



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## Fundamentos filosófico-jurídicos de los derechos de la naturaleza

Alejandro B. Canut de Bon Lagos

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



Facultad de Derecho  
Programa de Doctorado de Derecho y Ciencias Políticas  
Línea de Investigación en Filosofía del Derecho

**FUNDAMENTOS FILOSÓFICO-JURÍDICOS  
DE LOS DERECHOS DE LA NATURALEZA**

Autor: Alejandro B. Canut de Bon Lagos

Directores de tesis: Alexandre Peñalver i Cabré y José Luis Gordillo

Barcelona 2025

|                                                                                                |            |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>INTRODUCCIÓN</b>                                                                            | <b>7</b>   |
| <b>CAPÍTULO I: Los derechos de la naturaleza: origen, definición y delimitación conceptual</b> | <b>17</b>  |
| 1. Dos formas rivales de acercarse a la naturaleza: razón y Romanticismo                       | 17         |
| 1.1. El enfoque racional                                                                       | 19         |
| 1.2. El enfoque romántico                                                                      | 23         |
| 2. Un nuevo enfoque, producto de un cambio de paradigma                                        | 27         |
| 3. El desarrollo de un fenómeno tanto general como particular                                  | 37         |
| 4. Consideraciones lingüísticas y cuestiones preliminares                                      | 48         |
| 4.1. Consideraciones lingüísticas                                                              | 48         |
| 4.2. Cuestiones preliminares                                                                   | 50         |
| <b>CAPÍTULO II: La relación ser humano - naturaleza en la historia de la filosofía</b>         | <b>59</b>  |
| 1. Cinco filósofos que conforman la tradición clásica                                          | 60         |
| 2. Cinco filósofos que se distancian de la tradición clásica                                   | 84         |
| 3. Pensadores contemporáneos en el preludio del pensamiento ambiental                          | 94         |
| 4. Expresiones artísticas que reflejan la filosofía sobre la naturaleza                        | 100        |
| <b>CAPÍTULO III: La relación ser humano - naturaleza en la historia de la ciencia</b>          | <b>107</b> |
| 1. El desarrollo de las ciencias naturales, desde el reduccionismo a la visión holística       | 109        |
| 1.1. La geología: el estudio de la Tierra                                                      | 109        |
| 1.2. La paleontología: el estudio de los fósiles                                               | 114        |
| 1.3. La biología: el estudio de los organismos vivos                                           | 120        |
| 2. La singularidad humana y su cuestionamiento desde la perspectiva científica                 | 129        |
| 2.1. El ser humano, como un animal más                                                         | 130        |
| 2.2. El ser humano, como un animal especial                                                    | 135        |
| 3. La capacidad de razonamiento, la ética y la sensibilidad en los animales                    | 143        |
| 3.1. La capacidad de razonamiento en los animales                                              | 143        |
| 3.2. La ética en los animales                                                                  | 149        |
| 3.3. La sensibilidad en los animales                                                           | 154        |
| 4. La sensibilidad vegetal y la visión holística y sistémica de la naturaleza                  | 158        |
| 4.1. La capacidad de comunicación en las plantas                                               | 159        |
| 4.2. La finalidad teleológica de los ecosistemas y la Tierra como organismo                    | 163        |
| <b>CAPÍTULO IV: Las corrientes filosófico-jurídicas sobre los derechos de la naturaleza</b>    | <b>167</b> |
| 1. Corrientes antropocéntricas                                                                 | 168        |
| 2. Corrientes biocéntricas                                                                     | 187        |
| 3. Corrientes ecocéntricas                                                                     | 200        |
| 4. Otras corrientes filosófico-jurídicas                                                       | 216        |

|                                                                                                 |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>CAPÍTULO V: Doctrina, normativa y jurisprudencia en materia de derechos de la naturaleza</b> | <b>227</b> |
| 1. La doctrina jurídica en materia de derechos de la naturaleza                                 | 228        |
| 1.1. Desarrollo doctrinal fuera de Latinoamérica                                                | 230        |
| 1.2. Desarrollo doctrinal en Latinoamérica                                                      | 246        |
| 2. La normativa jurídica en materia de derechos de la naturaleza                                | 259        |
| 2.1. Normas aplicables a la naturaleza no animal                                                | 259        |
| 2.2. Normas aplicables a la naturaleza animal                                                   | 267        |
| 3. La jurisprudencia en materia de derechos de la naturaleza                                    | 271        |
| 3.1. Fallos relativos a la naturaleza no animal                                                 | 271        |
| 3.2. Fallos relativos a la naturaleza animal                                                    | 278        |
| 4. Algunas reflexiones finales                                                                  | 285        |
| <b>CONCLUSIONES</b>                                                                             | <b>291</b> |
| <b>BIBLIOGRAFÍA</b>                                                                             | <b>305</b> |

Este trabajo se focaliza en el fenómeno filosófico-jurídico conocido como derechos de la naturaleza. Aunque se trata de una categoría emergente, se la considera parte de un proceso cultural más amplio y de larga data, vinculado con la transición que experimenta Occidente desde un paradigma antropocéntrico hacia enfoques biocéntricos o ecocéntricos. El objetivo de esta investigación es examinar el estado actual de dicho fenómeno, identificar sus principales tendencias y tensiones internas, y ofrecer algunas claves interpretativas que contribuyan a proyectar con mayor claridad sus posibles direcciones futuras.

Con ese fin, se revisan ciertos hitos históricos, filosóficos y científicos que han influido en la comprensión moderna de la naturaleza, así como las principales corrientes filosófico-jurídicas contemporáneas que buscan redefinir la relación entre el ser humano y su entorno. En este marco general, se analiza cómo ha tomado forma la declaración de los derechos de la naturaleza en determinados ordenamientos jurídicos, con especial atención al contexto latinoamericano. El propósito no es dirimir si dichas declaraciones son correctas o erróneas, sino ofrecer una aproximación crítica y reflexiva que, reconociendo la imposibilidad de agotar el tema, permita situar el fenómeno en toda su complejidad y avanzar en el cumplimiento del objetivo ya señalado.

**Palabras clave:** derechos de la naturaleza, cambio de paradigma, antropocentrismo, biocentrismo, ecocentrismo.

Aquest treball se centra en el fenomen filosòfic-jurídic conegut com a drets de la natura. Tot i que es tracta d'una categoria emergent, es considera part d'un procés cultural més ampli i de llarga trajectòria, vinculat amb la transició que viu Occident des d'un paradigma antropocèntric cap a enfocaments biocèntrics o ecocèntrics. L'objectiu d'aquesta investigació és examinar l'estat actual d'aquest fenomen, identificar-ne les principals tendències i tensions internes, i oferir algunes claus interpretatives que contribueixin a projectar amb més claredat les seves possibles direccions futures.

Amb aquesta finalitat, es revisen certs fites històriques, filosòfiques i científiques que han influït en la comprensió moderna de la natura, així com les principals corrents filosòfico-jurídiques contemporànies que busquen redefinir la relació entre l'ésser humà i el seu entorn. En aquest marc general, s'analitza com ha pres forma la declaració dels drets de la natura en determinats ordenaments jurídics, amb especial atenció al context llatinoamericà. El propòsit no és dirimir si aquestes declaracions són correctes o errònies, sinó oferir una aproximació crítica i reflexiva que, reconeixent la impossibilitat d'esgotar el tema, permeti situar el fenomen en tota la seva complexitat i avançar en el compliment de l'objectiu assenyalat.

**Paraules clau:** drets de la natura, canvi de paradigma, antropocentrisme, biocentrisme, ecocentrisme.

This study focuses on the philosophical and legal phenomenon known as the rights of nature. Although it is an emerging category, it is regarded as part of a broader and long-standing cultural process, linked to the transition that Western thought is undergoing from an anthropocentric paradigm toward biocentric or ecocentric approaches. The aim of this research is to examine the current state of the phenomenon, to identify its main trends and internal tensions, and to provide some interpretative keys that may help to project its possible future directions more clearly.

To this end, the study reviews certain historical, philosophical, and scientific milestones that have influenced the modern understanding of nature, as well as the main contemporary philosophical-legal currents that seek to redefine the relationship between human beings and their environment. Within this general framework, it analyzes how the recognition of the rights of nature has taken shape in specific legal systems, with particular attention to the Latin American context. The purpose is not to determine whether such declarations are right or wrong, but rather to offer a critical and reflective approach which, while acknowledging the impossibility of exhausting the subject, may allow the phenomenon to be situated in all its complexity and contribute to fulfilling the stated objective.

**Keywords:** rights of nature, paradigm shift, anthropocentrism, biocentrism, ecocentrism.





## INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas se ha venido acuñando, de manera global, un concepto jurídico ciertamente novedoso: derechos de la naturaleza. Este concepto ha sido recogido en diversas obras de doctrina, ha logrado consagración en normas jurídicas y, por último, ha servido de argumento para sentencias judiciales. Se trata de una novedad jurídica interesante, en una variedad de sentidos, pero, sobre todo, por el hecho de que contradice la tradición largamente establecida y aceptada en la historia filosófica y jurídica de Occidente, la cual enseña que, en la relación entre el ser humano y la naturaleza, solo el primero merece consideración ética y posee derechos, mientras que el segundo es considerado mero objeto del derecho.

Ahora bien, al indagar en el contenido de este concepto, es decir, al examinar los argumentos y circunstancias que lo sustentan, no tardan en surgir cuestionamientos respecto de su solidez filosófica y de su eficacia jurídica. En un primer sentido, dichos cuestionamientos se vinculan con la heterogeneidad de los fundamentos que lo sostienen, los cuales no siempre resultan coherentes entre sí, ni permiten configurar una base doctrinal uniforme. En un segundo sentido, apuntan a la duda persistente sobre su capacidad real para garantizar una protección efectiva de la naturaleza.

No obstante, a pesar de estos cuestionamientos, el concepto se ha difundido con inusitada rapidez. Y es que en un mundo cada vez más consciente de la fragilidad de la naturaleza y de la urgente necesidad de una regulación ambiental efectiva, ha emergido un fuerte respaldo a toda iniciativa orientada a la preservación del entorno natural. Tanto es así que, en ocasiones, pareciera que la evaluación rigurosa de los fundamentos de esta figura, así como de sus alcances y eficacia jurídica, ha quedado eclipsada por la premura de las circunstancias y por consideraciones fácticas o políticas que reclaman una protección más inmediata.

Esta investigación surge así de la inquietud académica de examinar con mayor precisión este fenómeno, con el propósito de conocer y evaluar su estado actual y de precisar sus rasgos más relevantes, respecto de cuestionamientos como los señalados. Para ello se revisarán aspectos del contexto histórico en que apareció la idea, su evolución teórica, las influencias filosóficas y científicas que han contribuido a su formulación y, en particular, se procurará identificar con claridad los argumentos, tendencias y controversias que acompañan hoy su incorporación al derecho positivo, con especial atención al contexto latinoamericano.

En este marco, el trabajo busca aportar una visión analítica y crítica que permita entender mejor el fenómeno en sus diversas dimensiones. Se parte del supuesto de que nos encontramos en medio de un proceso de cambio de paradigma, lo que explicaría la coexistencia de distintas corrientes filosóficas subyacentes, que batallan entre ellas, sin que pueda afirmarse aún la existencia de una teoría suficientemente consolidada que oriente globalmente esta figura jurídica.

Resulta importante determinar la esencia argumentativa de estas declaraciones o reconocimientos, porque el argumento comúnmente escuchado —aquel que sostiene que estas declaraciones son necesarias para proteger a la naturaleza— podría ser el inicio de un camino que termine alterando principios básicos del ordenamiento jurídico occidental. En efecto, para justificar un cambio legal de esta magnitud, debería existir, estimamos, tanto una fundamentación sólida como una clara certeza sobre los niveles de protección que se busca alcanzar y de los riesgos que ello conlleva. Después de todo, del hecho que algo requiera protección —en este caso la naturaleza— no se sigue, necesariamente, que ese algo deba ser declarado sujeto de derecho.

Así, el supuesto principal de este trabajo, su hipótesis, puede resumirse en que el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derecho aún no se configura como un fenómeno asentado sobre principios filosófico-jurídicos globales, ni muestra una uniformidad argumentativa común a todo nivel, aunque en ciertos casos logre consensos parciales. Esta falta de homogeneidad ha permitido que legisladores y jueces operen con fundamentos difusos o combinados, lo que puede derivar en riesgos de incoherencia en la interpretación, de ambigüedad en el alcance práctico de las normas y de inestabilidad en la consolidación de esta categoría jurídica. En cualquier caso, se estima que, en el estado actual de su evolución, es posible identificar tendencias y detectar tensiones internas y, lo que es más relevante, ofrecer reflexiones que —sin pretender agotar el tema— contribuyan a enriquecer su comprensión teórica y a fortalecer su articulación argumentativa.

### **Perspectivas y delimitaciones de la investigación**

Antes de proceder, pareciera necesario advertir al lector sobre algunas perspectivas o criterios que hemos adoptados durante la ejecución de la investigación y la redacción de este trabajo, los cuales enmarcan y condicionan en general el análisis realizado.

En primer lugar, esta tesis no pretende determinar si es correcto o incorrecto declarar a la naturaleza como sujeto de derecho. Es decir, no se busca responder a la pregunta de si acaso la naturaleza debe o no ser titular de derechos. Más que aquello, el propósito, como se ha indicado, es comprender la

evolución de este fenómeno y determinar su estado actual, marcando sus consensos y fricciones, y ofreciendo algunas claves interpretativas que puedan ser de utilidad.

Como consecuencia de esta orientación, la investigación tampoco procura proponer una doctrina jurídica específica al respecto. No obstante, en ciertos apartados incluiremos sugerencias que hemos considerado pertinentes, pero siempre presentando a estas de manera contextualizadas, teniendo el cuidado, en lo posible, de no comprometer el rigor metodológico ni la objetividad del estudio. Es más, estas intervenciones se harán únicamente cuando se estime que pueden aportar valor a la discusión del tema, y aun mejor desarrollo de la misma institución.

En segundo lugar, destacamos que, para llevar a cabo esta tarea, se revisarán las principales propuestas formuladas por diversos filósofos en torno a los derechos de la naturaleza. Este enfoque será complementado, en alguna medida, con un análisis del modo en que este fenómeno ha sido abordado por el derecho positivo, mediante la revisión de la doctrina jurídica que nos parece principal, así como de las normas y decisiones judiciales que han sido consideradas particularmente relevantes.

El objetivo no es más que ofrecer un primer acercamiento crítico que pueda poner atención en ciertas regularidades conceptuales, como en las tensiones argumentativas que atraviesan y persisten en el tema. Así, el estudio se limitará a considerar los casos particularmente significativos, que han sido objeto de amplia atención en la literatura especializada y que han funcionado, en algunos contextos, como referencias para otros ordenamientos jurídicos, principalmente en Latinoamérica. Esto, con el propósito de identificar los modos en que el discurso jurídico ha ido asimilando, adaptando o reformulando las ideas provenientes del ámbito científico y filosófico. Esta revisión, esperamos, permitirá entregar algunas pautas del estado actual del fenómeno en el derecho positivo, sirviendo así de base para las reflexiones que se ofrecen en el capítulo final.

En tercer lugar, es importante dejar en claro que entendemos que la validez de una norma jurídica no depende de su coherencia con un marco filosófico-jurídico, y mucho menos de su alineación con un paradigma filosófico determinado. En consecuencia, aunque esta investigación examine, en cierta medida, la relación entre posiciones filosófico-jurídicas y derecho positivo, con el propósito de identificar posibles puntos de claridad o armonía entre los argumentos normativos y las ideas filosóficas subyacentes, ello no implica —como podría interpretarse erróneamente— que la legitimidad de una decisión jurídica requiera necesariamente una coherencia filosófica estricta. Dicho de manera directa, este estudio adopta una perspectiva positivista del derecho, entendiéndolo como un producto cultural, modelado habitualmente —aunque no exclusivamente— por factores históricos,

filosóficos, políticos y sociales. De hecho, la comprensión del fenómeno que aquí se propone considera expresamente esta multiplicidad de factores.

No obstante lo dicho, como se detallará más adelante, asumir una concepción positivista no implica desconocer la influencia que la filosofía jurídica puede —y suele— ejercer en la configuración del derecho. Por el contrario, se reconoce que las corrientes filosóficas han desempeñado un papel relevante en la formación y evolución del pensamiento jurídico, orientando e influyendo tanto en la creación normativa como en la interpretación judicial. Por ello, procuramos atender también al aspecto filosófico del tema, en la medida en que este permite comprender con mayor coherencia las decisiones que se adoptan.

En cuarto lugar, es necesario precisar que emplearemos el concepto de *naturaleza* en un sentido amplio, que abarca todos sus elementos, con excepción del ser humano. Aunque reconocemos que este último es un animal y forma parte de la naturaleza, queda fuera del alcance del concepto de derechos de la naturaleza por motivos que se comprenden desde la lógica jurídica y el propósito específico de esta categoría. Así, al hablar de derechos de la naturaleza, nos referimos a aquellos que se declaran en favor del conjunto natural o de cualquiera de sus componentes, en el sentido señalado: animales, ríos, bosques, ecosistemas, etc.

En esta línea, lo que comúnmente se denomina derecho de los animales, se considerará como una manifestación específica de los derechos concedidos a ciertos elementos de la naturaleza y, en tal sentido, como parte integrante de los derechos de esta. Así también ha sido entendido en algunas jurisdicciones, como se expondrá más adelante.

En quinto y último lugar, resulta destacable señalar que, dado que este trabajo se inscribe, principalmente, en el ámbito de la filosofía jurídica, parte importante del análisis se realiza desde una perspectiva axiológica, especialmente en lo que respecta a la determinación de aquello que, según cada una de las doctrinas que veremos, merece consideración y respeto ético. En consecuencia, al estudiar las distintas corrientes filosóficas, el rumbo se centrará en identificar qué es lo que cada una de ellas considera poseedor de un valor intrínseco, en contraposición al valor meramente instrumental o utilitario; distinción que se desarrollará en su debido momento.

No obstante lo anteriormente dicho, el análisis no se limita siempre y de manera estricta al enfoque axiológico, ya que en ciertas partes del trabajo analizaremos consideraciones que trascienden esta

perspectiva, y que adoptan un análisis más pragmático, deontológico o utilitarista. Es más, veremos que la comprensión del estado actual de esta materia pasa, necesariamente, por criterios altamente pragmáticos.

## **Estructura del trabajo**

A fin de orientar el derrotero que se encontrará en las próximas páginas, señalamos a continuación el contenido esencial de cada uno de los cinco capítulos que comprende este trabajo de investigación. Esta síntesis inicial tiene como propósito entregar una visión de la estructura de este texto, permitiendo comprender, desde el inicio, cómo cada capítulo de este se articula dentro de un hilo conductor y un objetivo común, recordando que este último es, al fin de cuentas, una comprensión general del estado de este fenómeno jurídico, al presente, para así poder entender estas declaraciones (de la naturaleza como sujeto de derecho) y verificar las tendencias y tensiones internas de este fenómeno jurídico, principalmente en Latinoamérica.

En el Capítulo I se establece el marco histórico en el que se desarrolla esta investigación y el contexto en que ha surgido el concepto de los derechos de la naturaleza. Como se explicará, dicho concepto no emerge en el vacío, sino que se inscribe en una tensión intelectual de larga data dentro del pensamiento occidental: la disputa entre la aproximación romántica a la naturaleza, que concibe a esta, en cierta forma, como un ente vivo dotado de alma y valor intrínseco, y la aproximación racional y científica, que la estudia desde una perspectiva mecanicista y reduccionista, como si se tratase de un objeto, sin vida. En la actualidad, dicha tensión ha alcanzado un punto de inflexión, impulsando un cambio de paradigma en la relación entre el ser humano y la naturaleza, y cuya comprensión, estimamos, resulta fundamental para el desarrollo de este trabajo, puesto que lo enmarca en su generalidad.

Siguiendo a Thomas Kuhn, nos referiremos a los paradigmas en juego –antropocentrismo, biocentrismo y ecocentrismo– asumiendo la disputa entre ellos, en donde cada uno intenta influir en la manera de entender la relación señalada y explicarla mediante teorías filosóficas. Este proceso no solo influye en un ámbito filosófico, sino también en una amplia diversidad de disciplinas concretas. Así, el presente trabajo trasciende el análisis estrictamente jurídico de los derechos de la naturaleza y se ubica en un campo más amplio, donde la ciencia y la filosofía se entrelazan, reconfigurando ideas fundamentales que sirven de base y marco de muchas disciplinas y, entre ellas, del derecho. Finalmente, el capítulo introduce distinciones y precisiones lingüísticas y conceptuales necesarias

para una adecuada comprensión y delimitación del trabajo. Aunque este último aspecto es meramente formal, resulta clave, ya que define los límites y alcances del presente análisis.

En el Capítulo II buscamos, en lo esencial, comprender cómo se formó la visión antropocéntrica en la tradición filosófica occidental siguiendo a cinco autores que consideramos fundamentales en esta materia. A través de sus pensamientos y obras, estos pensadores fueron configurando este paradigma —desde la Antigüedad hasta la Modernidad— y estableciendo con ello el enfoque que ha dominado en Occidente, en gran medida, a la hora de explicar la relación que existe entre el ser humano y la naturaleza. Partimos del supuesto que, para comprender el fenómeno que nos ocupa, debemos primero estudiar el antropocentrismo con cierto rigor, por ser la teoría aun dominante, y comprender así su origen y evolución, como también los supuestos filosóficos que lo sustentan y su influencia en el pensamiento moral y jurídico de Occidente. Solo desde ese conocimiento estimamos posible contrastar el paradigma antropocéntrico con las perspectivas biocéntricas y ecocéntricas, que se presentan hoy como alternativas.

A continuación, se estudia un segundo grupo de pensadores clásicos que, aunque no lograron desplazar la visión dominante en su tiempo, elaboraron críticas tempranas de gran valor, cuyas ideas anticiparon cuestionamientos más sistemáticos en etapas posteriores. Luego, se ofrece una panorámica general de algunas corrientes filosóficas modernas desarrolladas entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, las cuales permiten establecer un puente entre las críticas clásicas y el surgimiento de los enfoques contemporáneos que impulsaron decididamente el cambio de paradigma. Finalmente, se presenta una breve referencia a ciertas expresiones artísticas —como la literatura, la pintura o la fotografía— que, si bien escapan en parte a la reflexión filosófica sistemática, permiten observar cómo estos paradigmas han influido también en la forma cultural de representar la relación entre el ser humano y la naturaleza.

El Capítulo III, por su parte, se centra en cómo las ciencias empíricas han facilitado el conocimiento científico de la naturaleza y cómo esto ha impulsado la formación de las visiones alternativas. En este capítulo también se abordan algunos temas específicos dentro del campo de las ciencias naturales que hoy influyen en las discusiones filosófico-jurídicas sobre la naturaleza, y, en particular, sobre si esta debiera o no ser reconocida como sujeto de derechos. No obstante lo señalado, se deja expresamente establecido que, si bien se reconoce la influencia de las ciencias naturales en la filosofía, y de esta en el derecho, ello no implica que este trabajo adopte una postura científicista.

El objeto de este capítulo es comprender cómo se ha gestado una visión holística de la naturaleza, cómo ha madurado a lo largo del tiempo y de qué manera –hacia mediados del siglo XX– esta ha terminado por consolidarse, dando forma a la ecología como disciplina científica. Consideramos este objetivo relevante, porque dicho desarrollo no solo transformó nuestra comprensión del mundo natural, sino que también reconfiguró los debates filosóficos y jurídicos en torno a la relación entre el ser humano y el mundo que lo rodea. Por ello, abordar sus fundamentos científicos resulta indispensable para alcanzar una visión más completa del fenómeno. Además, debe tenerse presente que el dinamismo propio de la investigación científica mantiene en constante evolución este marco conceptual, mediante descubrimientos que, lejos de cerrar el debate, lo enriquecen y complejizan. Actualmente, ciertas líneas de investigación científica –como el estudio de la base genética de la conducta moral, la inteligencia animal, las formas de comunicación entre plantas, o el funcionamiento sistémico de los ecosistemas, por solo mencionar algunos ejemplos– se encuentran en plena efervescencia, y sus hallazgos están siendo utilizados para sustentar diversas posturas en el ámbito filosófico-jurídico. Explorar estas conexiones, sin incurrir en reduccionismos cientificistas como ya se advirtió, permite comprender cómo los avances en el conocimiento empírico continúan nutriendo la reflexión en torno a la consideración ética y jurídica de la naturaleza. Pero, sobre todo, facilita, como se verá, identificar algunas de las tendencias y tensiones conceptuales que aparecen en los argumentos jurídicos formulados en torno a esta cuestión.

