinan, Cormac. “Justicia para todos: democracia terrestre”. *Revista Colombiana de Ciencias Pecuarias* 16, n.º 1 (2003): 88-90.
- Faria, Catia. “Liberación Animal, de Peter Singer: 40 años de controversia”. *eldiario.es*, Sección opinión y blogs, 22 de abril de 2015. Acceso el 7 de abril de 2017. http://www.eldiario.es/caballodenietzsche/Liberacion-Animal-Peter-Singer-controversia_6_380122005.html
- Feinberg, Joel. “The Rights of Animals and Unborn Generations”. En *Philosophy and Environmental Crisis*, ed. por William T. Blackstone, 43-68. Athens, Georgia: Universidad de Georgia, 1974.
- Ferry, Luc. “La ecología profunda”. *Revista Vuelta* XVI, n.º 192 (noviembre 1992): 31-43.
- Francione, Gary. *Lluvia sin truenos*. Estados Unidos: Temple University Press, 1996.
- Flórez Flórez, Alfonso. “Programa para una filosofía ambiental”. *Revista Latinoamericana de Bioética*, n.º 3 (2002): 41-50.
- Francisco. Carta Encíclica *Laudato Si*. 24 de mayo de 2015. Acceso el 20 de diciembre de 2016. http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html
- Fundación Chile Unido. “Ecología profunda: biocentrismo v/s antropocentrismo”. *Fundación Chile Unido*, n.º 33 (septiembre 2000). Acceso el 16 de abril de 2017. <http://www.bioetica.org/cuadernos/contenidos/ecoprofunda.pdf>

- Galeano, Eduardo. *Patas arriba. La escuela del mundo al revés*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 1998.
- García Notario, Margarita. *Ecología profunda y educación*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2005.
- Gudynas, Eduardo. “El largo recorrido de los derechos de la naturaleza”. *Revista América Latina en Movimiento*, año XXXVI, 479 (octubre (2012):7-9.
——— “La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica”. *Tabula Rasa*, n.º13 (julio-diciembre 2010): 45-71.
- Gudynas, Eduardo. “Los derechos de la naturaleza en serio”. En *La naturaleza con derechos. De la filosofía a la política*, ed. por Alberto Acosta y Esperanza Martínez, 239-286. Quito: Abya-Yala, 2011.
- Henríquez Ramírez, Alfonso. “Peter Singer y la ecología profunda”. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* 32 (2011.4). EMUI Euro-Mediterranean University Institute. Universidad Complutense de Madrid, julio-diciembre (2011): 681-690.
- Iglesias, Elisa. “Ecología profunda”. *Ecologista*, n.º 61 (junio 2009). Acceso el 5 de abril de 2017. <http://www.ecologistasenaccion.org/article20342.html>
- Izarra Navarro, Nuria. “La naturaleza y los animales: la responsabilidad del hombre. Curante de la Maestría en Filosofía y Ciencias Humanas”. *Episteme* 26, 2 (diciembre 2006): 93-105.
- Kant, Immanuel. *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*. México: Universidad Autónoma de México, 1976.
- Lajo Lazo, Javier. “¿Qué dice el Sumak Kawsay? La escuela indígena de ‘Qhapaj Ñan’”, 28 de febrero de 2008. Acceso el 10 de abril de 2017. <http://chaski-runasimi.blogspot.com.ar/2007/08/qu-dice-el-sumaj-kawsay.htm>
- Llasag Fernández, Raúl. “Derechos de la naturaleza: una mirada desde la filosofía indígena y la Constitución”. En *Los derechos de la naturaleza y la naturaleza de sus derechos*. Primera edición, ed. por Carlos Espinosa Gallegos-Anda y Camilo Pérez Fernández, 75-92. Quito: Ministerio de Justicia, Derechos Humanos y Cultos, 2011.
- Lovelock, James. *Gaia. Una nueva visión de la vida sobre la tierra*. Barcelona: Orbis, 1985.
——— *La venganza de la Tierra. Por qué la Tierra está rebelándose y cómo podemos todavía salvar a la humanidad*. Barcelona: Planeta, 2007.
——— *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*. España: Tusquets, 1979.