El Capítulo IV enuncia, de manera resumida, las principales corrientes filosófico-jurídicas contemporáneas que abordan la relación entre el ser humano y la naturaleza. Estas corrientes se clasifican, según los enfoques que las sustentan, ya sea en antropocéntricas, biocéntricas o ecocéntricas. Se revisa la diversidad de perspectivas sobre el valor de la naturaleza que ha surgido en el marco de estas propuestas, ilustrando sus matices a través de los planteamientos centrales de los autores más representativos de cada corriente.

Este capítulo mantiene un enfoque interdisciplinario, buscando vincular las corrientes filosóficas con los temas analizados en los capítulos anteriores. Al mismo tiempo, procura preparar el terreno que será necesario al abordar, en el capítulo siguiente, la forma en que el derecho ha venido recogiendo estos enfoques, estableciendo así un puente entre el desarrollo científico y filosófico de estas posturas y su proyección normativa y jurisprudencial. Todo ello con el propósito de contribuir a una comprensión más precisa del estado actual de esta materia en el ámbito jurídico.

En el Capítulo V, y último, centramos el análisis en el derecho. Hacemos referencia a la manera en que este tema se ha traducido en discusiones jurídicas, y buscamos determinar las características

principales de su estado actual, especialmente en Latinoamérica, comentando los aportes doctrinarios más relevantes, así como algunos de los reconocimientos normativos y judiciales más significativos en la materia, ya sea a favor del conjunto de la naturaleza, o de alguno de sus elementos (animales, ríos o ecosistemas), o en su contra. Si bien el trabajo se detiene en normas y casos concretos, estos son solo abordados como muestras representativas de un fenómeno más amplio. No se trata, por tanto, de un estudio exhaustivo de derecho comparado.

A través de este análisis casuístico, puntual y general, se busca identificar en qué medida la ciencia y las corrientes filosófico-jurídicas han influido en este movimiento jurídico. Tal como se indicó el objetivo es determinar si las normas y sentencias que han reconocido derechos a la naturaleza presentan algunas tendencias o tensiones comunes, al menos en ciertos aspectos notorios. Se procura establecer si existe, por ejemplo, una *ratio decidendi* que vincule decisiones similares, en distintas jurisdicciones, reflejando quizás alguna doctrina que se esté siguiendo en el proceso de transición hacia enfoques biocéntricos o ecocéntricos. A la vez, se identifican los aspectos conceptuales o normativos que claramente permanecen en disputa, o que, a nuestro juicio, podrían requerir mejor desarrollo. De ese modo, ya para el término del trabajo, se aspira a ofrecer una visión general sobre el estado actual del fenómeno en el ámbito jurídico, y a partir de ello, plantear algunas consideraciones que puedan contribuir a un proceso más sólido y articulado de esta categoría emergente del derecho.

En este capítulo nos referiremos también, pero de manera muy breve, a lo que hemos encontrado en lo relativo a la eficacia y utilidad práctica que estas declaraciones o reconocimientos de derechos han logrado, en términos de mejora efectiva de los niveles de protección ambiental. Esto, a pesar de que, desde ya, podemos indicar que no es abundante lo que existe a este respecto.

Este trabajo termina con las conclusiones que nos parecen más relevantes, teniendo presente para ello el objetivo y la hipótesis plateada al inicio de la investigación. Se reflexiona sobre algunas implicancias tanto teóricas como prácticas de estas conclusiones. Se identifican, en sintonía con lo anterior, posibles líneas de investigación futura.

Por último, y para terminar esta introducción, subrayamos que el análisis y el cuestionamiento del novedoso concepto de derechos de la naturaleza, que se hace en algunas páginas, no busca, en modo alguno, debilitar la imperiosa y correcta intención de crear medios jurídicos idóneos y efectivos para proteger y velar por el cuidado de la naturaleza de la que formamos parte. Al contrario, consideramos de gran interés estudiar los denominados derechos de la naturaleza, analizándolos detenida y críticamente en sus fundamentos y coherencia filosófica, precisamente porque nos parece imperioso



una mejor comprensión de su contenido y alcance, con el fin de cooperar en la elaboración de normas jurídicas y sentencias debidamente fundadas que, a largo plazo, procuren una mejor dogmática jurídica, y en definitiva un sistema jurídico ordenado, efectivo y eficiente para el cuidado de la naturaleza.



## CAPITULO I

### Los derechos de la naturaleza: origen, definición y delimitación conceptual

El objeto de este capítulo es doble, por un lado, busca explicar la amplitud y profundidad del tema a tratar, explorando los aspectos principales de sus raíces históricas y, por otro lado, procura delimitar y precisar el alcance del estudio, abordando cuestiones preliminares necesarias para evitar una indeterminación en sus fronteras. De este modo, las tareas fundamentales del capítulo son, tanto comprender la extensión del asunto que nos ocupa, cuanto establecer sus límites, permitiendo así una definición clara y precisa de su objeto.

#### 1. Dos formas rivales de acercarse a la naturaleza: razón y Romanticismo

*Todavía estamos viviendo con las consecuencias de estas dos revoluciones [...] las dos formas rivales del ver el mundo –la luz fría e imparcial de la razón científica, la pasión y el vigor de la creación artística– constituyen la incoherencia moderna. Ambas parecen ser igualmente ciertas e igualmente válidas, en ocasiones, pero son fundamentalmente incompatibles.*

— Peter Watson, *Ideas. Historia intelectual de la humanidad* (2011).

Bien podría afirmarse que el concepto de *derechos de la naturaleza* nace en el fragor de la larga batalla entre dos grandes formas para acercarse a comprender la naturaleza, que compiten entre sí, dentro de la cultura occidental. Nos referimos a dos miradas claramente diferentes y opuestas y, por lo mismo, alternativas, que ha adoptado la cultura occidental para aproximarse al mundo que nos rodea. A estas dos formas las hemos denominado enfoque racional y enfoque romántico, respectivamente.

Consideramos fundamental, al inicio de este trabajo, detenernos brevemente en estos dos enfoques, ya que subyacen a las interpretaciones divergentes del tema en cuestión. En efecto, comprender esta eterna tensión entre lo racional y lo romántico constituye un primer paso, necesario, para entender por qué el concepto de los derechos de la naturaleza se sitúa en el centro de un debate entre posiciones clásicas, que buscan anularlo o, restringirlo a casos excepcionales, y posiciones menos convencionales, que abogan por su expansión y aplicación en una mayor variedad de contextos.

En términos más simples, el concepto de derechos de la naturaleza no ha surgido de manera repentina ni aislada, como podría parecer a primera vista. Por el contrario, su origen y evolución deben considerarse dentro de un contexto cultural más amplio, que refleja las diferentes formas en que la tradición occidental se ha aproximado a la naturaleza, buscando con ello dar sentido a una serie de interrogantes fundamentales.

Para ilustrar este proceso, primero examinaremos el enfoque racional, seguido del romántico, centrándonos exclusivamente en aquellos aspectos que son relevantes para esta investigación. Una vez hecho lo anterior, abordaremos lo que consideramos es un giro importante en esta historia: el surgimiento de un tercer enfoque, el cual se produce a partir de ese intento de cambio, que va desde el antropocentrismo hacia el biocentrismo o ecocentrismo, y que en definitiva determinará una nueva manera de aproximarse a la comprensión de la naturaleza. Concluiremos explicando cómo el concepto de derechos de la naturaleza debe entenderse como una manifestación más de este proceso transformador, de este cambio paradigmático que procura ahora llegar al mundo jurídico.

Destacaremos cómo este tercer modo de aproximarse a la comprensión de la naturaleza, por parte de la cultura occidental, nace en una suerte de territorio intermedio, en el que limitan los dos enfoques previamente mencionados. En efecto, por un lado, el enfoque racional que se aproxima a dicho límite abandonando el reduccionismo que le era característico y, por otro lado, el enfoque romántico que hace lo suyo, dejado los excesos poéticos y místicos que lo definían. De esta manera emerge una nueva mirada que, como explicaremos en su debido momento, entendemos como la consecuencia de ese cambio de paradigmas.

Cabe advertir que, utilizamos el concepto de *paradigma* en el sentido propuesto por Thomas Kuhn en su obra *La estructura de las revoluciones científicas* (1962). Este autor define paradigma como un conjunto de creencias, principios, valores o premisas, que configuran, en un momento histórico determinado, la visión de la realidad que forma una comunidad científica particular. Este conjunto determina los problemas que deben abordarse, y establece los criterios de solución de estos. En palabras del propio Kuhn, los paradigmas constituyen “[...] modelos de problemas y de soluciones, para una comunidad científica determinada.”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 13.

A lo largo de las próximas páginas esperamos aclarar y profundizar en lo que hemos acá brevemente anunciado. No obstante, adelantamos desde ya la idea central, para mayor claridad del lector: Occidente ha estado marcado durante siglos, especialmente desde inicios del XIX, por una tensión entre dos formas alternativas de entender y relacionarse con la naturaleza. En medio de este proceso de rivalidad ha surgido una tercera vía, consecuencia, en gran medida, del avance en las ciencias naturales. Se trata de un enfoque que podemos calificar como híbrido, porque, en cierto modo, es la síntesis de los dos enfoques anteriores. Un cambio de paradigma que ha desplazado la perspectiva dominante, desde el antropocentrismo al biocentrismo o al ecocentrismo, generando, en ese proceso, conceptos innovadores, como el que aquí nos ocupa, relativo a los derechos de la naturaleza. La importancia de este cambio de paradigma debe ser tomada en cuenta al abordar y estudiar el concepto en cuestión.

Por el momento, concentrémonos en esas dos grandes y tradicionales aproximaciones: la racional y la romántica. Ambas continúan siendo utilizadas por el ser humano moderno para interpretar la naturaleza y, en cierta medida, constituyen una matriz básica y fundamental, cuya influencia se proyecta como una sombra gigantesca a lo largo de todo este trabajo de investigación, como se verá en los capítulos siguientes. Como señala Isaiah Berlin: “[...] todos somos herederos de múltiples tradiciones y llevamos dentro las contradicciones de corrientes de pensamiento que se entrelazan. No podemos ya librarnos de la influencia de los románticos como no podemos librarnos de la de los ilustrados [...] En consecuencia, somos hijos de ambos mundos.”<sup>2</sup>

### 1.1. El enfoque racional

*Mientras que en las antiguas concepciones de la naturaleza, ampliamente aceptadas aún por los filósofos renacentistas, se recurría generalmente a las almas de los cuerpos (de los astros, por ejemplo) para explicar las conexiones causales entre fenómeno y fenómeno, toda referencia de este tipo queda desecha en la concepción de Descartes. La causalidad se piensa como relación que vincula cuerpos con cuerpos, sin la mínima intervención de fuerzas ocultas. No solo ya no se siente la necesidad de concebir el mundo como un animal provisto de vida, sino que se explica la vida misma mediante leyes mecánico-matemáticas de la substancia misma.*

— Ludovico Geymonat, *Historia de la filosofía y la ciencia* (2006).

---

<sup>2</sup> Isaiah Berlin, *Las raíces del Romanticismo* (Buenos Aires: Taurus, 2013), 15.

Como se resume en la cita anterior, desde el inicio del siglo XVII, el pensamiento moderno dedicó un esfuerzo considerable a la comprensión de la causalidad de los fenómenos. Partiendo desde una perspectiva profundamente escéptica, sintetizada por Descartes en su celebre *cogito ergo sum*, se desarrolló un enfoque del estudio de la naturaleza que la despojó lentamente de todo espíritu o alma.

Esta nueva concepción epistemológica, que redujo la naturaleza a la condición de objeto, requirió la construcción de un fundamento causal y racional sólido para el entendimiento de los fenómenos, en especial para la comprensión del funcionamiento del entorno natural. Décadas más tarde, este enfoque alcanzó su apogeo con la publicación de la obra cumbre de la ciencia moderna, los *Principia Mathematica* (1687) de Isaac Newton. Este libro, comúnmente abreviado como *Principia*, tuvo un impacto que trascendió los límites de la física, toda vez que propuso la validación del modelo matemático y mecánico, que ya se postulaba en la filosofía, para la interpretación de la naturaleza en su conjunto. Este punto es crucial para nuestra tesis, ya que dicho modelo terminó por consolidar la visión occidental sobre el funcionamiento del mundo natural y, en cierta medida, sobre lo que este es. Un mundo netamente material, sin almas ni espíritus.

Será fundamental tener esto presente a lo largo de este trabajo, porque aún, en la actualidad, en muchos debates, persiste la idea de un mundo dotado de cierta forma de alma, consciencia, espíritu o voluntad, especialmente cuando se discuten los derechos de la naturaleza. O, dicho de otra forma, es fundamental comprender esto para entender los debates contemporáneos en torno a temas como los derechos de la naturaleza, y su aplicación en las distintas corrientes de pensamiento que siguen conviviendo con visiones más espiritualizadas del mundo.

Las bases de la ciencia, establecidas en el periodo entre Galileo y Newton, conocido por los historiadores como *Revolución Científica*, generaron, para el ser humano occidental, una nueva relación con la naturaleza y una nueva concepción de ella. Esta transformación permitió que la humanidad asumiera que podría desentrañar los secretos del entorno aplicando un método riguroso, matemático y causal: el *método científico*. La nueva concepción adoptó una postura epistemológica reduccionista, que postulaba que la comprensión de cada parte de la naturaleza, de manera aislada y fragmentada, eventualmente llevaría a una comprensión de su complejidad y totalidad.

Con este método y esta concepción, se construyó progresivamente la ciencia occidental en sus diversas ramas, y la naturaleza fue despojándose paulatinamente del misterio que le había sido inherente. La formulación de hipótesis, seguida de su verificación mediante la observación y la

experimentación repetida y sistemática, permitió identificar con éxito muchas de las causas y los mecanismos que rigen el entorno. Como ha señalado John Gribbin, “[...] la constatación de que el universo funciona según unos principios esencialmente mecánicos, susceptibles de ser comprendidos por los seres humanos, y que el mundo no está regido por la magia, ni por los caprichos de unos dioses veleidosos [...]”.<sup>3</sup>

Este proceso consolidó las llamadas *leyes de la naturaleza* como el único medio válido para comprender y explicar los fenómenos del mundo natural. La Revolución Científica fue altamente exitosa en ello. Llevó al establecimiento de reglas de procedimiento para la obtención del conocimiento y dio lugar al nacimiento de la ciencia experimental. Además, durante los siglos XVII y XVIII se crearon instituciones dedicadas al entendimiento de una diversidad de fenómenos naturales, sentando las bases de nuestro conocimiento de la naturaleza y propagando lo descubierto. Entre las más destacadas podemos mencionar la Academia del Linnei, en Roma (1603), la Academia degli Investiganti, en Nápoles (1650), la Academia del Cimento, en Florencia (1657), la Sociedad Real de Londres para el Avance de Conocimiento Natural, mejor conocida como Royal Society (1660), la Real Academia de Ciencias Francesa (1666) y la Academia de Berlín (1770). Así, de la mano de instituciones como las indicadas, esta comprensión moderna de la naturaleza se propagó desde el siglo XVI en adelante, dando lugar a un universo cultural que situó a la razón en el centro del pensamiento occidental y, junto con ello, tomó el desafío de redefinir el lugar de la humanidad en el cosmos.<sup>4</sup>

Siguiendo a Jonathan I Israel “[...] seguramente ningún otro periodo de la historia europea muestra un cambio tan profundo y decisivo hacia la racionalización y la secularización en todos los niveles, como el producido durante las décadas previas a Voltaire. Se dijo con razón que el triunfo de la filosofía mecanicista significaba el fin de la concepción animista del universo, que ha construido la base fundamental del pensamiento mágico.”<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> John Gribbin, *Historia de la ciencia 1543-2001* (Barcelona: Crítica, 2006), 163.

<sup>4</sup> Como ha señalado Luis Villoro, la Modernidad se caracteriza porque “[...] el hombre deja de verse desde la totalidad del ente que lo abarca, para ver la totalidad del ente desde el hombre. Ya no se contempla sólo como una criatura con un puesto singular, bajo la mirada ecuaníme del Dios, sino como un sujeto que reconoce el sitio de las demás criaturas en el todo y elige para sí su propio puesto. Deja de ser un elemento integrado en el gran todo; ahora es capaz de hacerle frente.” Luis Villoro, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento* (México: Fondo de Cultura Económica, 2008), 115.

<sup>5</sup> Jonathan I. Israel, *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la Modernidad* (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), 22.

A medida que el conocimiento acumulado se aplicó con fines prácticos y se tradujo en tecnología, los seres humanos adquirieron un poder sin precedente sobre su entorno. Esta capacidad les permitió adaptar la naturaleza a sus necesidades e intereses, de manera inédita en la historia, sin mayores inquietudes o consideraciones éticas, dado que la concebían simplemente como un objeto a su disposición. Como señala Villoro: “Al reducir el mundo a un material que debe ser dominado y transformado, las cosas dejan de tener un sentido intrínseco y solo adquieren el sentido que el sujeto les atribuye.”<sup>6</sup>

A lo anterior se sumó un nuevo capítulo, que profundizó aún más esta forma de ver las cosas. La *Revolución Industrial*, heredera de la Revolución Científica, posesionó la idea de que la naturaleza existe únicamente al servicio de la humanidad. La concepción de la naturaleza como una máquina, cuyo funcionamiento los seres humanos no solo pueden descubrir, sino, lo que es más importante, dominar y utilizar con tecnología en beneficio propio, se difundió rápidamente a nivel global durante esta segunda revolución. El rápido desarrollo del factor tecnológico permitió a la cultura occidental aprovechar de manera creciente los recursos del medio ambiente y vencer progresivamente las fuerzas de la naturaleza, ante las cuales históricamente había tenido que doblegarse.

Por todo lo anterior, se puede afirmar que, a partir del siglo XIX, el ser humano no solo ocupó el centro de la naturaleza desde una perspectiva conceptual y filosófica, como lo había hecho intelectualmente desde el Renacimiento en adelante (desde la Modernidad y desde el Humanismo),<sup>7</sup> sino que, gracias al conocimiento aplicado con fines prácticos, se erigió como su amo y señor, sin

---

<sup>6</sup> Villoro, *El pensamiento moderno*, 127.

<sup>7</sup> Al referirnos a la *Modernidad*, aludimos al giro del pensamiento occidental que sitúa la razón humana como fundamento del conocimiento. Este cambio supone el abandono progresivo de la cosmovisión teológica medieval, donde la religión no era solo un aspecto más de la existencia, sino la matriz psicológica y filosófica que organizaba la totalidad de la vida. La verdad se concebía como revelada por Dios, y la naturaleza se explicaba desde una perspectiva teocéntrica. Con la Modernidad, en cambio, el conocimiento se construye desde el sujeto racional, crítico, lo que transforma profundamente la forma de entender la existencia y la naturaleza. En este contexto, el *Humanismo* surge como una visión secular que sostiene que la sensibilidad e inteligencia humana puede desarrollarse sin recurrir a un creador. En particular, el *Humanismo Renacentista*, originado en Italia a partir del siglo XV, se caracteriza por un fuerte antropocentrismo, en contraste con el teocentrismo medieval. Cf. José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1951), 875.



cuestionamiento alguno. Dominio que se ha consolidado progresivamente, sin mayor contrapeso, durante los últimos 200 años.

En resumen, el control del medio ambiente y la explotación de este, en todas sus formas, es el resultado, en gran medida, de un largo e importante proceso histórico. Este proceso se sustentó en la convicción de que el funcionamiento de la naturaleza podía comprenderse racionalmente, permitiendo así su uso y aprovechamiento en beneficio de nuestra especie. Para lograrlo, la naturaleza fue concebida y analizada como un objeto, carente de voluntad. Con el tiempo, esta visión se consolidó, hasta convertirse en un rasgo fundamental del pensamiento occidental contemporáneo. Es lo que aquí denominamos enfoque racional. Y como toda idea, acción o concepción, esta forma de aproximarse al mundo natural produjo su propia reacción, su propia contrapartida, que fue, precisamente, el enfoque romántico hacia la naturaleza, que abordaremos a continuación.

Retomaremos más adelante este tema de la influencia de la ciencia en la relación entre el ser humano y la naturaleza. Veremos entonces cómo el avance científico sigue contribuyendo pero, en un rumbo diferente, configurando parte de los argumentos filosóficos que proponen que la naturaleza puede concebirse de manera tal que merezca consideración ética. Y veremos, entonces, cómo esto último ha sido tomado por parte de la doctrina jurídica, en el sentido que esta consideración se debe traducir en la asignación de derechos.

## **1.2. El enfoque romántico**

*Schelling acusa a las ciencias de la naturaleza, desde Galileo hasta Newton, de haber intentado reducir de manera artificiosa todos los fenómenos al movimiento, explicando todo proceso natural con puras fórmulas mecánicas; este error de planteamiento afirma, la ha hecho permanecer [a la ciencia] en la superficie de las cosas, dejando que se escape la finalidad inherente a la naturaleza.*

— Ludovico Geymonat, *Historia de la filosofía y la ciencia* (2006).

La cita anterior refleja como el enfoque racional, recientemente sintetizado, no estuvo exento de críticas. Desde principios del siglo XIX, la exaltación de la imaginación, de los sentimientos y del misterio de la vida y de la naturaleza, ha sido una fuente constante de inspiración. Esta perspectiva, al intentar conceptualizar la causa y esencia última de todo cuanto nos rodea, dio lugar a un enfoque alternativo y claramente opuesto al racional, previamente expuesto. Esta nueva perspectiva coincidió con el *Romanticismo* o, quizás debiéramos decir, es parte de este.

En efecto, el Romanticismo, como movimiento cultural, rechazó la implacable y fría lógica de la razón, abogando por la imposibilidad de que la capacidad humana pudiera descifrar la verdadera *naturaleza de la naturaleza*, mediante simples fórmulas mecánicas. Para los románticos, la naturaleza podía estar escrita, como había sugerido Galileo, en el lenguaje de las matemáticas, pero éstas jamás lograrían trascender los fenómenos observables para alcanzar la esencia profunda de la realidad.<sup>8</sup>

En ese contexto, el Romanticismo se posicionó como la contrapartida de la razón y la industrialización, proponiendo un camino diferente para entender la naturaleza y la existencia humana dentro de ella. Planteó la pequeñez del hombre frente a la naturaleza, y la necesidad de considerar una dimensión estética y ética para su comprensión, donde esta, la naturaleza, está impregnada de alma, voluntad y consciencia, evocando concepciones que en cierta forma predominaban en la Antigüedad y el Medioevo. Así, aunque novedosa en el contexto de la Modernidad occidental, esta perspectiva no era totalmente nueva en la historia de la humanidad; por el contrario, era una característica esencial de otras culturas, y de la propia tradición occidental antes de la razón como forma de acceder al conocimiento.

El enfrentamiento entre estas dos visiones situó en el centro de la reflexión filosófica la relación entre el ser humano y la naturaleza. Y fue precisamente ello, un verdadero enfrentamiento de visiones. El enfoque racionalista contaba con figuras como Newton, parte de los llamados *filósofos de la naturaleza*, concepto que se utilizaba entonces para referirse a lo que hoy entendemos como científicos. Contaba también con las nacientes sociedades científicas del siglo XVIII y XIX. Por su parte, el Romanticismo se apoyaba en el Círculo de Jena y la fuerza del movimiento nada menor que la historia llamaría *Sturm und Drang*.

Este movimiento estaba compuesto por jóvenes rebeldes como Goethe, Schiller y Novalis, y pensadores profundos como Fichte, Schelling y Hegel. Incluso figuras como Humboldt se alineaban, en cierta medida, con esta visión. En resumen, se trataba de una confrontación entre dos perspectivas,

---

<sup>8</sup> El Romanticismo es un movimiento cultural y filosófico, surgido en Europa a finales del siglo XVIII y desarrollado durante el siglo XIX, que exaltó la subjetividad, la naturaleza, la emoción y la oposición al racionalismo ilustrado. Aunque su definición es imprecisa y multifacética, para los efectos de este texto, lo entendemos como una corriente que, en contraste con la visión mecanicista del mundo, promovió una concepción orgánica y espiritual de la naturaleza, influyendo en diversas áreas del pensamiento y del arte. Cf. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, 584.

aquella que valoraba la fría lógica de la razón científica, y aquella que defendía el poder inconmensurable de la imaginación. Como explica Andrea Wulf:

El Círculo de Jena se propuso llegar a comprender cómo le damos sentido al mundo. Responder a preguntas del tipo: ¿quiénes somos?, ¿qué debemos saber?, ¿qué es la naturaleza?, cuestiones todas que se abordaron mediante la inmersión en el yo y su análisis. Esta autorreflexión se convirtió en un método para entender la realidad, y, a su vez, en parte fundamental del día a día de los integrantes del grupo [...]. Sus ideas arraigaron tan profundamente y con una rapidez tan inusitada en nuestra cultura y nuestro comportamiento, que hemos olvidado de donde proceden.<sup>9</sup>

No se debe considerar el Romanticismo como un movimiento más, sino como “el cambio puntual de más envergadura ocurrido en la consciencia de Occidente en el curso de los siglos XIX y XX, y todos los otros que tuvieron lugar durante ese periodo parecen, en comparación, menos importantes, y están de todas maneras profundamente influenciados por este.”<sup>10</sup>

El Romanticismo influyó de manera directa en la forma que consideramos a la naturaleza. Tanto así que tres autores que se vinculan a este movimiento, en cuanto a la relación con el medio ambiente, no pueden dejar de ser mencionados, dada la profunda influencia que tendrían en esto que venimos relatando. Influencia que, en efecto, con el tiempo, inspiró en parte el movimiento ambiental en Norteamérica y, a través de él, influyó en el resto del mundo: Ralph Waldo Emerson (1803-1882), Henry David Thoreau (1817-1862) y John Muir (1838-1914). Ellos establecieron y desarrollaron una nueva y alternativa forma de entender la naturaleza, articulando algunas de las primeras reflexiones occidentales sobre una relación distinta entre el ser humano y su entorno. En resumen, sus meditaciones filosóficas y poéticas propusieron los bosquejos de un nuevo paradigma en esta temática.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Andrea Wulf, *Magníficos rebeldes. Los primeros románticos y la invención del yo* (Santiago: Taurus, 2022), 42-43.

<sup>10</sup> Berlín, *Las raíces del Romanticismo*, 28.

<sup>11</sup> “Hoy en día, el mundo anglosajón celebra a los contemporáneos del *Círculo de Jena*, Samuel Taylor Coleridge, William Wordsworth, William Blake, y la generación más joven: Lord Byron, Percy Bysshe Shelley y John Keats, como los grandes poetas románticos. Fueron todo eso y más, pero no los únicos, ni los primeros. Fue el Círculo de Jena el que proclamó por vez primera estas ideas, y durante las décadas siguientes sus efectos se propagaron por el mundo [...]. Los escritos de Coleridge fueron la carta de presentación del Círculo de Jena para los lectores ingleses, pero, unos treinta años más tarde, también para los pensadores estadounidenses, como Ralph Waldo Emerson, cuya propia filosofía se impregnó de las ideas de este admirable Schelling, como él lo llamaba [...] Fichte, Schelling y Hegel, insistían los trascendentalistas, eran los “grandes pensadores del mundo” tan fundamentales como Platón, Aristóteles, Descartes y Leibniz.” Wulf, *Magníficos rebeldes*, 41-42.

En 1836, Emerson publicó su influyente ensayo *Naturaleza*, y en 1854, Thoreau presentó *Walden Pond*, ambos textos considerados pilares del Trascendentalismo, el primer movimiento filosófico estadounidense que promovió una profunda reflexión sobre el lugar que ocupa el ser humano en el entorno natural. En sus escritos, proponían una conexión espiritual con la naturaleza y, defendían la importancia de la preservación frente a la creciente industrialización. Por su parte, Muir, un prolífico naturalista, escribió numerosos artículos y libros en los que defendió la naturaleza y sensibilizó al público norteamericano sobre la necesidad de conservar el medio ambiente.<sup>12</sup>

El Romanticismo se compuso de muchos elementos, pero entre ellos uno que ha permanecido latente desde el siglo XIX en adelante, y que aparecerá constantemente en nuestro relato: la crítica al reduccionismo científico clásico occidental y el cuestionamiento a la idea de que la naturaleza puede ser comprendida en sus más profundos misterios, mediante fórmulas matemáticas. Crítica esta que fue fortalecida por un fenómeno paralelo: el estudio de culturas que, a pesar de ubicarse geográficamente dentro de los límites de Occidente, no fueron alcanzadas por la Modernidad, así como de culturas situadas en las antípodas geográficas de Occidente, que no adoptaron el enfoque racional y clásico al que se oponía el Romanticismo occidental. Es el caso de los pueblos originarios de América, por un lado, y de las culturas filosóficas orientales, como el hinduismo y el budismo, por otro lado. La concepción de estos pueblos y culturas ayudó a replantear en Occidente, junto al Romanticismo, un nuevo acercamiento a la naturaleza. Un ejemplo particularmente ilustrativo de este imaginario romántico occidental es la conocida (y supuesta) carta del jefe Seattle –de las tribus Duwamish y Suquamish, ubicadas en América del Norte en lo que es hoy el Estado de Washington– frecuentemente citada como testimonio de una suerte de armonía que los pueblos originarios tendrían con la naturaleza.<sup>13</sup>

En efecto, veremos que ese fenómeno se ha mantenido hasta el presente. Los pueblos originarios y las filosofías orientales han contribuido y siguen contribuyendo, en favor de los argumentos que apoyan los movimientos que abogan por las declaraciones de derechos de la naturaleza. Ejemplo de

---

<sup>12</sup> Ralph Waldo Emerson, *Naturaleza* (España: Editorial Nórdica, 2020); Henry David Thoreau, *Walden Pond* (Madrid: Catedra, 2005).

<sup>13</sup> La llamada carta del Jefe Seattle, es un texto ampliamente difundido, que habría sido la respuesta a una oferta de compra de tierras hecha por el presidente de los Estados Unidos (1854). Su autenticidad histórica es dudosa, y de hecho el texto conocido hoy, altamente poético, se entiende redactado décadas después, por terceros. A pesar de ello mantiene una vigencia simbólica del ideal romántico sobre ese vínculo que Occidente supone entre estos pueblos y la naturaleza. Cf. Jefe Seattle, *Carta del jefe Seattle al presidente de los Estados Unidos* (São Paulo: Lebooks Editora, 2009)

esto es que el contacto con los pueblos originarios de América dio lugar el conocido mito del *buen salvaje*, promovido por J.J. Rousseau, a quien muchos, de hecho, consideran el primer romántico. Este mito sostiene que estas culturas, al vivir en mayor contacto con la naturaleza, mantienen una relación innata y sabia con ella, basada en el respeto por su voluntad; un respeto que Occidente habría perdido con la llegada de las ciencias naturales, la tecnología y la industrialización, es decir, con la irrupción de la Modernidad y la Revolución Industrial.

Por otro lado, las filosofías orientales, en gran medida desconocidas en Europa, hasta los trabajos del filósofo Arthur Schopenhauer (1788-1860), ejercieron un impacto similar, considerando que aquellas filosofías sostenían, según Magee, que:

[...] la realidad viene a ser como un velo de ilusión tras el cual se encuentra la realidad permanente, que, lejos de estar dividida en multitud de objetos diferentes, tal como sucede en este mundo efímero, constituye un todo integrado y único, o como dicen los filósofos, el Uno. Así pues, la aparente división en objetos individuales que se da en el mundo de la experiencia, incluido el ser humano, es una de las manifestaciones ilusorias de ese mundo ya que, en el fondo, son diversas representaciones de la misma cosa, el mismo Uno. Cuando alguien muere, se convierte en un pequeño riachuelo, que vierte sus aguas en el Océano: su breve existencia individual cesa para volverse a integrar de nuevo en vasto océano del ser.<sup>14</sup>

Estas dos formas de relacionarse con la naturaleza –racional y romántica (apoyada esta última por las culturas originarias y las filosofías orientales)– han presionado históricamente a Occidente con visiones rivales, que se mantienen presentes y cohabitan en nuestros pensamientos. Y aunque el enfoque racional acuñó al paradigma dominante de la Modernidad, la historia ha seguido marchando, para formar un nuevo enfoque, producto de un nuevo paradigma, que pasamos a explicar.

## 2. Un nuevo enfoque, producto de un cambio de paradigma

*[...] durante la segunda mitad del siglo XX, Occidente empieza a tener un nuevo marco de comprensión de los fenómenos naturales y sociales, que exige dejar de estudiar estos últimos de forma separada. El Antropoceno nos recuerda que tanto la naturaleza como la sociedad se encuentran profundamente relacionadas.*

— Manuel Arias, *Antropoceno. La política en la era humana* (2018).

---

<sup>14</sup> Bryan Magee, *Historia de la filosofía* (Buenos Aires: Editorial La Isla, 1999), 147.

Como hemos enunciado anteriormente, en un contexto histórico marcado por la tensión entre dos formas de pensamiento opuestas, Occidente se vio, en el transcurso de unas pocas décadas, fuerte y repentinamente confrontado con una nueva manera de interpretar y relacionarse con la realidad, lo que cooperó en precipitar un cambio en la actitud de la humanidad hacia el medio ambiente.

Ese cambio fue impulsado, entre otras causas, por la acumulación progresiva del conocimiento científico, en un doble sentido, práctico y filosófico. En efecto, en el terreno práctico, la aplicación de nuevos medios tecnológicos permitió una explotación de la naturaleza a una escala nunca vista, generando un impacto ambiental creciente, lo que suscitó una cada vez mayor preocupación por la preservación de la naturaleza. En el terreno filosófico –que es el que nos importa para estos efectos– dado que la humanidad pudo comprender mejor los fenómenos naturales, se vio impulsada a una renovada reflexión sobre el funcionamiento escondido de la realidad que nos circunda. En resumen, como se verá, ambas vías –la práctica y la filosófica– confluyeron en un proceso que llevó a científicos, movimientos ecologistas y actores políticos, a cuestionar y repensar la naturaleza y la relación del ser humano con ella.

En lo que nos atañe, los descubrimientos aislados sobre el funcionamiento de la naturaleza, acumulados durante tres siglos, desde los albores de la Revolución Científica y hasta mediados del siglo XX, condujeron, en un corto plazo, a una facultad novedosa y única: la de comprender racionalmente el entorno, pero de una manera holística. Así, surgió una síntesis, entre el enfoque racional y romántico, que emergió en forma repentina.

Este fenómeno es notable, ya que permitió que las dos visiones rivales comentadas encontraran un puente que las vincularía en un terreno intermedio. Una visión holística, pero que no descansaba en argumentos meramente místicos y poéticos, sino en argumentos científicos. Una mirada basada en el ejercicio racional del reduccionismo que, no obstante, invitaba a observar la naturaleza como un todo, coincidiendo en esto último con el Romanticismo. Una poderosa idea, una rama de la biología, que cambiaría nuevamente la forma de ver a la naturaleza y relacionarnos con ella: la ecología.

Como se ha relatado, la ciencia había construido sus teorías y explicaciones parándose, cada científico, sobre los hombros de los gigantes anteriores, como bien resumió el mismo Newton. En ese

contexto, se asumió el entendimiento de la naturaleza como un proceso acumulativo, progresivo y, sobre todo, atomizado.<sup>15</sup>

Pero repentinamente, producto de ese proceso, eclosionó, ante los ojos de comunidad científica, una visión de conjunto que permitió ser interpretada, ya no con la poesía ni con el ímpetu de los sentimientos románticos sino, con la razón de la ciencia. Al inicio quizás apareció dicha figura con más sombras que luces, poco definida, de bordes confusos, que recordaba el trazo que de la naturaleza misma habían hecho, no hace mucho, los artistas románticos e impresionistas. La misma ciencia se había encargado de ir definiendo los contornos y deslindes de cada figura, dando paso, primero a una epifanía, y después a una figura completa, más clara, que generaba una revolución conceptual. Fue entre fines del siglo XIX e inicios del XX cuando este proceso empezó a hacerse cada vez más evidente y notorio. Aunque al principio pocos lo percibieron con nitidez, el fenómeno se popularizó rápidamente, consolidándose en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

Este fenómeno puede entenderse como algo que va más allá de la simple suma de los dos enfoques previos. Por el contrario, es el surgimiento de uno nuevo. Fue el producto de la convergencia entre disciplinas como la geología y la biología, que se habían desarrollado de manera separada, pero sinérgicamente, durante siglos, junto a los aportes de nuevas ciencias, como la etología. Los frutos de esta nueva visión fueron palpables entre 1950 y 1970.<sup>16</sup>

Y es que al desentrañar las causas del largo y delicado proceso que dio lugar a la vasta y riquísima diversidad de formas de vida, en plantas y animales, que podemos observar en nuestro planeta –y al observar como todo ello se mantiene en delicada interdependencia– la reflexión respecto de la naturaleza fue nuevamente incentivada. La naturaleza fue así, lentamente, adquiriendo un nuevo significado, a medida que la humanidad empezó a disponer de respuestas científicas más claras y

---

<sup>15</sup> El progreso científico fue tradicionalmente entendido como un proceso que suma conocimientos parciales, sin embargo, esta perspectiva fue cuestionada por Karl Popper en el año 1959, en su obra *La lógica de la investigación científica*. En esta, Popper argumenta que la ciencia no avanza mediante la mera verificabilidad de hechos empíricos, entendidos como un proceso progresivo de acumulación de conocimiento, sino a través del constante derrocamiento de teorías científicas reemplazadas por otras más robustas y satisfactorias Cf. Karl Popper, *La lógica de la investigación científica* (México: Rei, 1996).

<sup>16</sup> Indicamos esas dos décadas como las más relevantes, aunque, como se podrá observar, el periodo podría ampliarse hacia ambos extremos, abarcando desde 1945 hasta 1975. En resumen, nos referimos al mundo de la postguerra.

fundamentadas sobre el complejo entramado de la vida y, especialmente, sobre el equilibrio y las interrelaciones que la sostienen.

El origen de este fenómeno se remonta profundamente en la historia, al punto de que *la naturaleza como un todo interconectado* (*Gestalt*, en alemán) había sido ya anunciada por Alexander von Humboldt. Pero no fue evidente sino hasta este periodo que señalamos. Como menciona Andrea Wulf:

Aquel día de pie en el Chimborazo, Humboldt absorbió lo que estaba delante de él mientras su cerebro recordaba todas la plantas, formaciones rocosas y meditaciones que había visto y hecho en los Alpes, los Pirineos y Tenerife. Todo lo que había observado en su vida, encontró lugar en el rompecabezas. La naturaleza, comprendió, era un entramado de vida y una fuerza global. Fue como dijo después un colega, el primero que entendió que todo estaba entrelazado con mil hilos. Esta nueva forma de entender la naturaleza iba a transformar el mundo [...]. La naturaleza es una totalidad viva, explicó después, no un conglomerado muerto [...]. Humboldt no estaba demasiado interesado en descubrir nuevos hechos aislados, sino más bien en conectarlos. Los fenómenos individuales solo eran importantes por su relación con la totalidad [...]. Chimborazo era una asombrosa imagen de la naturaleza como un entramado en el que todo estaba relacionado.<sup>17</sup>

Como se indica, las raíces venían desde inicios del siglo XIX, pero aún era necesario un mayor desarrollo científico para que esa visión holística fuera ampliamente compartida y aceptada con fundamento científico. Y es que, aunque la ciencia avanzaba, lo hacía lentamente, relacionando el conocimiento obtenido en diferentes disciplinas, pero siempre manteniendo, de forma predominante y con fuerza, esa visión reduccionista que impedía ver la totalidad del bosque, más allá de cada uno de los árboles.

Fue el biólogo y filósofo Ernest Haeckel (1834-1919) quien primero, en la década de 1860, acuñó un término para esta nueva forma de ver la naturaleza: ecología. Sin embargo, el concepto quedó dormido durante décadas. No sería hasta el periodo entre guerras, como se detallará en el tercer capítulo de esta investigación, que la comunidad científica comenzaría a utilizarlo y a popularizarlo, junto a otros conceptos, como *ecosistemas* y *biosfera*.<sup>18</sup>

Una idea central de la ecología es que los procesos geológicos y biológicos deben ser entendidos bajo el prisma de una relación simbiótica, y una evolución coordinada, para comprender cómo se

---

<sup>17</sup> Andrea Wulf, *La invención de la naturaleza. El nuevo mundo de Alexander von Humboldt* (Barcelona: Taurus, 2017), 132-133.

<sup>18</sup> Haeckel acuñó el concepto para describir la relación entre los organismos y su entorno, combinando las palabras griegas *oikos*, que significa *casa* o *entorno*, y *logos* que significa *estudio* o *tratado*.



desarrollan juntos a lo largo del tiempo. Así, la atención se desplazó hacia la relación entre los seres vivos, entre sí y con su entorno, como también hacía la fragilidad y cambio de estos, nociones todas fundamentales, ubicadas en el corazón, de la ecología.

La concepción de una naturaleza no estática, sino en constante evolución y equilibrio asomó entonces tímidamente, en el horizonte de la historia de la humanidad, durante el periodo decimonónico, y se consolidó a mediados del siglo siguiente, convirtiéndose en un paso necesario y de incalculable consecuencia en el paradigma que lentamente se formaría. En efecto, como veremos en el Capítulo III, la geología y la biología (mediante la paleontología) entraron en un trabajo cooperativo durante todo el siglo XIX y XX, alimentando la idea de una constante evolución, tanto en paisaje como en especies, todo en profunda conexión.

Dicha evolución y cambio en la naturaleza es hoy algo totalmente aceptado y conlleva la idea de la extinción de las especies e incluso la posibilidad de la autoextinción. Pero fue necesario que pasara un siglo y medio, desde que nació dicha idea, para que (en el periodo que estamos relatando: 1950-1970), una tercera idea se sumara a ella: la idea de la fragilidad, es decir que la estabilidad de la naturaleza es delicada, y que grandes e importantes cambios pueden ocurrir, incluso debido al actuar del propio ser humano, con su poderosa tecnología. En resumen, que la resiliencia de la naturaleza no está asegurada.

De este modo, se comenzó a comprender que la biodiversidad, es decir los millones de especies que habitan en la biosfera, comparten un origen común, y trabajan silenciosamente de manera conjunta, interdependiente, aprovechando la energía del sol y los recursos naturales. La dura lucha por la existencia que ocurre a nivel individual, al interior de cada especie y entre ellas, se traduce en delicados y necesarios equilibrios que, como resultado, garantizan la sana abundancia de vida en el planeta, que se traduce en la biodiversidad, la que es la mayor característica de este planeta. Un fenómeno curioso, único, sin precedente en el universo conocido, y que debe ser cuidado, ya que puede alterarse de manera irreversible. Veremos más adelante cómo esta idea llega a la filosofía y al derecho.

Por lo pronto, si se desea descomponer lo señalado hasta este punto, a fin de entenderlo analíticamente, es posible sintetizar lo ocurrido en esas décadas (1950-1970) con los siguientes hechos, que estimamos importante de destacar:

- Primero, como se indicó, la comprensión de que la naturaleza no está compuesta de un conjunto de sistemas aislados que funcionan de manera independiente y que puedan asirse cabalmente de manera atomizada, sino, por el contrario, que ella está compuesta de sistemas que trabajan armoniosa y conjuntamente, en pequeños, constantes y delicados equilibrios homeostáticos, necesarios todos para mantener la biodiversidad actualmente existente.
- Segundo, que dichos equilibrios y diversidad no son sólo necesarios para la supervivencia de los sistemas, sino también para la supervivencia de la vida humana. Punto este de tremenda importancia, porque fue el temor de un impacto a nuestra propia especie, más que el respeto o valorización a la naturaleza misma, lo que dio impulso y fuerza inicial al movimiento ambiental.
- Tercero, que la resiliencia de dichos sistemas y de la naturaleza en general, tiene claros límites, y que el actuar de la humanidad está, en muchos campos, traspasando ya dichos límites y afectando, en consecuencia, los múltiples equilibrios que mantienen esa biodiversidad de la cual dependemos.

El razonamiento arriba descrito, conformado por diferentes ideas que se van entrelazando lentamente, confluye, como señalamos, en ese par de décadas, como si hubiesen estado coordinadas. Y es que, en alguna medida lo estaban, y lo están, en el sentido que, precisamente, gracias a que la humanidad contaba, para mediados de siglo XX, con la posibilidad de una mejor comprensión racional, científica, de la naturaleza, podía entonces empezar a entender las interacciones del mundo natural de una forma ahora global, como ese todo holístico al que nos hemos referido y, así, dimensionar, en su verdadera magnitud, lo preocupante que resultaba el impacto y desequilibrio que se empezaba a producir en la naturaleza, a consecuencia de la industrialización.

Todo ello parece hoy una obviedad mayúscula. Pero no lo era, en absoluto, para 1950, aunque cueste creerlo al presente. No se veían los fenómenos naturales con un prisma de conjunto; no se pensaba que los sistemas tuviesen límites que pudiéramos sobrepasar, y que ello pudiera golpear a la humanidad. Menos aún, se habría esperado entonces que el ser humano perdiera valor en el contexto de la naturaleza producto del propio conocimiento que de ella había logrado.

Esto obligó a la humanidad a revisar y a reinterpretar una vez más, como hemos dicho, la manera o forma que ha utilizado para comprender la naturaleza, manifestando la existencia de un cambio de

paradigma a partir de entonces, lo que ha sido cada vez más evidente desde mediados del siglo XX en adelante. Se trató de un punto de inflexión, a partir del cual se pudo apreciar la naturaleza en una profundidad mayor, y en un contexto en el que el ser humano perdía importancia, produciendo un cambio de paradigma en la relación ser humano-naturaleza que nos ha hecho transitar desde un eje antropocéntrico a uno biocéntrico e incluso ecocéntrico.

Proceso este que terminará dando lugar a lo que resumiremos, por ahora, como enfoque o paradigma ecológico y que explica el cambio que se producirá en disciplinas tan diversas como la filosofía, la economía, la política y, por cierto, el derecho, desde hace medio siglo a la fecha. Hablamos de lo que es, sin duda, uno de los mayores cambios en el mundo de las ideas que ha experimentado la cultura occidental. Por ello nos permitimos calificarlo como un cambio de paradigma, que cumple a cabalidad con lo que señala Luis Villoro:

Las ideas básicas que caracterizan una época señalan la manera como el mundo entero se configura ante el hombre. Condensan, por lo tanto, lo que podríamos llamar una “figura del mundo.” Una figura del mundo empieza a brotar, lentamente, en el seno del anterior. Primero es patrimonio exclusivo de unos cuantos, luego se va poco a poco generalizando, hasta convertirse en el marco incuestionable de la época. Una vez que se ha vuelto predominante, si algunos empiezan a impugnarla, puede tratarse de resistencia del pasado, o de fenómenos disruptivos pasajeros, pero puede ser anuncio también del ocaso de la época. Porque una época histórica dura lo que dura la primacía de su figura del mundo.<sup>19</sup>

Contribuyó también a este nuevo paradigma la posibilidad de dimensionar y observar la Tierra, en el concierto del universo entero. En efecto, por un lado, el desarrollo de la astronomía permitió comprender el pequeño e insignificante espacio físico que ocupamos en la inmensidad del cosmos y, a la vez, como contrapunto, que dicho espacio, lleno de vida consciente e incluso autoconsciente, es un misterio difícil de explicar frente a la oscura y exánime inmensidad desolada del universo que hasta ahora es conocido.