- Meadows, Donella et al. *The Limits to Growth, A Report for the Club of Rome's Project o the Predicament of Mankind*. New York: Universe Books, 1972.
- Melo, Mario et al. "Reconocimiento de los derechos de la naturaleza en la Constitución ecuatoriana". *Revista Iniciativa Ciudadanizando la Política Ambiental*, n.º 6 (abril 2010): 6-10.
- Naess, Arne. "Self-Realization. An Ecological Approach to Being in the World". En *Deep Ecology for the 21st Century*, ed. por George Sessions, 224-239. Boston & Londres: Shambhala, 1995.
 - _____ "The Deep Ecological Movement". En *Deep Ecology for the 21st Century*, ed. por George Sessions, 64-85. Boston & Londres: Shambhala, 1995.
 - _____ "The 'Eight Points' Revisited". En *Deep Ecology for the 21st Century*, ed. por George Sessions, 213-222. Boston & Londres: Shambhala, 1995.
 - _____ "The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movements: A Summary". En *Deep Ecology for the 21st Century*, ed. por George Sessions, 151-155. Boston & Londres: Shambhala, 1995.
- ONU, *Informe de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Humano de Estocolmo sobre el Medio Ambiente Humano*. Estocolmo 5 a 16 de junio de 1972. Nueva York: Publicación de las Naciones Unidas, 1973.
- ONU Mujeres. Vandana Shiva explica los principios del ecofeminismo durante su participación en el Seminario "Derechos de la Naturaleza y Sumak Kawsay: una visión desde los pueblos del sur". *ONU Mujeres*, 26 de noviembre 2010. Acceso el 17 de abril de 2017. http://www.onumujeres-ecuador.org/index.php?option=com_content&view=article&id=375:vandanah-shiva-fundamenta-los-principios-del-ecofeminismo-en-su-participacion-en-el-seminario-derechos-de-la-naturaleza-y-sumak-kawsay-una-vision-desde-los-pueblos-del-sur&catid=27:ecuador&Itemid=29
- Ost, Francois. *Naturaleza y derecho: para un debate ecológico en profundidad*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 1996.
- Pascual Rodríguez, Marta y Yayo Herrero López. "Ecofeminismo, una propuesta para repensar el presente y construir el futuro". *Boletín ECOS*, n.º 10 (enero-marzo 2010). Acceso el 10 de abril de 2017. https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/Boletin_ECOS/10/ecofeminismo_propuesta_repensar_presente.pdf
- Pérez del Visa, Adela. "El nuevo concepto del animal como sujetos de derecho no humano. Primera parte". *microiuris.com*, 14 de marzo de 2017. MJ-DOC-10648-AR | MJD10648.

- Puleo, Alicia. “Feminismo y ecología”. *El Ecologista*, nº 31 (verano de 2002): 36-39.
- Regan, Tom. *Jaulas vacías, el desafío de los derechos de los animales*. España: Fundación Altarriba, 2006.
 - “The Case for Animal Rights”. En *In Defense of Animals. The Second Wave*, editado por Peter Singer, 13-26. New York: Basil Blackwell, 1985.
- Singer, Peter. *Liberación animal*. Segunda edición. Madrid: Trotta, 1999.
- Solón, Pedro. *Alternativas sistémicas*. Primera edición. La Paz: Fundación Solón / Attac France / Focus on the Global South, 2017.
- Stavru, Stoyan. “Rights of nature – is there a place for them in the legal theory and practice? Translation from Bulgarian to English: Svilen Tashev. “*Research Gate* (January 2016). Acceso el 30 de abril de 2017. https://www.researchgate.net/publication/313360557_Rights_of_nature__is_there_a_place_for_them_in_the_legal_theory_and_practice
- Steiner, Gary. “The Differences Between Singer, Regan, and Francione”. Interview to Gary Steiner. December 23, 2011. *The Abolitionist/VeganUK.net*. Acceso el 28 de mayo de 2017. <http://www.abolitionistapproach.com/wp-content/uploads/2016/06/Steiner-on-Singer-Regan-Francione.pdf>
- Stone, Christopher. *Should Trees Have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Stutzin, Godofredo. “Un imperativo ecológico. Reconocer los derechos de la naturaleza”. *Ambiente y Desarrollo* I, 1 (1984): 97-114.
- Thomas, Lewis. *The Life of the Cells*. New York: The Viking Press, 1974.
- U. S. Supreme Court. *Sierra Club v. Morton* No. 70-34, April 19, 1972. Page 405 U. S. 727/405 U. S. 760. Acceso el 9 de abril de 2017. <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/405/727/case.html>
- Vottero, Mayra. *El sistema jurídico protectorio de los animales y su naturaleza jurídica*. Córdoba: Leones, 2016.
- Zaffaroni, Eugenio. *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Colihe, 2011.

Recibido: 27/08/2017

Aprobado: 03/11/2017