Así, conforme se fue haciendo evidente la larga historia de la Tierra y de la vida en ella, en contraste con la tardía aparición de nuestra especie en la naturaleza y el impacto que en corto tiempo la industrialización ha causado, no se pudo evitar el cuestionamiento sobre el lugar y rol que ocupamos dentro de la naturaleza, y aquello que nos hace, supuestamente, especiales.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Villoro, *El pensamiento moderno*, 11.

<sup>20</sup> Es precisamente a mediados del siglo XX que se estableció que la Tierra tiene aproximadamente 4.5 mil millones de años, mientras que el *Homo sapiens* tan sólo cuenta con 200 a 300 mil años de presencia en ella. Información que, como veremos más adelante, junto a todo lo ya señalado, cooperó a esa reflexión filosófica sobre el verdadero lugar que en la historia de la naturaleza tiene la especie humana (edades determinadas en

Esta nueva figura del mundo, por llamarla de alguna forma, que se presentó ante nuestros ojos, desde mediados del siglo XX, obligó a las nuevas generaciones a hacer viejas reflexiones y a reordenar ideas y crear conceptos. Si durante la Modernidad, la humanidad había tenido al ser humano como el centro y la medida de todas las cosas, con todas las implicancias que ello podía traer respecto de la forma en que se ha interactuado con el medio ambiente, repentinamente la ciencia nos presentó una visión alternativa. Lo esencial, no era necesariamente el ser humano, sino que era aquel extraño fenómeno de la vida en la Tierra y del cual el ser humano no es más que uno de los millones de resultados, en un proceso constante de cambio y evolución.

En otras palabras, si el viejo paradigma antropocéntrico descansaba en la idea central de que el ser humano es la especie más importante del cosmos (o de la Tierra, al menos) y que por ello sus intereses son los que merecen la principal consideración ética –si es que no la única consideración– el nuevo paradigma, biocéntrico o ecocéntrico, invitó, por el contrario, a pensar que es el fenómeno de la vida o la existencia de sistemas que facilitan y permiten la biodiversidad, lo que verdaderamente tiene valor en nuestro planeta. De lo cual se podría concluir (para algunos) que son estos, y no la existencia y presencia del ser humano, los que deben tener mayor consideración ética.

Así, el paradigma antropocéntrico fue progresivamente cuestionado dentro de la misma cultura occidental, haciendo realidad aquello que el historiador John Gribbin sintetiza en la frase siguiente: “[...] lo más importante que la ciencia nos enseña, sobre el lugar que ocupamos en el universo, es que no somos especiales.”<sup>21</sup>

Y es que como quiera que sea, el razonamiento señalado, aquel que abrió paso al nuevo paradigma que indicamos, era principalmente consecuencia de grandes descubrimientos científicos producidos, principalmente –como se resumió páginas atrás y como veremos en páginas próximas– en el campo de la geología y biología, entre otras ramas. Algo que no debería llamar a sorpresa, dado que como bien suele suceder, cuando las ciencias naturales hacen avances de consideración, se revisan, en materia filosófica, viejos planteamientos que habían sido ya dados por sentado. Después de todo, la

---

base a la datación radiométrica, realizada, para el caso de la edad de la Tierra, en las trazas de uranio descompuesto en plomo, localizadas en cristales de rocas antiguas). Cf. *Encyclopædia Britannica*, 15th ed. (Chicago: Encyclopædia Britannica, 2006), vol. 6, 768.

<sup>21</sup> Gribbin, *Historia de la ciencia*, 9.

filosofía se desarrolla, en parte importante, en función a las ciencias naturales. Conforme estas últimas nos enseñan nuevas cosas sobre el medio que nos rodea y sobre nosotros mismos, viejas conclusiones filosóficas pasan a estar nuevamente cuestionadas. Y ese fue el caso, tanto con el desarrollo de las ciencias naturales como, más recientemente, con la eclosión de la ecología.<sup>22</sup> Como se ha señalado:

Aunque la ecología no es una ciencia universal ni fundacional, tiene implicancias metafísicas porque altera profundamente los conceptos tradicionales occidentales de la naturaleza terrestre y del ser humano.<sup>23</sup>

Ahora bien, al comprender la naturaleza como un todo, en el sentido que hemos venido describiendo, se podría pensar que el mensaje romántico del siglo XIX estuvo siempre en lo correcto, y que correspondería entonces consagrar dicha corriente, en conceptos y leyes. Sin embargo, nos permitimos señalar que este no es, a nuestro juicio, el razonamiento más adecuado. Consideramos más acertado afirmar que el cambio de paradigma mencionado es, principalmente y por el contrario, el resultado de la expansión y profundización del enfoque racional, más que de la validación del Romanticismo como tal (o, al menos, una mezcla de ambos). O como dice Villoro: “El remedio contra la degradación de la naturaleza no se encuentra en un retroceso en la historia, sino en un paso hacia adelante; no consiste en la renuncia a la racionalidad tecnológica, sino en su ejercicio continuado para fines distintos.”<sup>24</sup> Seguimos en esto lo señalado por Steven Pinker, en *En defensa de la Ilustración*, quien nos indica que:

En la década de 1960, surgió el movimiento ecologista de la influencia del conocimiento científico (de la ecología, la salud pública y las ciencias de la Tierra y atmosféricas) y la reverencia romántica hacia la naturaleza. El movimiento convirtió la salud del planeta en una prioridad permanente de la agenda de la humanidad [...]. Irónicamente muchas voces del movimiento ecologista se niegan a reconocer [...] que el progreso humano es una aspiración digna. En este capítulo presentaré una nueva concepción del ecologismo que

---

<sup>22</sup> La comprensión de este fenómeno, de esta unión y sinergia, entre ciencia y filosofía, es algo importante para este trabajo. Y lo es, porque, como hemos señalado y como veremos en el Capítulo III, fueron los avances científicos del siglo XIX y de la primera mitad del XX, los que produjeron, principalmente, este nuevo paradigma en la relación ser humano-naturaleza. Sin este enfoque no habría nacido la idea de una naturaleza con derechos o, al menos, eso nos parece. Por lo mismo, es de dichos avances científicos desde donde se deducen argumentos filosóficos, e incluso éticos, que se utilizan en los juicios en que se debate si la naturaleza debe o no ser considerada, lo que en derecho ha tomado la forma de si esta debe o no ser entendida como sujeto de derecho.

<sup>23</sup> J. Bair Callicott, “The Metaphysical Implications of Ecology”, *Environmental Ethics* 8, n°4 (1986): 301-316, 301. Traducción propia. En similar sentido: Cf. E. A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Garden City, NY.: Anchor Books, 1954) y Ernst Nagel, *The Structure of Science* (New York: Harcourt, Bace and World, 1961).

<sup>24</sup> Villoro, *El pensamiento moderno*, 146.

comparte el objetivo de proteger el aire, y el agua, las especies y los ecosistemas, pero que se basa en el optimismo ilustrado, más que el derrotismo romántico.”<sup>25</sup>

En otras palabras, no es posible dejar de advertir que el Romanticismo, con todo el valor histórico y sensible que le es propio, implica, en no pocos casos, un intento de validación de formas de conocimiento que se alejan de la racionalidad y del empirismo moderno, para reivindicar lo subjetivo, lo espiritual e incluso lo místico, como fuente legítima de comprensión. Aceptar estas vías, sin reservas, como origen de conocimiento válido, nos parece que sería un error, una suerte de anarquismo epistemológico si se desea, con lo cual no estamos de acuerdo. Y no lo estamos, porque sin una clara jerarquía en las fuentes de las que proviene el conocimiento, y sin criterios comunes de validación racional para este, perderíamos lo que entendemos es una de las características y ventajas de la cultura Occidental. En efecto, como se ha indicado y como se insistirá y explicará más adelante, si bien este trabajo no adopta una postura científicista, ni menos pretende subordinar la filosofía y el derecho a los dictámenes de la ciencia empírica, sí procura mantener la sana distinción entre lo racional y lo místico.

En todo caso, es claro que ambos enfoques, el racional y el romántico, ponen una cuota para conformar esta nueva síntesis que hemos reseñado. Se trata, en resumen, de un avance en la comprensión analítica de la naturaleza, considerando, por cierto, pero solo parcialmente, el misterio que siempre la ha rodeado.<sup>26</sup>

Así, esta evolución puede entenderse, como lo sugiere Hargrove, como una síntesis entre las visiones científica y romántica del mundo natural, aunque, para nosotros, con una innegable preeminencia del enfoque científico en la configuración de la sensibilidad ambiental moderna:

Sostengo que las actitudes medioambientalistas modernas son el producto de varios siglos de cambios en la forma en que se percibe la naturaleza, las que están en estrecha relación con los desarrollos del siglo XIX en las ciencias de la historia natural —como la botánica,

---

<sup>25</sup> Steven Pinker, *En defensa de la Ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso* (Buenos Aires. Paidós, 2018), 161.

<sup>26</sup> En uno y en otro sentido: “Cuando Humboldt describió el planeta como *un conjunto natural animado, y movido por fuerzas internas*, se adelantó más de 150 años a las ideas de Lovelock [...]. Humboldt nos brindó nuestra concepción de la naturaleza.” Wulf, *Magníficos rebeldes*, 31. En el sentido opuesto, “[...] los avances de la ciencia durante el siglo XIX tardaron bien poco en demostrar que [la visión romántica de la naturaleza] carecía totalmente de consistencia. Con todo merece que le recordemos aquí por tratarse de uno de los más típicos productos de la mentalidad romántica y porque proporciona una incontrovertible demostración del fracaso de dicha mentalidad frente al problema, característicamente moderno, de la investigación de la naturaleza.” Ludovico Geymonat, *Historia de la filosofía y la ciencia* (Barcelona: Crítica, 2006), 475.

la biología y la geología— y con las artes, particularmente en la poesía y la pintura del paisaje estadounidense. [...] sostengo que la percepción del mundo de los ecologistas y ambientalistas modernos no es muy diferente de —y se remonta directamente a— las percepciones estéticas de los primeros botánicos y biólogos, y que, en este sentido, es compatible con al menos un componente importante de la ciencia, de la civilización occidental y del ser humano.<sup>27</sup>

Destacamos este punto porque, en la actualidad, muchos de los argumentos que se esgrimen al proponer que la naturaleza sea reconocida como sujeto de derechos, sobre todo en Latinoamérica, tienden a ser marcadamente románticos, cuando no meramente emocionales, como si con ello bastara por sí solo, y bien sabemos que, tanto la filosofía como el derecho, deben procurar fundarse en un razonamiento riguroso. Este será un punto central en el capítulo final.

En todo caso, lo importante por ahora es que fue el cuestionamiento del enfoque para comprender la naturaleza lo que revitalizó o generó una serie de discusiones relacionadas. Un ejemplo de ello es el debate sobre la posible existencia de un valor intrínseco en todos los seres vivos o en los ecosistemas en su conjunto. En otras palabras, las posturas y visiones que surgieron a partir del cuestionamiento del enfoque tradicional llevaron a postular aspectos que, de alguna manera, están vinculados a esta nueva visión. Entre esos aspectos se encuentra la consideración ética otorgada al mundo natural y la forma en que dicha consideración debería, o no, reflejarse en ámbito jurídico.

Vivimos así, o por lo menos aquello es lo que se propone, en un momento importante en la historia del pensamiento, caracterizado por el nacimiento de un nuevo paradigma para comprender el lugar del ser humano en la naturaleza. Nuevo paradigma que ya venía en formación, pero que eclosiona durante las dos décadas ya indicadas. Fenómeno que se manifiesta de manera clara, en diversas obras de ciencia, y de filosofía a partir de la década de 1970. Será a partir de estas obras donde observaremos que el cambio paradigmático se irá extendiendo a toda posible disciplina, y no sólo a la filosofía o al derecho, como veremos a continuación.

### **3. El desarrollo de un fenómeno tanto general como particular**

*El pensamiento ecológico afecta a todos los aspectos de la cultura y la sociedad [...] Como si se tratara de un virus, el pensamiento ecológico*

---

<sup>27</sup> Eugene C. Hargrove, *Foundations of Environmental Ethics* (Texas: University of Texas, 1989). 78. Traducción propia.

*infecta otros sistemas mentales, y los altera desde dentro, inutilizando gradualmente los que son incompatibles. La infección acaba de comenzar [...].*

— Timothy Morton. *El pensamiento ecológico* (2018).

Como hemos indicado, el fenómeno que venimos relatando y que da lugar a un cambio paradigmático, ha impactado la forma de abordar el conocimiento en prácticamente todos los campos del saber. Su impacto es transversal. Es decir, el cambio de visión está produciendo debates y disyuntivas en las bases mismas de diversas ramas del conocimiento.

Esto se refleja en conceptos e ideas novedosas, claramente desafiantes, que alteran principios y fundamentos que habían permanecido incuestionados en la tradición del conocimiento occidental, como, precisamente, ocurre con el concepto de derechos de la naturaleza. Resulta importante poner acento en el carácter global de este fenómeno, producido por la ecología (si es que se acepta resumir el fenómeno entero en un solo concepto), porque de lo contrario, si se analiza como algo que solo ocurre en el campo jurídico o filosófico-jurídico, que es el que nos interesa, se corre el serio riesgo de minimizar el fenómeno y no comprenderlo en su real magnitud.

En efecto, el mundo de las ciencias naturales y sociales, en general, está bajo este influjo desafiante de la ecología, que lo invade todo. Mencionaremos a continuación algunos ejemplos, para ilustrar este punto que consideramos importante de ser comprendido, porque da cuenta de la amplitud del tema en que entraremos.

La antropología, por ejemplo, a través de la llamada *ecología cultural*, se ha focalizado en comprender la forma en que las diversas culturas humanas se adaptan a su entorno natural, y la manera en que estas influyen en él, como también, recíprocamente, en la forma en que el mundo natural impacta en la cultura. En otras palabras, esas relaciones mutuas, entre los organismos y el medio ambiente, que define la esencia de la ecología, y que se aplica a la flora y la fauna, también se extiende al ser humano, siendo esencial hoy, para los antropólogos, al momento de procurar comprender al ser humano.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> “El significado principal de la ecología, es la adaptación al ambiente. Desde los tiempos de Darwin, el medio ambiente ha sido concebido como la trama total de la vida, donde todas las especies de plantas y animales interactúan entre sí, y con los rasgos físicos de una unidad particular del territorio [...]. Aunque inicialmente se empleaba con referencia a los conjuntos bióticos, el concepto de ecología se ha extendido naturalmente para incluir a los seres humanos, pues ellos son parte de la trama de la vida en casi todas partes del mundo.” Julian H. Steward, “The Concept and Method of Cultural Ecology”, *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution* (Chicago: University of Illinois Press, 1955), 15. Traducción propia. Hemos citado a



En la psicología, por su parte, se ha venido formando, desde la década de 1960, un nuevo campo de estudio interdisciplinario llamado *ecopsicología*, el cual busca vincular la psicología con la ecología. El concepto fue acuñado por Theodoro Roszak (1933-2011), académico norteamericano, en un influyente texto titulado *The Voice of the Earth* (1992),<sup>29</sup> y básicamente consiste en la idea de que los seres humanos tienen una natural tendencia a buscar una conexión con el medio que los rodea y con otras formas de vida, de lo cual depende, en alguna medida, una salud mental plena y equilibrada, fenómeno conocido como *biofilia*. Esta noción, formulada como hipótesis, fue introducida en 1984, por el biólogo norteamericano Edward O. Wilson (1929-2021), pionero de la sociobiología, en su libro titulado, precisamente, *Biofilia*<sup>30</sup> (1984), y ha implicado una revisión de pilares básicos en este campo del conocimiento.

Así, por ejemplo, en psicología existe hoy una fuerte reflexión que parte de la idea que el sufrimiento que experimentan algunas personas, en la sociedad moderna, proviene, de esa separación artificial que Occidente ha creado con la naturaleza. Esto, en alguna medida, se ha transformado en fundamento de razonamientos éticos, asumiendo que el contacto con la naturaleza y el hecho de considerar al ser humano parte de ella es un “punto de arranque de una ética, de un lazo de buena avenencia, entre la esfera de lo humano y el universo natural; un lazo fundado en la creencia de que los seres humanos perdimos algo al separarnos del mundo natural.”<sup>31</sup>

Esto ha desafiado conceptos que la psicología daba por consensuados y ha abierto el paso a tratamientos alternativos que conllevan en su seno el contacto y la relación con otros seres vivos, y con la naturaleza en general, buscando así mejorar la calidad de vida y salud de pacientes, en casos concretos. Según Peter Watson: “Roszak propone que el elemento medular del espíritu está formado por el inconsciente ecológico, lo que significa que el objetivo esencial de la existencia consiste en despertar en nuestro interior el sentimiento de reciprocidad medioambiental que nos es connatural.”<sup>32</sup>

---

Julian Steward, porque dicho texto, de 1955, es considerado hoy el texto pionero en esta materia, siendo un clásico en la interacción entre antropología y ecología. En dicho documento, precisamente, se acuñó el concepto de *ecología cultural*, hoy ampliamente aceptado.

<sup>29</sup> Theodore Roszak, *The Voice of the Earth: An Exploration of Ecopsychology*, (Nueva York: Edit. Touchstone, 1992).

<sup>30</sup> Edward Wilson, *Biophilia*, (Massachusetts: Harvard University Press, 1984).

<sup>31</sup> Watson, *La edad de la nada. El mundo después de la muerte de Dios* (Barcelona: Critica, 2014), 656.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 657.

Ahora bien, podría pensarse que es lógico que la visión ecológica tenga una clara influencia en la antropología y la psicología, porque, después de todo, como se ha dicho, “los seres humanos somos parte de la naturaleza, y por tanto es muy probable que aprendamos más sobre nuestro ser interior, sobre nosotros mismos, buscando tanto fuera de nosotros, como atendiendo al lugar que tenemos en el medio, como animales.”<sup>33</sup> Pero, es más que ello. El hecho concreto, es que estos conceptos y cambios en estas disciplinas en particular, son sólo ejemplos de la forma en que ha influido el nuevo paradigma en el conocimiento humano en general. Estas ramas de la antropología y psicología se han visto alimentadas por una serie de autores, entre los que destacan Roy. A Rappaport (1926-1997), Mary-Jayne Rust (1956-), David Abram (1957-) y Andy Fisher (1963-), por nombrar algunos.

Otro ejemplo, aún más notorio, a nuestro juicio, es el que se observa en la economía. En esta disciplina el desafío impuesto por la ecología es tanto o más claro, como aquel que se empieza a observar en el derecho, con el concepto de los derechos de la naturaleza. En efecto, la creciente preocupación por el medio ambiente impactó en la disciplina económica, estimulando cambios profundos. El primer paso fue que a mediados del siglo XX, se creó una nueva área de cultivo para los economistas, denominada *economía ambiental* (tal cual como en el derecho naciera el derecho ambiental). El propósito de aquella rama fue, desde su inicio, comprender e incentivar el comportamiento de los agentes económicos, en relación con la naturaleza, procurando el cuidado de esta. Se plantearon y desarrollaron con ese fin, estudios, teorías y teoremas, que buscaban evitar el daño ambiental, empleando las herramientas que proporciona la misma economía clásica y neoclásica. Es decir: una gestión ambiental basada en la identificación de las externalidades negativas; una correcta asignación de la propiedad sobre los recursos; el uso de impuesto verdes; la creación de un comercio de derechos de emisión; una más estricta aplicación del principio de costo-beneficio, como instrumento esencial de todo análisis económico, incluyendo, por cierto, los costes ambientales y, la incorporación de mecanismos de mercado en la regulación y gestión de los bienes comunes.

Hasta ese punto, la preocupación por el medio ambiente complementaba a la economía, pero no la desafiaba en sus bases. En ese marco nació, por ejemplo, el Teorema de Coase, la Tragedia de los Comunes y, una serie de conceptos como desarrollo sustentable o economía verde, que han sido fuertemente aplicados, pero no por ello revolucionarios. Se trata, en conjunto, de ideas y conceptos

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, 1189.

que se ubican dentro del llamado *mainstream* económico. Postulados que explican situaciones que están en el centro de muchas decisiones económicas, o que deben orientar las mismas, y que ponen acento en aspectos de evidente importancia en la búsqueda de un equilibrio en la relación con el medio ambiente, pero siempre bajo la luz de la economía clásica y neoclásica.

El común denominador de todas esas ideas y conceptos fue siempre el mismo: utilizar la lógica que encierra la economía tradicional, incluyendo en ella el factor ambiental. Es decir, la consideración del cuidado de la naturaleza, en el pensamiento económico. Se hizo así eco del viejo refrán que enseña que el mercado puede, en ocasiones, ser un mal amo, pero es siempre un buen sirviente.

No obstante, y esto es lo importante para nuestro estudio, al cabo de poco tiempo, se empezó a criticar la insuficiencia de ese proceder y, entonces, la discusión se centró en un cuestionamiento más profundo, que alcanzó rápidamente a los principios más básicos y esenciales de la economía neoclásica. En otras palabras, parte de la crítica se endureció, y procedió a la búsqueda de una nueva forma de entender la economía, en sus propias raíces. La semilla obviamente, como suele ocurrir, venía evidenciándose desde antes, pero tomó fuerza desde inicio de la década de 1970, por poner un punto de inflexión, con la publicación del famoso texto *Los límites del crecimiento* (1972). Este texto fue el resultado de un trabajo encargado al Instituto de Tecnología de Massachusetts, liderado por Donella Meadows, biofísica y científica ambiental, que puso acento en los límites de la naturaleza para servir a la creciente demanda de bienes y servicios que empezaba a experimentar por entonces la economía mundial.<sup>34</sup>

Dado el impacto que tuvo este texto desde su publicación, bien podría ser considerado, sin exagerar, uno de los estudios científicos más influyentes de la segunda mitad del siglo XX. Esto, tanto porque alertó sobre la insostenibilidad del modelo de crecimiento económico basado en el uso intensivo de recursos naturales, cuanto porque puso en el centro del debate una cuestión que, con el paso de las décadas, se ha vuelto aún más evidente: la necesidad de pensar la economía dentro de los límites ecológicos del planeta.

Tanto así, que la relevancia de *Los límites del crecimiento* ha dado lugar a continuas revisiones y actualizaciones. En 1992, se publicó *Mas allá de los límites del crecimiento*, donde los autores

---

<sup>34</sup> Donella Meadows, Dennis Meadows, Jorgen Randers y William Behrens III, *Los límites del crecimiento* (México: Fondo de Cultura Económica, 1972).

revisitaron los datos originales a la luz de nueva información y tendencias, reafirmando que muchos de los pronósticos originales seguían plenamente vigentes. Posteriormente, en 2004, se publicó *Los límites del crecimiento: 30 años después*, y se ofreció así una nueva evaluación, destacando que las proyecciones originales estaban ya en proceso de materialización. Finalmente, el 2012, *Los nuevos límites del crecimiento: 40 años después*, actualizó los análisis, incorporando nuevos escenarios y advirtiendo sobre la aceleración de las tendencias de degradación ambiental y agotamiento de recursos.<sup>35</sup> En resumen, sucesivas versiones de un mismo estudio, que reflejan no solo la vigencia del tema, sino también la necesidad de seguir replanteando las bases de un sistema que se basa en una relación del ser humano con la naturaleza que es cada día más cuestionada.

Lo importante para este relato es que, desde entonces, algunos economistas han planteado con fuerza, como ya indicamos, el hecho que se deben reestudiar los principios fundamentales que se encuentran en las bases de esta ciencia, al punto de crear una disciplina que no es aceptada dentro del *mainstream* económico, sino más bien rechazada por este, y que se ha dado en denominar *economía ecológica*, en oposición a la *economía ambiental*.

La economía ecológica ha tomado importante fuerza en las últimas cuatro décadas, amparándose precisamente, como su propio nombre lo indica, en la naciente ecología. No es una mera versión más severa del desarrollo sustentable o de la economía verde o de la economía ambiental, sino que es un campo de estudio transdisciplinario, que mezcla economía con ciencias naturales y que, por ello, modifica principios esenciales sobre los que se ha construido aquella rama de la ciencia. Es una disciplina con principios propios, que se alejan radicalmente de la economía neoclásica. Así, mientras que la economía ambiental se preocupa de corregir fallas de mercado, utilizando los instrumentos de la misma economía, la economía ecológica cuestiona la viabilidad de estos, y del crecimiento económico ilimitado, proponiendo un modelo que considera la realidad biofísica del planeta.

Como se ha dicho, “[...] la economía neoclásica se considera un sistema cerrado y autosuficiente. Lo que pasa fuera de la economía no afecta básicamente el objeto de estudio, que podría analizarse sin tener en cuenta el sistema global –la naturaleza– en el que se desarrolla [...]. En contraste, la economía

---

<sup>35</sup> Donella Meadows, Dennis Meadows y Jorgen Rander, *Mas allá de los límites del crecimiento* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992); Donella Meadows, Dennis Meadows y Jorgen Rander, *Los límites del crecimiento: 30 años después* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2006); Donella Meadows, Dennis Meadows y Jorgen Rander, *Los límites del crecimiento: Edición 2012* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2012).

ecológica considera al sistema económico como un subsistema de un sistema más amplio, la Tierra o biosfera.”<sup>36</sup>

El origen de esta novedosa disciplina se atribuye a una serie de personajes, entre los que destaca Nicholas Georgescu-Roegen, Kenneth Boulding, Robert Constanza, Joan Martínez Alier y Jordi Roca Jusmet. Algunos de ellos fundadores, en 1988, de la Sociedad Internacional de Economía Ecológica.

La economía vive así, actualmente, en medio del encuentro de dos paradigmas, de dos visiones, guardando un claro común denominador con la situación, y consecuente desafío, que ya están viviendo, o que empiezan a vivir, otras disciplinas, como las mencionadas precedentemente o, como veremos, la ética y el derecho mismo. La razón, una vez más, se encuentra en ese cambio de paradigma al que nos hemos referido.

Ese enfoque holístico de la ecología, que pone especial atención en las interacciones e interdependencias entre todos los organismos, y entre estos y su entorno, incluyendo al ser humano, es lo que ha llevado a revisar alguno de los fundamentos sobre los que se han construido y desarrollado muchas de las disciplinas que conocemos. Según nos señala Ricardo Rozzi:

Las ciencias ecológicas y evolutivas proveen una "imagen mental" que ofrece un espectro de relaciones entre la sociedad y el mundo natural más amplio que el considerado por la economía y la ética clásica. Las ciencias evolutivas afirman que los seres humanos compartimos un origen común con las demás especies biológicas. Las ciencias ecológicas reconocen que los seres humanos establecemos interacciones con una multitud de especies biológicas y procesos ecosistémicos, y más recientemente enfatizan que el bienestar de las comunidades humanas y el de las comunidades bióticas son complementarios.<sup>37</sup>

Lo importante de estos ejemplos, es su utilidad para comprender que el derecho no ha sido excepción a esto último. Por lo pronto, se está viendo impactado por los cambios que ha experimentado la ética y la economía, dos disciplinas que influyen fuertemente en la manera en que fundamos y hacemos las normas jurídicas por las que la sociedad se rige. Mediante dichas vías, la ecología está también permeando el entendimiento que tenemos de algunas instituciones jurídicas. Nos ha obligado a

---

<sup>36</sup> Joan Martínez Alier y Jodi Roca Jusmet, *Economía ecológica y política ambiental* (México: Fondo de Cultura Económica, 2016), 15-16.

<sup>37</sup> Ricardo Rozzi, “De la ciencia ecológica a la ética ambiental”, *Revista Chilena de Historia Natural* Santiago: vol. 80 n°4, (2007): 512.

revisitar algunas ideas o principios que asumíamos se encontraban ya sólidamente asentados. El fundamento jurídico-filosófico de los derechos subjetivos, es quizás el ejemplo más notorio, pero no el único (el concepto de *derechos bioculturales* también es una manifestación de esto, por poner otro ejemplo).

Ahora bien, como hemos visto, el cambio de paradigma hacia una visión ecológica ha impactado significativamente en múltiples disciplinas, reconfigurando sus fundamentos, objetivos y lenguajes. Este fenómeno, sin embargo, ha emergido con fuerza en una que nos interesa principalmente: la ética ambiental. Esta propone, producto de este cambio paradigmático, una reconsideración profunda de los valores, deberes y responsabilidades hacia el entorno natural, constituyéndose en una de las expresiones más significativas de esta transformación que venimos relatando. Y, es más, esta línea de pensamiento, como veremos a continuación, ha terminado proyectándose en el ámbito del derecho, influyendo en desarrollos normativos y doctrinarios que reflejan esta nueva forma de entender la relación entre el ser humano y la naturaleza.

Todo esto no surgió de la nada, como hemos señalado. Por el contrario, una serie de manifestaciones concretas que evidenciaban la creciente toma de conciencia sobre los riesgos ecológicos asociados al modelo de desarrollo occidental coadyuvaron a ello. Entre estas destacan la publicación de *La primavera silenciosa* (1963)<sup>38</sup>, de Raquel Carson, *Los límites del crecimiento* (1972), ya mencionado, del Club de Roma, la creación de un sistema institucional ambiental (como el establecido en Estados Unidos en 1970), y la celebración de conferencias internacionales sobre el cuidado ambiental (Estocolmo, 1972),<sup>39</sup> entre otras tantas expresiones. Manifestaciones todas que alertaron sobre la posibilidad real de que el deterioro ambiental comprometiera seriamente las condiciones de vida humana.

En un inicio, esa preocupación fue esencialmente antropocéntrica. Se temía que exceder los límites del medio ambiente pudiera poner en riesgo el bienestar y la felicidad de las generaciones humanas futuras, o incluso de las presentes. Pero con el tiempo, desde una perspectiva ética más profunda, comenzó a cuestionarse si la legitimidad del uso de la naturaleza por parte del ser humano debía estar limitada, incluso cuando tal limitación no redundara en un beneficio directo para la humanidad.

---

<sup>38</sup> Rachel Carson, *Silent Spring* (USA: First Mariner Books, 2002).

<sup>39</sup> Un hito en ese marco es la creación de PNUMA (Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente).

Surgió así, de manera todavía incipiente, una visión que trascendía el antropocentrismo y que se consolidó como parte y consecuencia de este nuevo paradigma.

No se trataba ya, solamente, de considerar las generaciones presentes o futuras de seres humanos, sino de considerar a la naturaleza en sí misma. El inicio de este cambio, en la arena filosófica-jurídica, se puede observar en una diversidad de publicaciones que son hoy verdaderos clásicos del movimiento ambiental. Algunas tan tempranas (en cierta forma, precursoras) como por ejemplo *Land Ethic* (1948), de Aldo Leopold, o *Wilderness and the American Mind* (1967), de Roderick F. Nash.<sup>40</sup>

Pero no es sino hasta 1973 en que el tema es planteado con meridiana claridad, por un autor llamado Richard Sylvan (entonces Richard Routley), quien propuso lo que hoy se conoce como el *Dilema o argumento del último hombre*,<sup>41</sup> el cual nos obliga a pensar un escenario donde habita un último ser humano en la faz de la Tierra, el cual tiene –resumiendo el ejemplo de Sylvan– la posibilidad de destruir la naturaleza entera o, en un ejemplo más preciso, digamos, la posibilidad de talar la última gran secuoya viviente del planeta. La pregunta de carácter filosófico que se plantea en dicho dilema es la siguiente: ¿existe, o no, alguna razón que permita afirmar que es incorrecto o injusto el acto de destruir la naturaleza, de talar dicha secuoya para ser precisos, considerando que se trata del último ser humano en la Tierra, y que luego de él, ya no habrá otros seres humanos que puedan necesitar, utilizar o simplemente admirar, dicha naturaleza, o secuoya? Como podrá el lector advertir, si la respuesta a esa pregunta es positiva, es evidente que algún valor directo (intrínseco, inherente) reconocemos en la naturaleza o en el elemento preciso de ella en que recaiga el ejercicio (la secuoya, por ejemplo), toda vez que dicha respuesta no podría estar fundada en la existencia de otros seres humanos presentes o futuros.

En 1974, otro filósofo, John Passmore, retomó este punto y profundizó la discusión al distinguir entre dos concepciones en la protección de la naturaleza: por un lado, como decisión social basada en intereses humanos, y por otro lado, como reconocimiento de un valor intrínseco en la propia naturaleza. Discusión que resulta esencial, ya que da forma al debate entre quienes sostienen que la conservación debe justificarse en función del bienestar humano, y quienes defienden que la naturaleza

---

<sup>40</sup> Aldo Leopold, *A Sand County Almanac. And Sketches Here and Ther* (New York: Oxford University Press, 1987); Roderick F. Nash, *Wilderness and the American Mind* (New Heaven: Tale University Press, 2001).

<sup>41</sup> Cf. Richard Routley, “Is There a Need for a New, an Environmental, Ethics?”, *Proceeding of the XVth World Congress of Philosophy*. Bulgaria, Sofia Press (1973): 205-210.

posee un valor independiente de cualquier consideración antropocéntrica. Passmore, como veremos más adelante (Capítulo IV), propondrá lo primero (intereses humanos).<sup>42</sup>

Así las cosas, el panorama general que venimos relatando tomó rápidamente dos caminos, uno claramente político y otro evidentemente filosófico-jurídico. En efecto, por un lado, la vertiente política, pragmática si se desea, se tradujo en una serie de regulaciones y prohibiciones para proteger a la naturaleza, que limitaban el actuar humano, sin enredarse en las profundidades filosóficas del tema. Por otro lado, la vertiente filosófico-jurídica más profunda, dio paso a una idea bastante más radical, consiste en determinar si correspondía filosóficamente, o no, considerar éticamente a la naturaleza, o, en el campo jurídico, declarar a esta como sujeto de derecho, dada la existencia de un valor *per se* en ella.

El texto *Should Tree Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects* (1971) de Christopher Stone, planteaba paralelamente el mismo tema en su fondo; la necesidad de reconocer derechos a los componentes de la naturaleza, en virtud o como consecuencia de su valor, con prescindencia del valor humano. Texto importante este último para nosotros, puesto que parte precisamente como informe en derecho, entregado a modo de argumento, en un juicio, en el cual la Corte Suprema norteamericana debió pronunciarse sobre el particular (lo comentaremos en algún mayor detalle en Capítulo V). En la misma época apareció un conjunto de otros textos postulando extender la consideración ética a los animales: *Animals, Men and Morals* (1971), *Animal Liberation* (1975) y *The Case for Animal Right* (1983), son los principales ejemplos de ello.<sup>43</sup>

No queremos con esto decir que la idea de una consideración ética o de justicia hacia la naturaleza en general, o hacia los animales en particular, no hubiese sido planteada, en absoluto, anteriormente. Por cierto que no es así. Jeremy Bentham había dedicado líneas, como es bien sabido, al tema de la consideración ética debida a los animales, en su libro *The Principles of Moral and Legislation* (1780), y Henry Salt, por su parte, había escrito *Animal Right* (1892), ambos señalando que éticamente era lo correcto de hacer. No obstante, estas son excepciones (Bentham y Salt, y algunas otras pocas) que

---

<sup>42</sup> Cf. John Passmore, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza* (Madrid: Alianza Editorial, 1974).

<sup>43</sup> Christopher Stone, "Should Tree Have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects" *Southern California Law Review* 45, (1972): 450-501; Stanley Godlovitch and other, John (edit), *Animal, Mens and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-human* (United Kingdom: Gollancs Press, 1971); Peter Singer, *Animal Liberation* (United States: Harper Collins, 1975); Tom Regan, *The Case for Animal Rights*, (USA: University of California Press, 1983).



muestran, precisamente, que el verdadero cambio se da solo a partir de los años setenta del siglo XX, cuando el nuevo paradigma ya se había asentado lo suficiente.<sup>44</sup>

El resto de la historia es bastante conocida. Las cinco décadas que corren desde 1970 en adelante han significado una reflexión y doctrina cada vez más abundante y, de ello, ha seguido la producción de normas jurídicas y la dictación de fallos judiciales que han recogido dicha doctrina, sobre todo en los últimos 20 años. Así, al presente, la filosofía-jurídica occidental se encuentra en medio de una importante reflexión en lo que respecta al trato y consideración ética que se otorga a la naturaleza y a la forma que el derecho debe utilizar para ello.

En este contexto, hay quienes postulan la importancia de limitar la actividad humana, con un derecho ambiental robusto. Alegan que, si los ordenamientos jurídicos ambientales no han resultado del todo efectivos o eficientes para la protección de la naturaleza, se debe insistir, reforzando las figuras y acudiendo –como *última ratio*– al derecho penal. Otros, de manera alternativa, postulan que si bien lo anterior es necesario e importante, no es suficiente y, proponen una nueva vía, bastante más radical, consistente en declarar o reconocer derechos a la naturaleza, estableciendo de manera decidida el concepto en análisis.

Dentro de esta última línea de pensamiento –la que propone reconocer derechos a la naturaleza– es posible distinguir claramente dos grupos. Por un lado, están quienes sostienen esta propuesta por razones eminentemente pragmáticas. Estos, argumentan que para lograr una protección efectiva y eficiente de la naturaleza resulta útil, e incluso necesario, declararla sujeto de derechos. No se detienen en fundamentos filosóficos complejos, sino que solo apelan a criterios funcionales, vinculados a la eficiencia normativa. Por otro lado, se encuentran quienes sustentan sus propuestas en elaborados razonamientos filosófico-jurídicos, por lo general axiológicos. Algunos de estos argumentan acudiendo al valor intrínseco del ser humano como fundamento último (es decir, a la importancia de declarar a la naturaleza sujeto de derechos por su utilidad para nuestra especie), mientras que otros argumentan de manera directa, acudiendo al valor intrínseco de la naturaleza en sí misma, con prescindencia de su utilidad para el ser humano.

Entre estos últimos –los que sostienen que la naturaleza posee valor en sí misma– también se aprecian diversas variantes, dependiendo del lugar donde se localiza ese valor. Un primer grupo lo sitúa en

---

<sup>44</sup> Jeremy Bentham. *The Principles of Moral and Legislation* (London: T. Payne and Sons, 1780); Henry Salt, *Animal Rights* (United Kingdom: George Bell & Sons, 1892).

ciertas propiedades de la vida; un segundo grupo lo ubica en el solo hecho de que se detente vida, y; un tercer grupo lo radica en los sistemas que permiten el funcionamiento de la biosfera y su biodiversidad. Y como si esas distinciones fueran pocas, cada una de ellas tiene sus propios matices. Se corre así, desde una suerte de antropocentrismo extendido, a un ecocentrismo decidido, pasando por diversos tipos de biocentrismo. Conforme nos adentramos en el trabajo, estas posiciones irán tomando forma, y sus deslindes se irán evidenciando. Es parte de lo que nos interesa examinar, en la medida en que el modo en que se fundamentan filosóficamente estas ideas puede dar mayor consistencia y claridad al sentido y alcance de las decisiones jurídicas que se están adoptando en esta materia, y determinan tendencias y tensiones.

Pasemos ahora, como paso previo y necesario al resto del texto, a examinar ciertas consideraciones lingüísticas y cuestiones preliminares, alguna de las cuales se relacionan directamente con lo expuesto hasta este punto, mientras que otras se realizan con la única finalidad de clarificar ciertos conceptos que serán relevantes a lo largo del texto.

#### **4. Consideraciones lingüísticas y cuestiones preliminares**

##### **4.1. Consideraciones lingüísticas**

*Los problemas filosóficos no nacen –en ocasiones– de los misterios fundamentales del mundo en que nos encontramos (tiempo, espacio, materia, causalidad, etc.), sino de las meras confusiones que se derivan de un mal uso del lenguaje.*

— Bryan Magee, *Historia de la filosofía* (1999).

Basándonos en la cita precedente, es decir, en el hecho que la filosofía debe centrarse en el análisis y discusión del contenido de las ideas, en lugar de desgastarse en debates semánticos sobre las palabras utilizadas para expresar esas ideas, es que nos abocaremos durante algunas líneas a precisar los conceptos centrales que son esenciales en el ámbito de los derechos de la naturaleza. En concreto, precisaremos dos conceptos, para los efectos de este trabajo: derecho y naturaleza.

En otras palabras, el término *derechos de la naturaleza* está compuesto de dos palabras cuyos sentidos y alcances debemos fijar con precisión, desde un principio, con el fin de avanzar de manera clara hacia el objetivo de este trabajo. Estas dos palabras o términos son altamente polisémicos y, por lo mismo, requieren una especial atención.

El primero de estos dos términos (derecho) se utiliza, en esta materia, en su acepción de derecho subjetivo. Esto significa la facultad o potestad reconocida por el ordenamiento jurídico que posee un sujeto en relación con otro sujeto, permitiéndole realizar una conducta al primero o exigir una conducta del segundo, siempre con el respaldo del poder coactivo del Estado.<sup>45</sup>

El segundo término (naturaleza) se emplea en este contexto de manera genérica para referirse a todo lo que compone la biosfera, excluyendo únicamente al ser humano y a los productos culturales o artificiales de este. De este modo, incluye la fauna y la flora, así como sistemas u objetos inanimados como ríos, lagos, montañas, aire e incluso a la apreciación conjunta de estos elementos, como lo son el paisaje, los ecosistemas y la biosfera. En este aspecto, es importante destacar que, para las ciencias naturales, el ser humano es parte de la naturaleza, al igual que los demás animales y componentes de ella. Sin embargo, en el ámbito de los derechos de la naturaleza, el término excluye al ser humano y a todos sus productos culturales. Esto, por motivos que se comprenden desde la lógica jurídica y el propósito específico de esta categoría.

De esta forma, uniendo estos dos términos, quienes utilizan el concepto de derechos de la naturaleza se refieren –aunque no lo expliciten de manera detallada– a la facultad que tendría alguno de los componentes de la naturaleza (animales no humanos, plantas, bosques, árboles, arbustos, ríos, lagos, paisajes, biosfera), o un grupo de ellos en particular, o todos ellos de manera genérica, de exigir coactivamente al ser humano (individual o colectivamente considerado) una conducta determinada, con el respaldo del poder del Estado.<sup>46</sup>

De lo anterior se pueden extraer dos conclusiones:

---

<sup>45</sup> Es importante tener presente que el concepto de *derecho subjetivo* no es unívoco, sino que admite diversas acepciones. Si bien principalmente se entiende como potestad para exigir a otro una conducta determinada, es posible identificar diversas acepciones precisas dentro de dicho concepto, como lo son por ejemplo *privilegio*, *libertad* o *inmunidad*. En el derecho anglosajón se suele utilizar la clásica distinción hecha por W.N. Hohfeld, en 1913. Cf. W.N. Hohfeld, *Conceptos jurídicos fundamentales* (México: Edit. Fontamara, 2004). Debido a esta pluralidad de acepciones, es que el término *derecho* contenido en conceptos como *derechos de la naturaleza* o *derecho animal*, ha sido objeto de numerosos estudios que buscan una mejor precisión, utilizando las distinciones hechas por aquel autor. Cf. Saskia Stucki, “Towards a Theory of Legal Animal Rights: Simple and Fundamental Rights”, *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 40, n°3, (2020), 533-560 y Steve Wise, *Drawing the Line. Science and the Case for Animal Rights* (Cambridge, USA: Perseus Books. 2002), 25.

<sup>46</sup> El vocablo *animal* será utilizado en este trabajo, para referirse a los *animales no-humanos*. Ello, sin perjuicio que sabemos que el ser humano es un animal, racional, pero animal al fin. No obstante esto último, por razones de economía verbal, excluirémos a este, al *ser humano*, del concepto de *animal*.

- Primero, que el concepto de derechos de la naturaleza incluye lo que comúnmente se denomina derecho animal o derecho de los animales (o al menos, así lo entenderemos para los efectos de este trabajo). En efecto, al ser los animales parte de la naturaleza, quedan comprendidos dentro de los derechos de esta última. Así ha sido entendido, por lo demás, por otros académicos (por ejemplo, la Universidad de Externado, de Colombia, al escribir el texto *Reconocimiento de la naturaleza y de sus componentes como sujetos de derechos*, trata conjuntamente temas relativos a la flora y fauna englobados ambos en el concepto en cuestión. Lo mismo observamos en algunas sentencias, como se destacará más adelante).<sup>47</sup>
- Segundo, el concepto de derechos de la naturaleza se limita a la relación que se da entre, por un lado, los componentes de la naturaleza y, por otro lado, el ser humano. Dicho de otra forma, no se habla de derechos de la naturaleza en el sentido de la facultad de una especie de animal en relación con otra especie de animal o, de una especie vegetal o de un río en relación con otra especie vegetal o río.

Realizadas esas precisiones lingüísticas básicas que ayudan a deslindar el campo de acción de este trabajo, pasemos a analizar algunas cuestiones preliminares que se relacionan tanto con los términos que estarán presentes, como con las ideas fundamentales del tema a tratar.

## 4.2. Cuestiones preliminares

Consideramos importante abordar algunas cuestiones preliminares, antes de entrar en la materia de los próximos capítulos. Estas cuestiones tienen como objetivo enunciar y precisar ciertas ideas y conceptos que estarán presentes a lo largo del trabajo, y que facilitarán el análisis que se requiere para poder cumplir con el propósito final de esta tesis. No se trata, por tanto, de distinciones o reflexiones simplemente accesorias, sino de herramientas conceptuales y metodológicas que facilitarán, más adelante, el poder examinar el fenómeno de los derechos de la naturaleza, y determinar sus tendencias y tensiones, como también vinculados a otros aspectos vinculados al objetivo del texto.

---

<sup>47</sup> María del Pilar García Pachón, ed. *Reconocimiento de la naturaleza y de sus componentes como sujetos de derechos* (Colombia: Universidad de Externado, 2022).

La primera cuestión se relaciona con la comprensión del derecho como una construcción cultural y normativa. Señalamos esto, porque hemos observado que, en numerosos textos sobre esta materia, algunos autores utilizan términos como *derechos de la naturaleza* o *derecho animal*, para referirse a la consideración ética que, según ellos, debiera prevalecer hacia la naturaleza (ríos, bosques, animales, etc). Así las cosas, no aluden en realidad a un derecho subjetivo en sentido jurídico, sino más bien a una exigencia ética que ellos consideran legítima, justa, y que, en consecuencia, querrían que fuese reconocida como un derecho. En nuestra opinión, esta costumbre a presentar ciertas exigencias morales como derechos preexistentes al orden jurídico, refleja una visión más cercana a las concepciones *iusnaturalistas*, según las cuales el derecho positivo debiera limitarse a reconocer un orden de justicia anterior y superior a él.

Es más, en ocasiones, se recurre al término *derecho moral* para distinguir, en cierta medida al menos, lo que aún no es un derecho subjetivo (sino un mero anhelo ético), lo cual, reconocemos, puede ayudar a una mejor claridad del lector, pero no por ello nos parece correcto. Así, en ocasiones se utilizan esas expresiones –consideración ética y derecho subjetivo– como si fuesen equivalentes.

En este trabajo, por razones de claridad metodológica, optaremos por hablar de *consideración ética*, *consideración moral* o *deber de respeto* ético, cuando el ordenamiento jurídico no ha incorporado aún dicho deber como una facultad jurídicamente exigible. Es decir cuando aún nos encontramos en el campo de la ética. Por el contrario, hablaremos de *derecho* o *derecho subjetivo* cuando esa consideración ética ha sido ya reconocida formalmente por el ordenamiento jurídico, fijando una obligación normativa respaldada con la coacción del Estado.

Consideramos, en consecuencia, que esta opción resulta metodológicamente más rigurosa y conceptualmente más ordenada. Mantener una distinción clara entre las normas formalmente reconocidas por el sistema jurídico y aquellas que aún permanecen en el plano de la aspiración ética permite evitar confusiones analíticas que debilitan el discurso jurídico. En coherencia con ello, tampoco pensamos que exista una especie de legalidad moral inmanente al universo que las instituciones deban simplemente descubrir y aplicar con fidelidad. Por el contrario, como ya se ha señalado, partimos de la comprensión del derecho como una construcción cultural y normativa, más que como la expresión de un orden natural de justicia preexistente.

Lo anterior nos parece también importante por una segunda razón: mientras nos mantengamos en el campo filosófico-jurídico, es un hecho que lo que para algunos autores es un deber ético para otros

no lo es. Es decir, el fundamento de un deber ético es altamente debatible, como bien sabemos, y depende de la escuela ética que se adopte (utilitarista, deontológica, etc.). Esto subraya la importancia de evitar asumir, con total certeza, la existencia de un deber ético, cuando aún se está en un terreno discutible y, con mayor razón, se debe evitar llamar “derecho” a la mera “consideración ética” que se procura sostener.

Una segunda cuestión preliminar que conviene abordar antes de entrar en materia se refiere a la clasificación o tipos de fundamento que se suelen utilizar para justificar, o rechazar, el reconocimiento de obligaciones éticas y jurídicas en favor de la naturaleza. Las distinciones que propondremos a continuación presentan utilidad ya que, como se explicará, constituye una clave o herramienta para comprender mejor el tema que nos interesa.

En concreto, proponemos una tipología que clasifica los argumentos en cuatro grandes grupos, de acuerdo con el tipo de fundamento que los respalda: 1) argumentos románticos, 2) argumentos prácticos, 3) argumentos políticos, y 4) argumentos ético-rationales.

Entendemos por *argumentos románticos* aquellos que apelan a los sentimientos que evoca la naturaleza, la estética, la imaginación o los aspectos místicos de esta. Suelen expresarse estos argumentos mediante recursos retóricos cargados de emotividad, poesía, metáforas o invocaciones a la sensibilidad o a la sacralidad de la vida o del entorno. Estos fundamentos pueden tener una gran fuerza movilizadora y un valor cultural o simbólico nada despreciable. Sin embargo, desde una perspectiva filosófico-jurídica, presentan una dificultad relevante: son subjetivos y no ofrecen criterios racionales ni analíticos que permitan su estudio, lo cual impide construir una argumentación ética racional, normativa y generalizable. Aun así, no deben ser descartados de plano, ya que pueden contener intuiciones morales legítimas. Pero, al no expresar estas de manera racional y analítica, limitándose a descansar en la figura estética o emocional, impiden su evaluación crítica, razón por la cual los calificaremos como meramente románticos.

Los *argumentos prácticos*, en segundo lugar, son aquellos que justifican una norma o decisión apelando a razones de funcionalidad, eficacia o eficiencia. A menudo los denominaremos también argumentos pragmáticos. En estos, el objetivo no es identificar racionalmente un valor moral en el bien protegido, sino asegurar un determinado resultado, como lo es el cuidado de un recurso, la prevención de conflictos, la continuidad de servicios ecosistémicos, etc. Es importante aclarar que estos argumentos, al igual que los románticos, pueden estar motivados por consideraciones éticas, pero lo característico es que no se expresan explícitamente. En otras palabras, se trata de argumentos

que no hacen visible —al menos de forma clara y analítica— el fundamento racional-ético que podrían contener, lo que dificulta su evaluación crítica desde un punto de vista filosófico o jurídico.

Los *argumentos políticos*, en tercer lugar, son aquellos que justifican una norma o decisión en función de su capacidad para favorecer o legitimar determinadas posiciones ideológicas, aspiraciones identitarias o intereses de grupos sociales concretos. En este sentido, pueden responder a la necesidad de fortalecer un proyecto político determinado, articular demandas territoriales o consolidar un discurso de representación cultural. Estos argumentos no apelan necesariamente a la eficacia práctica ni a la racionalidad ética, sino a la conveniencia estratégica o simbólica de adoptar cierta postura normativa para un conjunto de personas. Pueden coincidir, en la forma, con argumentos románticos o prácticos, pero se distinguen por su intencionalidad específica, orientada a producir efectos en el campo del poder, la gobernanza o la representación colectiva. También pueden contener una razón ética, pero, como en los casos anteriores, esta no se explicita ni se detalla analíticamente.

Finalmente, clasificaremos como *argumentos ético-racionales* a aquellos que formulan explícitamente un juicio de valor fundado en una reflexión ética argumentada, racional, usualmente axiológica. Estos son los que más interesan a este estudio. Suelen responder a corrientes bien definidas de la filosofía moral —como el utilitarismo, el deontologismo o el contractualismo— y se apoyan en conceptos normativos precisos y generalizables. Ahora bien, es posible distinguir, en este tipo de argumentos, dos tipos de fundamentos: los *indirectos*, que, en esta materia, justifican la protección de la naturaleza (ya sea un animal, una planta o un ecosistema) por su utilidad o importancia ética para otro sujeto moral (generalmente, el ser humano); y los *directos*, que reconocen un valor inherente en el elemento de la naturaleza que se argumenta proteger, sin necesidad de vincularla a un beneficio externo.<sup>48</sup>

Para mayor claridad de lo expresado en esta cuestión preliminar, conviene ilustrar brevemente cada una de estas cuatro categorías o tipos de argumentos con ejemplos concretos: es un argumento romántico el que sostiene, por ejemplo, que *es necesario reconocer derechos a los ríos debido a que su fluir evoca la sacralidad de la creación*, apelando a imágenes poéticas y simbólicas más que a un razonamiento analítico; es un argumento práctico el que expresa la idea de que *es necesario reconocer derechos a un bosque debido a que ello asegura la continuidad de los servicios ecosistémicos, como*

---

<sup>48</sup> Como podrá suponerse, esta forma de clasificación, según el fundamento respectivo, no es original. Es más, ya Aristóteles había advertido distinciones semejantes, tanto en la *Retórica*, al clasificar los modos de persuasión, como en la *Ética a Nicómaco*, al reflexionar sobre los diversos criterios que guían la acción humana. Cf Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VI, 5-13.

*la provisión de agua para un pueblo; es un argumento político afirmar que es necesario reconocer derechos a la Pachamama debido a que ello refuerza la identidad cultural de los pueblos andinos y legitima sus reivindicaciones históricas de autonomía territorial, y; finalmente, es un argumento ético-racional indirecto el que plantea que es necesario reconocer derechos a determinadas especies animales, para evitar su extinción, porque ello privaría a las generaciones humanas futuras de ese recurso natural, mientras que es un argumento ético-racional directo el que sostiene que un chimpancé merece reconocimiento por su valor inherente como ser sintiente, dotado de facultades mentales básicas, lo que lo aproxima gradualmente a la noción de personalidad, con independencia de cualquier utilidad para el ser humano.*

Como es posible apreciar, los argumentos pueden solaparse y ser clasificados en más de una categoría a la vez: un argumento político puede apoyarse en razones éticas indirectas, y un argumento práctico puede adquirir tintes románticos según el modo en que se formule. Ahora bien, como hemos señalado, los argumentos que nos interesan de manera central en este estudio son los ético-racionales directos. Estos se fundamentan, como ya es claro, en la afirmación de un valor intrínseco en el elemento de la naturaleza que se procura proteger, lo que implica reconocer dignidad o merecimiento de respeto a ese animal, planta o ecosistema, sin necesidad de vincularlo a un beneficio o valor humano. Su relevancia es decisiva, pues cargan con el desafío nada de menor de precisar con claridad cuál es ese valor inherente (en qué consiste), y solo en la medida en que logren esto será posible determinar si se trata de fundamentos genuinamente biocéntricos o ecocéntricos, o si, en cambio, encubren una justificación antropocéntrica indirecta. En este sentido, estos argumentos constituyen la piedra angular para evaluar la coherencia teórica filosófica-jurídica del argumento y determinar si efectivamente estamos en presencia de un cambio de paradigma.

Por último cabe señalar, que desde un punto de vista axiológico, no es suficiente con afirmar que se deben reconocer derechos a un determinado elemento de la naturaleza por la sola necesidad de protegerlo. Tal razonamiento, que bien podría ser calificado como práctico, resulta insuficiente axiológicamente, ya que, llevado a su extremo, también permitiría sostener que un edificio histórico o una obra de arte deberían ser declarados sujetos de derechos simplemente por requerir protección. El hecho es que la necesidad de preservar o proteger algo valioso para el ser humano, no equivale, por sí sola, a justificar la atribución de personalidad jurídica.

Una tercera cuestión preliminar que conviene plantear —en complemento a las ya señaladas sobre la definición conceptual de los derechos de la naturaleza y el tipo de fundamentos o argumentos que los justifican— se refiere a una pregunta que nos acompañara continuamente a lo largo del trabajo, que



puede ser formulada de la siguiente forma: si lo que se busca en última instancia es proteger de la mejor forma posible a la naturaleza cuáles son entonces las razones que hacen aconsejable recurrir a una figura jurídica tan novedosa —como la declaración de la naturaleza como sujeto de derechos— en lugar de simplemente reforzar los mecanismos clásicos de limitación al dominio y al uso.

Existen, al menos, dos posibles respuestas a esta pregunta. La primera, podría apuntar a la ineficacia del modelo tradicional de protección ambiental que hemos aplicado hasta este punto de la historia, basado en las limitaciones a la facultades o derechos de las personas. Es decir, podría sostenerse que transformar a la naturaleza en sujeto de derechos es necesario por razones prácticas, funcionales, de mera eficacia o eficiencia institucional, porque el derecho ambiental no ha funcionado debidamente protegiendo a la naturaleza como debe, y se hace necesario entonces buscar nuevas fórmulas. La segunda, es que estas declaraciones se justifican por un cambio en la valoración moral (es decir, por un tema filosófico, axiológico).

Si la primera respuesta señalada fuera la motivación principal, cabría esperar en consecuencia un esfuerzo serio por medir y demostrar, comparativamente, la mayor efectividad y eficiencia del nuevo enfoque, antes de proceder. Así, se esperaría que los grupos y movimientos que impulsan el reconocimiento de derechos a la naturaleza estuviesen interesados en verificar esa eficiencia y efectividad. Por el contrario, si la segunda respuesta fuese la principal, es decir si se asume que existe un deber moral de justicia frente a la naturaleza, por la existencia de un valor inherente en ella, se esperaría entonces ver en la doctrina principalmente argumentos éticos directos (y no indirectos, o de otra naturaleza). Pondremos atención en ello.

Una cuarta cuestión preliminar, estrechamente vinculada con las anteriores, también puede resumirse en forma de pregunta: ¿la existencia de un fundamento filosófico-jurídico directo debe traducirse, siempre y necesariamente, en el reconocimiento de una consideración ética o moral? y, ¿esta última, implica de manera ineludible el reconocimiento de un derecho? En otras palabras, debemos preguntarnos si la mera existencia de un valor intrínseco conduce inevitablemente a la formulación de una obligación ética de respeto y, en última instancia, a la declaración o reconocimiento de un derecho.

Esta cuestión es también fundamental, y está claramente relacionada con la primera cuestión ya planteada. Cobra nuestra atención que la mayoría de los autores consultados (aunque no todos)<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> Cf. Kenneth Goodpaster, “On Being Morally Considerable”, *The Journal of Philosophy*. USA: The Journal Philosophy Inc, vol. 75, (1978): 308-325.

parecen asumir, sin mayor reflexión, una relación directa entre la consideración ética y el derecho subjetivo. Tanto así que, como indicábamos, en muchos casos utilizan estos términos casi como sinónimos (valor intrínseco, consideración moral, derecho moral, derecho subjetivo), y en consecuencia centran sus esfuerzos en demostrar la existencia de un valor intrínseco o inherente en la naturaleza (argumento ético directo), para concluir, de inmediato, la necesidad o existencia de un derecho. Sin embargo, esta relación nos parece discutible, no solo porque entendemos al derecho como un sistema conceptual autónomo, sino también porque en este punto cobra relevancia el concepto de *estatus moral*, al cual nos referiremos, ocasionalmente, más adelante. En la literatura especializada, este término suele emplearse para designar, en general, a las entidades que poseen valor moral inherente. Sin embargo —y esto es lo interesante—, algunos autores lo utilizan en un sentido más preciso, para referirse a la posición relativa que una entidad ocupa dentro de una jerarquía moral, en comparación con otras entidades igualmente consideradas poseedoras de valor inherente y reconocidas como fines en sí mismas.<sup>50</sup> Como indica Goodpaster:

Existen así dos criterios diferentes: un criterio para merecer consideración moral y un criterio de importancia moral. El primero representa la preocupación central [...] mientras que el segundo, que fácilmente podría confundirse con el primero, pretende regir los juicios compartidos de peso moral en caso de conflicto. Saber si un árbol merece alguna consideración moral, es un asunto que debe mantenerse separado de la cuestión de si los árboles merecen más o menos consideración que los perros o los perros que los seres humanos.<sup>51</sup>

Se trata, por tanto, de una suerte de jerarquización dentro del ámbito ético, donde ciertos elementos de la naturaleza podrían ser reconocidos como titulares de consideración moral, aunque con una fuerza disminuida frente a la que se debe a otros sujetos, o en particular al ser humano. Siguiendo esta línea de pensamiento, se podrían establecer distintos niveles de *estatus moral*, caso por caso. Es decir, un sistema en el que diversos componentes de la naturaleza posean valor inherente, sin que todos tengan el mismo peso o jerarquía moral, lo que permitiría ponderarlos adecuadamente al momento de resolver conflictos entre ellos, entregando derechos a unos, pero no a otros. En concreto,

---

<sup>50</sup> Cf. Bernardo Aguilera, “Estatus moral y concepto de personas”, *Ética animal: fundamentos empíricos, teóricos, y dimensión práctica*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, (2018).

<sup>51</sup> Kenneth Goodpaster, “Sobre lo que merece consideración moral, Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental.” México: Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas y Fondo de Cultura Económica, (2004), 151.

la existencia de un valor inherente no debe, necesariamente, ser seguido de la declaración de un derecho.<sup>52</sup>

En síntesis, estas cuestiones preliminares —junto con otros elementos que se presentarán al inicio del Capítulo V— constituyen herramientas destinadas a conformar un marco conceptual y metodológico que facilite, de manera más eficaz, el cumplimiento del objetivo central de esta tesis. Su utilidad radica en que permitirán clasificar y analizar, con criterios consistentes, los fundamentos que la doctrina, las normas y la jurisprudencia han invocado al referirse a los derechos de la naturaleza, como también otros aspectos vinculados al objetivo de este texto. Ello hará posible discernir, por ejemplo, si lo planteado por un determinado autor responde únicamente a una aspiración de consideración ética o a una facultad jurídicamente exigible, o distinguir entre argumentos de carácter romántico, práctico, político o ético-racional, identificando si una sentencia judicial que protege un bosque lo hace por su valor sagrado para una comunidad (argumento romántico), o para garantizar el suministro de agua potable a un grupo de personas (argumento práctico), o para consolidar una reivindicación territorial (argumento político), o porque se le reconoce un valor intrínseco que merece respeto por sí mismo (argumento ético-racional). Por otro lado, la diferenciación entre argumentos directos e indirectos, facilitará determinar si existe, en efecto, un cambio de paradigma en la propuesta respectiva.

En definitiva, estas y otras distinciones, elementos y principios metodológicos que se incorporarán más adelante, permitirán comprender con mayor claridad las razones que sustentan, y en ocasiones subyacen, a cada postura, e identificar por esa vía las tendencias y tensiones internas que se presentan entre ellas.

-----

Permitiéndonos una reflexión adicional, es importante advertir para cerrar este capítulo que dado que hemos asumido que nos encontramos en pleno proceso de cambio de paradigma, pareciera prudente señalar lo siguiente, antes de pasar al segundo capítulo:

---

<sup>52</sup> Cf. Shelly Kagan, *How to Count Animals, More or Less* (United States of America: Oxford University Press, 2019).

- Primero, si efectivamente es así, y nos encontramos en medio de un cambio paradigmático, resulta entonces que ninguna de las generaciones presentes podremos ser suficientemente objetivas en el análisis que se pueda realizar de este fenómeno. En efecto, ya sea porque la generación de salida aún se aferra al viejo paradigma, defendiendo con fuerza el antropocentrismo, o ya sea porque la generación de entrada boga y vela por el nuevo paradigma biocéntrico o ecocéntrico, resulta entonces que ambas generaciones son parciales en su análisis. Consciente de este problema, del cual no podríamos escapar, pensamos que cualquiera sea la generación de la que formemos parte, resulta preferible evitar, como objetivo de esta investigación, la determinación de la rectitud, o no, de este nuevo concepto. Y hemos optado mejor, por un objetivo más simple, pero quizás de mayor utilidad: determinar el estado de la situación al presente, la influencia de la filosofía-jurídica en el derecho, y verificar si existe una doctrina o paradigma que se encuentre primando, en esta materia, en el campo jurídico actual, identificando de paso los argumentos que carecen de rigor, a la luz de lo que ya se ha indicado.
- Segundo, no obstante comprender la importante urgencia de que la sociedad actual se mueva a niveles superiores de cuidado ambiental, estimamos que ello no puede justificar el dar paso rápido a la validez de este novedoso concepto, por atractivo que sea, fundándose en el sólo hecho de que es parte o consecuencia de un nuevo paradigma, y aceptando argumentos que a ratos resultan demasiado simples. Es más, asumiendo que somos parte de alguna de esas dos generaciones a la que nos hemos referido, creemos que no podemos eximir (o eximirnos), de cumplir con la rigurosidad de un argumento claro y coherente, que explique y justifique un nuevo concepto, cuando este es de importancia. Ya sea un fundamento filosófico-jurídico sólido, ya sea una utilidad pragmática claramente justificada.

Esperamos con esto contribuir a que se apliquen de manera más clara, coherente y justificada las teorías hoy en debate, dotando de mayor solidez a las decisiones que se adopten en esta materia y evitando que estas reposen en fundamentos vagos o meramente retóricos. De lo contrario, corremos el riesgo de empezar a validar un camino en que se otorguen derechos subjetivos a todo aquello que deseemos proteger, lo que podría terminar alterando principios básicos que han servido históricamente al orden del derecho.

## **CAPÍTULO II**

### **La relación ser humano - naturaleza en la historia de la filosofía**

El objeto de este capítulo es examinar cómo se configuró, en la tradición filosófica occidental, la relación entre el ser humano y la naturaleza, focalizándonos en el origen y la evolución de la visión antropocéntrica y de las principales voces que la han cuestionado o replanteado. Esto, con la finalidad de poder, posteriormente, comprender con algo más de facilidad las transformaciones que actualmente se perfilan en dicha relación. El capítulo se organiza en cuatro partes.

La primera parte se refiere al pensamiento de cinco filósofos clásicos que, desde la Antigüedad hasta la Modernidad, sentaron las bases del paradigma antropocéntrico. Estos cinco autores consolidaron la idea de una naturaleza subordinada al ser humano, con proyecciones decisivas no solo en la filosofía, sino también en la ciencia, y en muchos otros ámbitos del conocimiento, incluido el derecho. Visión que, en gran medida, prima hasta el presente, resistiéndose al cambio. Por esto último, esta es la parte más importante y larga de este capítulo.

En la segunda parte se estudian cinco pensadores que, a diferencia de los anteriores, se distanciaron de esa tradición antropocéntrica y dominante, elaborando visiones alternativas sobre la naturaleza. Aunque sus propuestas no lograron desplazar el paradigma clásico en su tiempo, representan críticas tempranas de gran valor, cuyas ideas anticiparon cuestionamientos más sistemáticos en etapas posteriores.

La tercera parte ofrece, precisamente, una panorámica muy general de algunas de esas corrientes filosóficas más modernas, desarrolladas entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Lo interesante de esto, es que este conjunto de propuestas permite establecer un puente entre los cuestionamientos individuales de la etapa clásica, y la emergencia, a partir de la segunda mitad del siglo XX, de los novísimos enfoques filosóficos que impulsaron ya decididamente el cambio paradigmático en cuestión, los que se verán con mayor profundidad en el Capítulo IV.

Por último, en la cuarta parte se presenta una breve referencia a diversas expresiones artísticas, como la literatura, la pintura o la fotografía, que ilustran lo señalado previamente. Sabemos bien que esto escapa a la línea filosófica, pero resulta interesante mencionarlo porque el arte, como una expresión de la cultura, permite ver con mejor claridad que estos paradigmas han moldeado la relación entre el ser humano y la naturaleza, haciendo que esta se manifiesta de diversas formas.

## 1. Cinco filósofos que conforman la tradición clásica

*[...] paso a paso, Aristóteles, llega a configurar una imagen de la naturaleza: ésta, caracterizada por su regularidad y su indeterminación, es entendida como un orden jerárquico, estable y antropocéntrico.*

— Luis García Soto, *Aristóteles y la consideración moral de los animales* (2010).

La forma en que Occidente ha conceptualizado a la naturaleza y la influencia que esto ha tenido en la relación del ser humano con ella, a lo largo de la historia, está determinada, en gran medida, por un punto de partida establecido por Aristóteles y, posteriormente, complementado durante la Edad Media y la Modernidad, principalmente por Tomás de Aquino, Francis Bacon, René Descartes e Immanuel Kant. Estos cinco filósofos no son, por supuesto, los únicos que han influido en esa conceptualización y relación, sino que otros muchos pensadores han contribuido también en este ámbito, desde los filósofos clásicos, hasta los modernos y contemporáneos.<sup>53</sup>

Sin embargo, creemos que se puede afirmar que estos cinco filósofos son los autores fundamentales dentro de lo que podemos denominar la *tradición clásica* en esta materia. Y lo son no porque hayan formulado una idea monolítica y plenamente coincidente en todos sus aspectos, pero sí porque comparten un núcleo conceptual que, como veremos en las próximas páginas, ha dominado la manera en que Occidente configuró esta relación, sobre todo desde la Modernidad en adelante. Fue esa configuración la que ha producido el enfoque antropocéntrico que ha permeado todos los terrenos del pensamiento, como las ciencias, la política y el derecho, consolidando de esa forma un paradigma que ha perdurado a lo largo del tiempo, y que en gran medida se arrastra hasta el presente.

Es importante destacar que esta idea central no excluye las diferencias que, en distintos sentidos, se presentan entre las respectivas y extensas obras de estos cinco filósofos. A modo ejemplar, es ampliamente reconocida la diferencia entre el método lógico-deductivo de Aristóteles, y el método inductivo de Bacon, o entre el racionalismo de Descartes y el empirismo del propio Bacon. Estas diferencias no son parte de esta investigación. Lo esencial para nosotros es aquello que los une en una misma tradición: el núcleo de una propuesta que sitúa al ser humano en una posición de privilegio respecto del medio que lo rodea y que se fue construyendo y consolidando a lo largo de la historia. Esa concepción de privilegio del ser humano no solo es el común denominador de estos pensadores,

---

<sup>53</sup> Cf. Stephen T. Newmyer, *Animals in Greek and Roman Thought* (New York: Edit Routledge, 2011).

sino que ha terminado por establecer a aquel como el único elemento digno de consideración ética en la naturaleza y, por ello, el único sujeto de derecho en su relación con el entorno natural.

Por esta razón, analizaremos los textos principales de estos filósofos en lo relativo con el tema en cuestión. Resumiremos lo que la doctrina ha entendido de dichos textos y explicaremos porque consideramos que estos filósofos son esenciales para comprender la historia de Occidente en este campo. Este análisis se hará en orden cronológico.

Una vez hecho lo ya señalado, revisáremos, como indicamos, el pensamiento de otros cinco filósofos —Baruch Spinoza, J. J. Rousseau, Jeremy Bentham, Friedrich Schelling y Arthur Schopenhauer— quienes, de manera paralela, se distanciaron de esa tradición clásica y abrieron caminos alternativos. Estos pensadores resultan también importantes porque son la semilla de ideas que germinaron, cobrando nueva lectura durante el siglo XX, en el contexto del cambio paradigmático mencionado en el primer capítulo. En efecto, muchas de esas ideas que han surgido en la filosofía-jurídica contemporánea, respecto al reconocimiento de la naturaleza, encuentran, en alguna medida, sus inicios en los planteamientos que estos filósofos desarrollaron en su tiempo, lo que hace relevante su mención.

Ahora bien, como decíamos, el punto de partida de la tradición clásica puede ser fijado en Aristóteles (384-322 ac). El texto de este filósofo que más claramente establece su pensamiento y sobre el cual se construirá la relación del ser humano con la naturaleza en Occidente, se encuentra en un pasaje de la *Política*. Aquí, Aristóteles nos indica que la naturaleza no hace nada en vano, que las plantas existen para el bien de los animales y que éstos, a su vez, existen para el beneficio y provecho de la humanidad.

Este texto no solo marca el punto de inicio de esta tradición, sino también un marco conceptual que determinará la manera de observar y entender todo cuanto rodea a la humanidad en Occidente. Y no resulta una exageración afirmar lo señalado, considerando que Aristóteles influyó profundamente en la filosofía occidental en diversos campos. Las palabras del Estagirita, en esta materia, son las siguientes:

[...] en la naturaleza, las plantas existen para los animales, y los demás animales, en beneficio del hombre: los domésticos para su utilización y su alimentación, y los salvajes —si no todos, al menos la mayor parte de ellos— con vistas a la alimentación y a otras ayudas, para ofrecer tanto vestidos como otros utensilios. Por consiguiente, si la

naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, es necesario que todos esos seres existan naturalmente para utilidad del hombre.<sup>54</sup>

Esta conclusión categórica, ampliamente citada y comentada en textos, presenta a la naturaleza como un sistema ordenado y jerarquizado, con el ser humano en la cúspide o centro de dicho orden. Es lo que se denomina *Scala Naturae* o *Cadena de los Seres* y, encierra la idea de que cada elemento del mundo ocupa un lugar fijo dentro de una estructura, inmutable y estratificada. Se trata de uno de los pilares fundamentales sobre los que se establecerá el paradigma del antropocentrismo, según el cual los entes inanimados se encuentran en la base, las plantas ocupan un nivel superior por el hecho de tener vida, seguidas de los animales que poseen movimiento y percepción, para terminar en la cima con la persona humana, dotada de razón.

A partir de este punto se suele afirmar que Occidente comprenderá la naturaleza situando al ser humano en una posición especial y privilegiada, sin distinguir entre las diferentes formas de vida no humana, pues, como menciona James Rachel:

[para Aristóteles,] el mundo es un sistema ordenado y racional, en el que cada cosa tiene su lugar y sirve a un propósito especial propio. Hay una clara jerarquía. La lluvia existe para las plantas, las plantas existen para los animales, y los animales existen, por supuesto, para el hombre, cuyo bienestar es el propósito de todo este ordenamiento [...] Por tanto, los valores y propósitos eran concebidos como parte fundamental de la naturaleza de las cosas [...] si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha producido todos esos seres para el hombre.<sup>55</sup>

El fundamento que Aristóteles proporciona, para explicar la posición especial de la persona humana, consiste en lo que lo diferencia del resto de la naturaleza, en general, y de los animales, en particular. En términos precisos, el filósofo se refiere al lenguaje, pero en el claro sentido que este no solo es el uso de la palabra, sino la evidencia de esa facultad que nos hace únicos: la capacidad de razonar.

Como veremos, esta facultad no se limita a la capacidad de enlazar juicios de manera lógica, sino que es la esencia de algo mayor, que particulariza la experiencia de ser humano, y que nos hace miembros de una comunidad ética, transformándose así en el elemento central de la valoración que le otorgamos sólo a nuestra especie.<sup>56</sup> El filósofo nos manifiesta que:

---

<sup>54</sup> Aristóteles, Pol. I, 8, 1256b 15ss.

<sup>55</sup> James Rachel, *Introducción a la filosofía moral* (México: Fondo de Cultura Económica, 2007), 96.

<sup>56</sup> “Richard Sorabji abre sus estudios sobre la visión que tenía el mundo antiguo de los animales, con una poderosa afirmación relativa a la crisis provocada por Aristóteles al negar la capacidad de razonamiento a los



Todo en la naturaleza tiene su objetivo. Sólo el hombre, entre los animales, posee el don de la palabra. La voz sirve para indicar el dolor y el placer; por eso la tienen también los otros animales que por su naturaleza han llegado a percibir sensaciones de dolor y de placer y a poder comunicarse esas sensaciones unos a otros. En cambio la palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer él solo, el sentido del bien y el mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores.<sup>57</sup>

Es importante destacar desde ahora que, los textos de Aristóteles no conducen necesariamente a la conclusión de que el ser humano se encuentre eximido del deber de brindar consideración ética al resto de la naturaleza. Menos aún permiten deducir, jurídicamente, que esta ausencia de consideración ética niega la posibilidad de un derecho subjetivo a otros seres o elementos. De hecho, no conocemos ningún texto de este autor que, de manera expresa y directa, establezca para esta relación una regla ética (menos aún jurídicas), ordenada y sistemática. Y ello no es poco afirmar, puesto que Aristóteles estudió y escribió sobre la naturaleza y los animales, desde diversas perspectivas (filosófica, biológica, y psicológica).

Conforme lo señalado precedentemente, y siguiendo la propuesta de algunos autores modernos, podría sostenerse que la posición especial que Aristóteles asigna al ser humano frente a la naturaleza no constituye, por sí sola, un antecedente suficiente para excluir toda consideración ética hacia el entorno natural. Por el contrario, podría sostenerse que la mayor capacidad de razonamiento moral del ser humano le impone una responsabilidad especial de cuidado y respeto en su relación con la naturaleza.<sup>58</sup>

Esto plantea una cuestión ampliamente discutida en la filosofía: ¿Aristóteles sostenía únicamente la existencia de una jerarquía en la naturaleza, donde el ser humano ocupa una posición superior, o también afirmaba que este estatus privilegiado excluye la posibilidad de exigirle una conducta de

---

animales. Ninguno de los pensadores presocráticos había hecho una distinción entre las facultades [...] ellos no vieron en la capacidad de razonar del ser humano una señal esencial de distinción entre ambos [...].” Gary Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy* (USA: University of Pittsburgh Press, 2005), 53. Traducción propia.

<sup>57</sup> Aristóteles, Pol. I, 2, 1253a 7ss

<sup>58</sup> Así, por ejemplo, algunos autores se han apoyado en lo establecido en ciertos pasajes precisos de otras obras de este pensador, como aquel ubicado en la *Retórica*, donde se afirma que es norma no matar seres vivos (Cf. *Retórica* 1373 b14), dando de esa manera pábulo para pensar que cierta consideración, al menos, debe darse a la vida en general, incluida la vida del resto de los animales. Cf. Carolina Olivares, “Los animales y el hombre, en Aristóteles”, *Revista Nova Anuario del Centro de Estudios Clásicos*, n°19 (2001): 99-140.

respeto hacia la naturaleza? Pues bien, sin profundizar en las distintas respuestas que se han ofrecido a esta cuestión, es importante señalar que este punto ha dado lugar a interpretaciones contemporáneas que han reexaminado el pensamiento aristotélico a la luz de un marco ético más general. Esta línea de pensamiento, conocida como neoaristotélica, ha sido desarrollada por filósofos como Stephen Clark, Daniel Dombrowski y Martha Nussbaum.<sup>59</sup>

En todo caso, si bien es posible aceptar cierto grado de discusión respecto de lo que podría haber sostenido realmente Aristóteles en este punto, el hecho es que durante siglos esto no fue objeto de un debate significativo. Se asumía, tácitamente, que el autor postuló la ausencia de cualquier obligación ética del ser humano hacia los animales y la naturaleza o, al menos, que no se pronunció al respecto. Así, la forma tradicional de entender el pensamiento del pensador clásico, que es lo que nos interesa en esta parte del trabajo, se puede resumir en las tres siguientes ideas:

- Aristóteles sitúa al ser humano en una posición de privilegio respecto del resto de la naturaleza;
- Aristóteles fue de los primeros pensadores, si no el primero, en justificar dicha posición en la facultad de razonar, como algo propio del ser humano, que lo diferencia del resto de la naturaleza; y
- Aristóteles no otorgó consideración ética a la naturaleza, ya que esta carece de razón.

Es importante destacar que la segunda de estas tres conclusiones, es decir, aquella que distingue a la persona humana del resto de la naturaleza en base a su capacidad de raciocinio, resultará esencial en la historia de la ética occidental y, por ende, en la filosofía-jurídica, como veremos más adelante.

Un punto adicional del pensamiento aristotélico, sobre la concepción de la naturaleza, es su distanciamiento de la Teoría de las Ideas de su maestro, Platón. Para Aristóteles, la realidad no reside en un mundo trascendente de formas eternas, sino en el mundo sensible. Su foco está en el estudio de la naturaleza, como un sistema autosuficiente, regido por causas propias que explican el desarrollo de los seres. Esta visión marca una ruptura con Platón y establece una dicotomía que ha atravesado

---

<sup>59</sup> Cf. Stephen Clark, *The Moral Status of Animals* (Oxford: Oxford University Press, 1977); Daniel Dombrowski, *Vegetarianism: The Philosophy Behind the Ethical Diet* (London: Thorsons, 1984); Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge: Harvard University Press, 2006).

el pensamiento occidental. En efecto, mientras la tradición platónica ha influido en corrientes idealista que enfatizan lo trascendental, como el Romanticismo, el pensamiento aristotélico ha sentado las bases para una tradición más analítica, empírica si se desea, vinculada con el racionalismo. Esta distinción, por cierto, simplificada en estas líneas, ayuda a comprender las dos grandes perspectivas que han estado en tensión a lo largo de la historia, y a la que nos refiriéramos en el primer capítulo, razón por la que resulta relevante su mención, a propósito de Aristóteles.

En cualquier caso, lo primordial hasta este punto, es que el Estagirita conceptualizó la naturaleza de manera jerarquizada, colocando a la humanidad en la cúspide o al centro de ella, estableciendo así un paradigma que, más allá de sus posibles consecuencias éticas, se ha mantenido presente a lo largo de la historia en Occidente.

El segundo pensador al que haremos referencia es Tomás de Aquino (1224-1274). Importante sí señalar que, entre Aristóteles y Tomás de Aquino hubo un pensador cristiano el cual es ampliamente conocido en la cultura occidental por su compasión para con los animales: Francisco de Asís (1181-1226). No obstante esto último, no incluimos a Francisco de Asís en este relato que venimos desarrollando, toda vez que él no realizó una tesis filosófica sistemática respecto de la relación con los animales. En efecto, sus escritos, más que formular razonamientos filosóficos analíticos, reflejan una posición espiritual, general. Su influencia en corrientes teológicas y en reflexiones morales posteriores es innegable, pero no por ello constituyen una filosofía en sentido estricto. Así, y a pesar de que su visión ha sido importante en la cultura occidental, su pensamiento no será abordado en este análisis.

Ahora bien, volviendo a Santo Tomás de Aquino, es esencial comprender que este consideró que la conclusión a la que había llegado Aristóteles, al situar al ser humano en el centro o en la cúspide de la naturaleza, era totalmente correcta y aceptable.<sup>60</sup> Esto, sin perjuicio que el pensador medieval creía que lo postulado por el filósofo griego debía ser complementado con un elemento teleológico y teológico. En efecto, como señala James Rachel, “Solo faltaba una cosa: se necesitaba a Dios para tener el cuadro completo. De este modo los pensadores cristianos dijeron que la lluvia caía para

---

<sup>60</sup> “En sus ideas generales la filosofía de Tomás de Aquino coincide con la de Aristóteles, y será aceptada o rechazada por el lector en la medida que acepte o rechace la filosofía del Estagirita. La originalidad de Aquino se muestra en su adaptación de Aristóteles al dogma cristiano, con un mínimo de alteraciones.” Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London: Routledge, 2004), 373. Traducción propia.

ayudar a las plantas, porque esa era la intención del creador, y los animales existían para el bien de los humanos, porque para eso los había hecho Dios.”<sup>61</sup>

Desde esta perspectiva, la contribución de Tomás de Aquino consistió en incorporar la jerarquía aristotélica dentro del marco de la escuela escolástica, es decir de aquella corriente filosófica y teológica que buscaba, en general, armonizar la razón con la fe. En otras palabras, coincidía con Aristóteles en que los seres humanos ocupaban una posición privilegiada en la naturaleza, pero sumó y justificó esa supremacía como parte de un orden divino, con un fundamento trascendental. La naturaleza no solo tiene para esta escuela un orden intrínseco, como proponía el filósofo griego, sino que además nos ilustraba la creación de Dios. Se integró de esa forma la filosofía clásica a la teología cristiana.<sup>62</sup>

Los textos de Tomás de Aquino refuerzan esta conclusión, y no exigen del ser humano un trato determinado para con la naturaleza. El filósofo escolástico escribe que “[...] no importa lo que el hombre haga con los animales brutos, ya que todos están sometidos a su potestad por Dios [...] pues Dios no pide cuentas al hombre de lo que hace con sus bueyes y con los otros animales.”<sup>63</sup>

Es por esto que suele reconocerse, en buena parte de la doctrina, que Tomás de Aquino concibió la naturaleza desde una perspectiva antropocéntrica y —a diferencia de Aristóteles— estableció límites a la consideración ética que el ser humano debe a ella de manera expresa. La conducta de cuidado que el ser humano debe tener respecto de los animales está limitada a lo que se denomina *deberes o fundamentos indirectos*. Esto significa, como ya señalamos en el Capítulo I, que la obligación de consideración ética no se debe a quien recibe dicha consideración (en este caso el animal o la naturaleza misma), sino que a los congéneres humanos.<sup>64</sup> Idea que será posteriormente desarrollada y ampliada por Kant.

---

<sup>61</sup> Rachels, *Introducción a la filosofía moral*, 96.

<sup>62</sup> No obstante, Tomás de Aquino no adoptó plenamente la visión aristotélica sobre la relación con la naturaleza. Mientras Aristóteles puso el foco en la experiencia sensorial y la observación empírica, como vía para adquirir el conocimiento, teniendo a la razón humana como el medio supremo para el entendimiento del mundo natural, Tomás de Aquino, adiciona a la razón humana la revelación divina, como vía para alcanzar el conocimiento pleno. Para este filósofo, fe y razón son complementarias, primando la primera.

<sup>63</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, q.102.

<sup>64</sup> “Si en las sagradas escrituras se encuentran ciertas prohibiciones de cometer crueldades con los animales brutos [...] ello se hizo para apartar el ánimo del hombre de practicar la crueldad con sus semejantes, no

En este marco, un aspecto que debemos destacar es que para Tomás de Aquino Dios existe fuera de la naturaleza y, claramente, por encima de ella. Aspecto este que contrasta notablemente con lo que ocurre en prácticamente todas las otras culturas en las que la divinidad se confunde con la naturaleza o derechamente es parte de esta. Desde este autor en adelante, Occidente tendrá una visión trascendente de la divinidad, que separará lo sagrado de lo natural, todo lo cual influirá fuertemente en la construcción filosófica y jurídica de la relación ser humano-naturaleza.

La naturaleza no solo poseerá así una dimensión teleológica, como correspondía con acuerdo al pensamiento aristotélico, sino que, además, será concebida como una creación divina. En otras palabras, mientras que para el filósofo de la Antigüedad el mundo natural es un sistema autónomo regido por causas propias e internas, para el filósofo medieval, el mundo natural está diseñado por un creador, el cual queda situado fuera de él, y por encima de él.

Este punto ha recibido considerable atención entre autores contemporáneos, quienes han argumentado que parte de la responsabilidad en la crisis ambiental recae en la visión religiosa monoteísta, resumida en el pensamiento de Tomás de Aquino. Línea de crítica que a menudo cita el libro del Génesis de la Biblia, el cual posiona al ser humano como amo y señor de la naturaleza:

Y Dios dijo hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza, y tenga dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves de los cielos, y sobre las bestias, y sobre toda la tierra y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra [...] y henchid la tierra y sojuzgadla; y tened dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves de los cielos y sobre todas las bestias que se mueven sobre la tierra [...] Y dijo Dios: he aquí que os he dado toda hierba que da semilla que esta sobre la faz de toda la tierra; y todo árbol en que hay fruto, os será para comer [...].<sup>65</sup>

Un artículo altamente citado en este sentido es aquel titulado “The Historical Roots of Our Ecological Crisis”, cuyo autor Lynn White Jr. publicó en 1967. En ese artículo, White afirma que la religión occidental ha sido la responsable de que Occidente experimente una suerte de desconexión con la naturaleza. Lo cual no es menor, porque, sostiene el autor, de haber existido dicho vínculo, se habría experimentado más fácilmente un lazo de trascendencia y comunión con todo lo que nos rodea. La

---

sucediera que alguien, por ejercer la crueldad con los animales, proceda de igual manera con los hombres.” *Summa contra gentiles*, Lib. III, Cap. CXII.

<sup>65</sup> Génesis, 1:26; 1:28; y 1:29 Versión XXX

falta de este lazo ha permitido al ser humano empoderarse de todo, actuando sin un claro límite ético en la relación ser humano-naturaleza.<sup>66</sup>

En las propias palabras de este autor:

El cristianismo es la religión más antropocéntrica que el mundo ha conocido, [...] en contraste absoluto con el paganismo antiguo y las religiones asiáticas [...] no sólo estableció un dualismo entre hombre y naturaleza, sino también insistió en que era la voluntad de Dios, que el hombre explotara la naturaleza para su propio beneficio [...]. A nivel de la gente común, este concepto tuvo un interesante resultado. En la Antigüedad cada árbol, cada vertiente [...] tenía su propio espíritu [...]. Destruyendo el animismo pagano, el cristianismo hizo posible la explotación de la naturaleza con total indiferencia hacia los sentimientos de los objetos naturales [...]. Se dice que la naturaleza sustituyó el animismo por el culto de los santos [...].<sup>67</sup>

Así, en resumen, la concepción aristotélica de la existencia de un orden en la naturaleza se vio modificada por el cristianismo, el cual introdujo un nuevo factor a la visión antropocéntrica eliminando el aspecto divino de esta. En otras palabras, se produjo una secularización del medio natural. Esta secularización se vio además reforzada por la penalización del paganismo y la prohibición de la creencia y adoración de espíritus y ánimas que pudieran estar presente, según otras creencias, en la naturaleza, tal como se observa hasta el presente en otras culturas.

Este proceso facilitó que la humanidad considerara a los elementos de la naturaleza, incluidos los animales, como meros objetos. Este planteamiento fue respaldado por otros autores, entre ellos, el historiador A. J. Toynbee, quien, a inicios de la década de 1970, insistió en la idea de Whyte, señalando también que las religiones monoteístas despojaron a la naturaleza de esa voluntad que se le atribuía en épocas anteriores.<sup>68</sup>

Independientemente de la aceptación o rechazo de las afirmaciones de estos autores (White o Toynbee), es innegable que la visión medieval cristiana de la naturaleza, tal como fue conceptualizada por Tomas de Aquino, contribuyó al reforzamiento del paradigma antropocéntrico ya establecido desde la Antigüedad, permeando así a la sociedad. Durante la Edad Media, tanto la visión de los

---

<sup>66</sup> Lynn Jr. White, "Historical roots of our ecological crisis", *Science* 155, n°3767 (1967): 1203-1207.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 1204.

<sup>68</sup> Cf. Arnold J. Toynbee "The Genesis of Pollution", *The Times*, September 16, (1973); y Arnold J. Toynbee, "The Religious Background of the Present Environmental Crisis", in *Ecology and Religion in History*, ed. David Spring and Eileen Spring (New York: Harper & Row, 1974): 137-149.

filósofos como la doctrina cristiana en general (e incluso la visión práctica del ser humano común) coincidían en la posición de privilegio que ocupa el ser humano dentro del conjunto de la naturaleza, idea que se extenderá y pasará a la Modernidad.<sup>69</sup>

Ahora bien, Aristóteles y Tomás de Aquino perderán lentamente fuerza en el mundo cultural de la Modernidad. Como señala Grayling: “La asociación de Tomás de Aquino con Aristóteles significó que, para los siglos XVI y XVII, cuando la influencia de Aristóteles fue desafiada por las nuevas generaciones de filósofos y científicos, la autoridad de Aquino también disminuyó [...]”<sup>70</sup>

Pero el antropocentrismo plantado por estos filósofos no perderá fuerza, puesto que será apoyado por otros filósofos como veremos. No obstante, el que no haya perdido fuerza esta corriente, no quiere decir que no haya sido modificada o complementada en algunos aspectos. Entre las obras que contribuyeron a este desarrollo, destacan las de dos grandes pensadores de inicio del siglo XVII, quienes produjeron una nueva influencia en la forma de comprender la naturaleza: Francis Bacon (1561-1626) y René Descartes (1596-1650).

Estos dos filósofos son forjadores de ese proceso de racionalización y secularización de la naturaleza, que formó, y que caracteriza hasta el presente, el pensamiento occidental. En efecto, contemporáneos de Kepler (1571-1630) y Galileo (1564-1642) dan forma a las bases empíricas y matemáticas para la comprensión de la naturaleza. Bacon, es en gran medida conocido por proponer un método teórico, organizado y ordenado, para dar por cierto el conocimiento: el método inductivo. Nada menos que el proceso que fundó la ciencia moderna y que, posteriormente, sería denominado *método científico*. Proceso este que tendría importantes repercusiones en el conocimiento que se obtendrá respecto de la naturaleza y, por ende, en la relación del ser humano con esta. Como señala Jonathan Israel:

[...] después de 1650 se da inicio un proceso general de racionalización y secularización que rápidamente derrumbó la antigua hegemonía de la teología en el mundo del estudio; lenta pero persistentemente se erradicó la magia y la creencia en lo sobrenatural de la cultura intelectual europea.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> “La iglesia lo repetía: ya que el animal no tiene alma, que solo es reflejo del poder Dios, su estudio no resultaba útil ni deseable para la salvación [...]. En el enfoque del mundo animal, el hombre, ya sea antiguo, o medieval, o moderno, piensa sobre todo en sí mismo.” Cf. Robert Fossier, *Gente de la Edad Media* (Barcelona: Taurus, 2017), 189.

<sup>70</sup> Anthony C. Grayling, *The History of Philosophy* (UK: Penguin Random House, 2019), 157. Traducción propia.

<sup>71</sup> Israel, *La Ilustración radical*, 20.

La propuesta de Bacon consistió en la observación de casos particulares, a partir de los cuales se infieren generalizaciones tentativas. Estos resultados deben ser verificados repetidamente en diferentes circunstancias, permitiendo así establecer leyes propias del mundo natural y, con ello, crear una hipótesis válida para casos similares, la que se confirma mediante experimentos. Con este procedimiento investigativo, Bacon puso en marcha la Revolución Científica, asegurando que la inteligencia humana, mediante la experiencia sensible, podía apropiarse de conocimiento verdadero y, mediante él, del control y dominio de la naturaleza.

El método inductivo de Bacon va más allá de la mera búsqueda de conocimiento para la satisfacción de la curiosidad. Tras de ello hay una finalidad práctica, cual es el dominio de la naturaleza. Así, a partir de entonces, se desarrollará una especie de deber ético del ser humano, consistente en que mediante el conocimiento deberá lograr el dominio del entorno y, ese dominio deberá ser puesto al servicio de la humanidad. Una noción revolucionaria en la historia que por práctica que pueda parecer, nunca había sido enunciada de manera tan clara y directa, como lo hace entonces Bacon.

La insistencia en que el conocimiento debía tener utilidad práctica —contrastando fuertemente con la visión contemplativa del temprano trabajo científico que prevaleció en la Edad Media— es quizás una de las contribuciones más notables del empirismo inglés. La necesidad de un impacto práctico, tangible, en la forma de vida humana, fue sin duda una suerte de cambio de paradigma en sí mismo, que reorientó el conocimiento de la naturaleza a objetivos concretos y transformadores.

Este es uno de los elementos que instó a un vivo intercambio de conocimiento, que caracterizó a las nacientes instituciones científicas, su organización y metodología, como lo es por ejemplo la *Royal Society*, fundada en 1660, que se transformó en un bastión del pensamiento científico experimental y de la extensión del conocimiento.

En la actualidad esta idea parece obvia, pues hoy es muy poco probable que la ciencia se piense sin considerar su dimensión práctica. Sin embargo, en la época de Bacon, ello implicaba la capacidad de imaginar un mundo futuro, potencialmente diferente del real, lo cual resultaba particularmente difícil cuando aún no existía la ciencia ni la tecnología como la comprende la Modernidad. En efecto, esta capacidad de imaginar un mundo diferente, gracias al conocimiento y a la transformación de la ciencia en tecnología, se hará más popular de la mano de la Revolución Industrial, recién en el siglo XIX, masificándose en el imaginario social, gracias a la ciencia ficción que solo nacerá entonces.



En otras palabras, concebir un mundo que podía transformarse, permitiendo al ser humano ocupar un lugar no solo teóricamente especial frente al medio natural, sino que una posición efectivamente privilegiada, a la cual el mismo podía contribuir activamente, fue, decididamente, revolucionario. En este sentido, Geymonat nos dice que:

[Bacon,] expresa un entusiasmo profético hacia las tareas que conciernen a la investigación científica, de cara al conocimiento y al dominio técnico de la naturaleza [...], expresa con rara claridad la fe de la nueva sociedad en la ciencia que está surgiendo. Corresponderá a esta fe la importantísima tarea de infundir en los nuevos filósofos y científicos la fuerza indispensable para continuar con tenacidad sus investigaciones, animados por la certidumbre de la insustituible misión civilizadora de la ciencia.<sup>72</sup>

Este último aspecto contribuyó significativamente al fenómeno de secularización de la naturaleza, al que ya nos hemos referido. A partir de este punto, el conocimiento de cualquier elemento del entorno, como lo es el conocimiento de las propiedades de un río o de un bosque o de un animal cualquiera, no tendrá por finalidad la mera contemplación de su perfección o su lugar en la jerarquía de la naturaleza o de la creación, sino que se orientará a proporcionarnos la capacidad de predecir sus reacciones y comportamientos, para así comandarlo y dominarlo en la búsqueda de un beneficio para la especie humana. De esta forma y, en resumen, Bacon profundiza en esa concepción de la naturaleza que Occidente venía construyendo desde Aristóteles hasta Tomás de Aquino, pero da un paso adicional y trascendental, en el sentido que, el estudio de esta no tiene por fin la comprensión de la obra de Dios, sino la realización de la humanidad. Watson hace referencia a esto de manera muy clara, cuando menciona que:

Bacon además pensaba que la idea de la Baja Edad Media y el Renacimiento, de que el estudio de la naturaleza revelaría a Dios, al evidenciar los vínculos entre la mente del hombre y la de Dios, era errónea. Las cuestiones de la fe, pensaba, eran materias apropiadas para la teología, mientras que los asuntos de la naturaleza eran diferentes y poseían sus propias reglas [...]. Este matrimonio entre la naturaleza y la mente humana constituía la base del tipo de enfoque que defendía para la filosofía moderna. La concepción de Bacon ejerció una gran influencia en la naciente Royal Society.<sup>73</sup>

Bacon hace esta propuesta en la obra titulada *Novum organum. Aforismo sobre la interpretación del reino del hombre*,<sup>74</sup> publicada en 1620, que hoy es considerada el primer tratado moderno sobre

---

<sup>72</sup> Geymonat, *Historia de la filosofía y de la ciencia*, 279.

<sup>73</sup> Watson, *Ideas*, 777.

<sup>74</sup> Francis Bacon, *Novum Organum. Aforismo sobre la interpretación del reino del hombre*, trad. Carmen Trueba (Madrid: Alianza Editorial, 2000).

metodología experimental del conocimiento. El título está inspirado en el *Organum* aristotélico, que establece la lógica, como el método para demostrar la validez del conocimiento. Dicho sistema había reinado desde la época clásica hasta los tiempos de Bacon. El filósofo británico presenta así un nuevo método que sustituye a la lógica aristotélica y que no tuvo cambios relevantes hasta que Karl Popper, en pleno siglo XX, introdujo ciertas novedades al modelo del método científico.

Como se ha indicado, el objetivo de Bacon era buscar las leyes que gobiernan la naturaleza a través de la observación, recolección de datos y la verificación de estos, mediante la realización de experimentos. “La objeción central que Bacon plantea contra la lógica aristotélica es la invencible esterilidad de sus artificiosas reglas deductivas. Estas afirman que deducen el caso particular de las premisas generales, mediante un silogismo; pero se trata de un conocimiento simplemente ilusorio. En efecto, no nos dice lo más importante, a saber, cómo es posible obtener tales premisas.”<sup>75</sup>

La obra de este filósofo será complementada en 1626, el mismo año de su fallecimiento, por un nuevo texto que se presenta en forma de novela utópica, titulado *La nueva Atlántida*,<sup>76</sup> en la que este autor describe un lugar en que la sociedad ha logrado el progreso y bienestar social, gracias al dominio de la ciencia y la creación de la tecnología, todo lo cual ha puesto a la naturaleza al servicio de la humanidad.

Así, Bacon se convierte en uno de los primeros filósofos en iniciar el giro epistemológico propio de la Modernidad, al desconfiar y cuestionar la fiabilidad de los sentidos en la percepción de la realidad, un aspecto de gran importancia para comprender todo cuanto nos rodea. El filósofo hoy se conoce popularmente por máximas tales como “la naturaleza debe ser sometida, arrancándole sus secretos” o “el conocimiento es poder.” Frases que demuestran, precisamente, el punto de inflexión que hemos señalado y que será una de las características esenciales de esta visión que se forjó en la primera mitad del siglo XVII y que se proyectará con fuerza hasta mediados del siglo XX, como veremos.

Con una naturaleza ya secularizada, sin ánimas, se fue pavimentando el camino intelectual para el uso y, para algunos, abuso, del medio natural. A partir de este punto, escudriñar la naturaleza mediante la ciencia y utilizarla en búsqueda de la felicidad humana, no tuvo cuestionamiento alguno. En un

---

<sup>75</sup> Geymonat, *Historia de la filosofía y de la ciencia*, 275.

<sup>76</sup> Francis Bacon, *La nueva Atlántida*, trad. Antonio Escohotado (Madrid: Alianza Editorial, 2002)

mismo sentido, Hanna Arendt señalará siglos después, en su texto de 1958, *La condición humana*,<sup>77</sup> que fueron precisamente los descubrimientos científicos modernos, los que produjeron un alejamiento de la humanidad respecto de la naturaleza. Esta última dejará, poco a poco, desde la Modernidad en adelante, de ser percibida directamente por los sentidos, y lo será mediante los instrumentos científicos, generando lo que dicha autora denomina la *alienación del mundo*, donde la experiencia humana del contacto con el mundo natural quedará desplazada por abstracciones matemáticas. El hombre moderno no se limitará a habitar y vivir la naturaleza, sino a reconstruirla constantemente.

El contemporáneo de Bacon, René Descartes marca otro hito en la filosofía epistemológica y, por ende, en la relación del ser humano con la naturaleza. El aporte del filósofo francés, relevante para nuestra discusión, fue la formulación de una teoría física sobre la constitución y organización del mundo material, conocida posteriormente como mecanicismo. Esta teoría sostiene que todo fenómeno físico puede ser explicado de manera mecánica, mediante leyes deterministas, fundadas en el principio de causa y efecto.

Así, si Bacon había propuesto un método para estudiar los fenómenos de la naturaleza bajo la premisa que estos eran predecibles, Descartes, por su parte, afirmó una naturaleza efectivamente predecible, otorgando un fundamento sólido a la propuesta de Bacon. Según Descartes, la naturaleza estaba compuesta de partículas, cuerpos, elementos, que interactúan entre sí, como engranajes de una gran máquina, cuyos fenómenos y movimientos son repetibles y resumibles en las leyes que Bacon consideraba el objeto final del método científico.

En resumen, con estos autores se reforzó la idea de un mundo material desprovisto de toda consciencia, donde los elementos carecen de voluntad y de esas posibles almas tantas veces supuestas en todas las culturas, que se esconden en la naturaleza. Un mundo regido por un principio de determinismo físico que impera sobre todas las cosas. Una naturaleza reducida a objetos. En este sentido, Foster hace alusión a ello cuando menciona que:

El proceso de divorcio entre el ser humano y el mundo natural que se había iniciado en el Neolítico acabó completándose. El decreto provisional fue el corpus de los escritos de Descartes; el decreto absoluto sería firmado por Kant. El resultado fue la pérdida sistemática del espíritu del Universo. Hasta entonces (sí, incluso en el monoteísmo abrahámico) todo había estado preñado de algún tipo de alma. Aristóteles insistió en ello,

---

<sup>77</sup> Cf. Hanna Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paídos, 2009). La crítica que hace Arendt, consistente en que el pensamiento moderno ha aislado al ser humano del resto de la naturaleza, cosificando a esta última, es una crítica compartida por muchos filósofos contemporáneos, como por ejemplo: Val Plumwood; David Abram, Bruno Latour.

la ortodoxia oriental no lo dudo en ningún momento, Santo Tomás de Aquino convirtió las almas en un elementó canónico para los católicos, los cabalistas las catalogaron, y los sufíes las bailaron. La Ilustración abolió las almas del mundo no humano. El universo pasó a ser una máquina gobernada no por una esencia encarnada, sino por las leyes de la naturaleza.<sup>78</sup>

Y Descartes avanza incluso un paso más sobre lo ya descrito, y separa la mente humana del resto de la materia, dando lugar a su famoso dualismo. Así, propone una naturaleza gobernada por leyes, incluyendo el propio cuerpo humano, pero distingue un mundo mental que escapa a estas reglas, dónde reside el libre albedrio y el alma misma, reforzando la idea de la singularidad humana. Un punto que tomará trascendental importancia desde aquí en adelante en la historia de la filosofía, y que incluso aún aparece en los debates, como se verá más adelante en este trabajo en relación con la singularidad humana, en la dualidad cerebro-mente.<sup>79</sup>

En concreto, estos dos tipos de sustancias, materia y mente hacen que el ser humano (y solo el ser humano) se relacione con la realidad —según una línea de pensamiento— a través de dos vías diferentes: lo estrictamente físico y lo estrictamente mental (o, para algunos, espiritual). De este modo, Descartes distingue la mente de la materia, el sujeto del objeto, el observador de lo observado y a la persona humana del animal y, por ende, del resto de la naturaleza.

El clásico dualismo cartesiano, que pone la sustancia pensante (*res cogitas*), en un lado y la sustancia extensa (*res extensa*), en otro, postula de esa forma y en concreto la existencia de dos mundos: uno accesible a través de los sentidos y otro, más allá de ello, reservado a nuestra especie solamente, accesible a través del pensamiento. Esto, permite establecer una jerarquía ontológica en la que el ser humano, como ser racional que es, ocupa la cúspide de la realidad existente. Algo que utilizará Descartes para argumentar que solo la persona humana posee una verdadera, plena, capacidad de reflexión, lo que justifica su señorío sobre la naturaleza en general y sobre los animales en particular.

---

<sup>78</sup> Charles Foster, *Ser humano. La historia de la humanidad a través de 40.000 años de consciencia* (Madrid: Ediciones Urano, 2022), 16.

<sup>79</sup> Esta distinción radical entre mente y cuerpo inaugurada por el dualismo cartesiano marcará tan fuertemente la filosofía moderna que, como se verá más adelante, seguirá presente a lo largo de la historia, y se proyectará e influirá en las discusiones contemporáneas sobre la consciencia. Esa idea de que existe en el ser humano (y sólo en el ser humano) una dimensión inmaterial, única, no reducible a procesos físicos y biológicos, será uno de los fundamentos del antropocentrismo, de las más diversas formas. Algunas de esas formas deslindan por cierto en lo religioso (en donde esa dimensión puede ser interpretada como el alma), pero otras, manteniéndose dentro del mundo material, sugieren a la autoconsciencia como una fuerza de la naturaleza, merecedora de la mayor de las consideraciones posibles (se volverá sobre este punto en diversas partes del trabajo).

La importancia de este aspecto de su filosofía no puede ser subestimado, como ya se señaló, ya que establece el antropocentrismo con una nueva fuerza y sofisticación.

[...] en el siglo XVII, Descartes y Galileo hicieron una distinción nítida entre la realidad física descrita por la ciencia y la realidad mental del alma, que consideraban fuera del alcance de la investigación científica. Este dualismo de mente consciente y materia inconsciente resultó útil para la investigación científica de la época, tanto porque consiguió sacudirles, a los científicos, del yugo de las autoridades religiosas, cuanto porque el mundo físico resultó abordable matemáticamente de un modo que no parecía serlo la mente.<sup>80</sup>

Con ese telón de fondo, mecanicista, que alcanza a todo, menos a la mente, y en el cual, por lo mismo, se reconoce al ser humano como algo especial, Descartes se refiere a los animales con total libertad, tanto en el conocido *Discurso del método*, como en diversas cartas. Estas referencias son cruciales para nuestro análisis, ya que revelan la visión que este autor tenía de la naturaleza, y que Occidente empezaba a adoptar, particularmente en relación con los animales. Descartes señala lo siguiente:

[...] se pueden conocer las diferencias que existen entre los hombres y las bestias. No hay hombre, por estúpido que sea, que no coordine varios vocablos formando parte para expresar sus pensamientos; y ningún animal, por bien organizado que esté, por perfecto que sea, que pueda hacer lo mismo.

Estos hechos nos indican, no que las bestias tienen menos razón que el hombre, sino que carecen por completo de ella, porque no se necesita tener mucho para saber hablar. Por grande que sea la desigualdad, en los animales de una misma especie y entre los hombres, no es creíble que un mono o un loro, los más perfectos entre los de su raza, iguallen a un niño de los más estúpidos o que esté perturbado, a no ser que tenga un alma de distinta naturaleza que la nuestra, cosa inadmisible.

También es digno de observación el hecho de que haya animales que muestran más habilidad que nosotros en algunas cosas. Muy cierto es esto, pero lo es también, que en muchas otras no hacen gala de la misma disposición. El que realicen algo mejor que nosotros no prueba que tengan razón, porque si eso afirmáramos nos veríamos precisados a reconocer que la suya era mayor que la nuestra. Nos prueba por el contrario que carecen de ella y que es la naturaleza la que obra según la disposición de sus órganos. Un reloj compuesto de ruedas y resortes cuenta las horas y mide el tiempo con mucha mayor exactitud que nosotros, a pesar de nuestra inteligencia.<sup>81</sup>

Estas ideas se confirman y amplían en las cartas que este autor escribe al Marques de Newcastle (William Cavendish), en noviembre de 1646 y a Henry More (filósofo de Cambridge), en febrero de 1649. En ellas, Descartes expresa su desacuerdo con la opinión de otros respecto a las capacidades de entendimiento de los animales, manifestando —como ya lo señalaba en el *Discurso del método*—

---

<sup>80</sup> John R. Searle, *El misterio de la consciencia* (Barcelona, Paidós, 2019), 20.

<sup>81</sup> René Descartes, *Discurso del método* (Chile: Editorial Ercilla, 1938), 71-72.

que, los animales pueden realizar muchas acciones mejor que los seres humanos, lo cual no le sorprende, pues considera que ello demuestra que los animales poseen una capacidad mecánica semejables a la de un buen reloj. Por lo mismo, los compara con autómatas y reitera que la principal razón por la cual entiende que los animales carecen de la capacidad de pensar, es por su falta de lenguaje.

Ni los animales escapan, según Descartes, a esta concepción rigurosamente mecanicista. Si tuvieran un alma, escribe, se revelarían usando un verdadero lenguaje ya que la palabra es el único signo y la única prueba segura del pensamiento culto y encerrado del cuerpo. Faltando esta prueba hay que llegar a la conclusión de que son puros y simples autómatas. Con la separación absoluta del mundo de los cuerpos del de las almas, la independencia de la ciencia de la naturaleza esta metafísicamente garantizada.<sup>82</sup>

En concreto, la ausencia de lenguaje, a pesar de contar con los órganos necesarios para poder hablar, es prueba de la falta de capacidad para razonar y, ello a su vez, evidencia de un actuar meramente mecánico, compuesto de movimientos que no son más que el reflejo de estímulos externos. Es decir, una suerte de autómatas vivientes. Esa diferencia resulta decisiva frente a la persona humana, que interactúa con el mundo externo, en la mayoría de los casos, con libertad, decidiendo conductas entre alternativas que pueden proyectar, mediante pensamientos que evalúan las respectivas consecuencias.

Es importante destacar que al igual que en el caso de Aristóteles, el filósofo tampoco responde de manera directa a una de esas preguntas que resultan centrales en esta temática: ¿debe el ser humano consideración ética a los animales o naturaleza en general? Sin embargo, a partir de los escritos anteriores y otros similares, se suele sostener que Descartes concluye que no existe tal deber de consideración, de manera más clara que en el caso de Aristóteles.

Así, el primer filósofo de la Modernidad mantuvo la tradición clásica greco-medieval, en orden a la superioridad de la humanidad y la ausencia de un deber ético hacia el mundo animal y con mayor razón hacia el resto del mundo natural. Descartes profundizó y complementó esta visión en un aspecto clave: ya no solo se trataba de que el ser humano sea racional y que los animales no, sino que, además, a partir de este punto, los animales estaban sometidos a las leyes de la mecánica, reforzando la idea de que son objetos o cosas, mientras que la persona humana está sujeta, también, a las leyes de la mente, y por esa vía a un mundo fuera de este.

Ahora bien, el hecho que los animales fueran considerados, por este filósofo, como autómatas naturales, no implica que afirmara que estuvieran desprovistos de la capacidad de sentir. Así, aunque

---

<sup>82</sup> Geymonat, *Historia de la filosofía y la ciencia*, 303.

los llamó máquinas o autómatas, Descartes no negó que poseyeran sensaciones. Pero, y esto es relevante, al atribuirles únicamente la capacidad de sentir, sin pensamientos, y negarles toda forma de consciencia reflexiva, permitió se les excluyera de la comunidad moral. Esta postura tendrá una considerable importancia en los debates posteriores.<sup>83</sup>

En efecto, la importancia de esta cuestión radica en lo siguiente: al carecer de la capacidad de pensar y, por tanto, de evaluar las consecuencias de sus actos, los animales no pueden ser considerados *agentes morales* —es decir, seres capaces de actuar éticamente, distinguiendo entre el bien y el mal— conclusión que es aceptada en la Modernidad. Sin embargo, ello no implica que no puedan ser considerados *pacientes morales*, esto es, seres que, aun no siendo responsable de sus acciones, pueden (deben) ser objeto de respeto ético, por alguna otra razón. Esta distinción, como veremos más adelante, será formulada con especial claridad por Jeremy Bentham, al poner precisamente el acento en esa fuente alternativa de consideración moral, plantando la semilla de lo que posteriormente se conocerá como sintiencia.

El último de los cinco filósofos que hemos considerado como esenciales para comprender la concepción clásica de la relación entre el ser humano y la naturaleza, es Immanuel Kant (1724-1804). Su pensamiento puede analizarse a partir de dos aspectos fundamentales. Por un lado, su concepción de la realidad y del mundo natural, y la posibilidad del ser humano de acceder a ellos; por otro lado, la relación que establece con dicho entorno y, más específicamente, la consideración ética que este le merece.

En cuanto al primer aspecto, la concepción de la realidad y el mundo natural, Kant distingue entre dos ámbitos. El *mundo fenoménico*, accesible a través de los sentidos y el *mundo nouménico*, inaccesible a la experiencia humana. Esta distinción limita el conocimiento que se pueda lograr al ámbito de los fenómenos, estableciendo que solo es posible conocer aquello a que los sentidos y la razón nos permiten comprender. Así, es posible asir la naturaleza de manera solamente parcial, permaneciendo su esencia última incognoscible. Esta concepción influirá en el pensamiento posterior e incluso coincidirá con ciertas ideas románticas, que ven la naturaleza, en última instancia, como un misterio inabarcable para la humanidad. Al respecto, Bryan Magee señala que:

---

<sup>83</sup> Cf. John Cottingham, “A Brute to the Brutes? Descartes’ Treatment of Animals,” *Philosophy* 53, n°. 206 (1978): 551–559; y Cf. Gary Steiner, *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2005).

Kant sostiene que, si los sentidos son válidos para ciertas cosas, no lo son en cambio para otras, debido a su propia naturaleza que impone toda una serie de limitaciones [...]. De ese modo, el conjunto de cosas que se perciben, a través de cada uno de esos sentidos, constituye exactamente aquello que se puede llegar a aprender. Ahora bien, esto no quiere decir que no pueda existir nada más [...] pero que al estar fuera de nuestra capacidad sensorial no tenemos consciencia alguna de ellas. Y por tanto no podemos aprehenderlas.<sup>84</sup>

No obstante, pese a esta visión de la naturaleza, que podría dar pábulo para pensar que Kant no confiaba en poder construir una comprensión sólida de esta en base a la ciencia (y adscribiría, por tanto, a una visión romántica y, consecuentemente alejada del antropocentrismo), resulta que este autor es profundamente antropocéntrico. Es más, con igual o mayor énfasis que sus predecesores, establece la supremacía del ser humano sobre el mundo natural.

Para entender como este autor justifica esta jerarquía, es necesario analizar su concepto de *imperativo categórico*, que aparece por primera vez en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785)<sup>85</sup> y se desarrolla, posteriormente, en *Crítica de la razón práctica* (1788)<sup>86</sup>.

Partamos indicando que, como es comúnmente sabido, el imperativo categórico adopta distintas formulaciones, todas expresiones de una misma norma moral. Se trata, en esencia, de ordenes derivadas de la razón, que indican cómo debe actuarse correctamente frente a diversas situaciones. Es en la segunda formulación del imperativo categórico —donde Kant se enfoca en el trato entre seres humanos— de la cual podemos deducir las reglas que deben considerarse en la relación del ser humano con el resto de la naturaleza.

Dicha formulación establece que debemos obrar de tal modo que tratemos a los demás seres humanos, siempre como un fin en sí mismo y nunca como un mero medio. Según Kant, utilizar a una persona como mero medio significa emplearlo para beneficio propio, sin reconocer su autonomía, lo que solo es admisible en el trato con los objetos. La razón subyacente a esta regla es que las personas, a diferencia de los objetos, poseen capacidad para razonar.

Así, para este autor, aunque nuestros cuerpos existen como objetos físicos en el espacio y el tiempo, y responden a leyes de la naturaleza en ese sentido, nuestra voluntad es independiente de estas

---

<sup>84</sup> Bryan Magee, *Historia de la filosofía* (Buenos Aires: Editorial La Isla, 1999), 135.

<sup>85</sup> Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, trad. Adela Cortina (Edición Digital ePub, 2017).

<sup>86</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica* (Madrid: Espasa-Calpe, 1975).



determinaciones naturales. Según Bryan Magee, “De hecho se podría decir que toda la obra filosófica de Kant es un continuo empeño en demostrar cómo es posible conciliar la moralidad y la libertad de voluntad en un mundo basado en una serie de leyes científicas que lo explican.”<sup>87</sup>

En otras palabras, para el filósofo, los humanos existen principalmente para sí mismos y deben tratarse recíprocamente con respeto, es decir, reconociendo sus respectivos fines, metas e intereses, siempre que estos no perjudiquen o dañen a otros. Y, en este marco, es importante comprender que es la facultad de razonar la que permite la formulación de estos intereses y fines propios, otorgándole al ser humano un valor inherente, que Kant denomina *dignidad* (del latín *dignitas*, derivado de *dignus*, que significa “valioso”).

En ese marco, surge una pregunta fundamental: ¿la naturaleza, incluyendo la flora y la fauna, posee intereses propios, tiene alguna capacidad de razón que le entregue dicha dignidad y la transforme en un fin en sí mismo, al que debemos respetar? Si tuviese dichos intereses, entonces tendría un valor inherente, es decir, tendría dignidad y debiéramos brindarle respeto ético. Pero la respuesta de Kant es negativa. La naturaleza carece de intereses, porque para tenerlos se requiere de la capacidad de razonar. Por tanto, queda esta excluida de la comunidad moral, transformando a este autor en un antropocéntrico, por dicha vía.

De ahí que, como veremos más adelante, en el próximo capítulo, el determinar si los animales (y la naturaleza, en general) cuentan con capacidad para razonar e intereses, se transforma en un tema clave en la arena de los derechos de la naturaleza. Y como es sabido, esta cuestión –de si lo animales poseen o no capacidad de razonar– ha sido un tema central en la etología, dando lugar a innumerables estudios a lo largo del siglo XX. Tema que por esta razón cobra importancia para la filosofía.

Las investigaciones etológicas en este campo han desafiado las concepciones tradicionales sobre la cognición animal, revelando en estos aprendizajes y resoluciones de problemas que antes, en los tiempos de Kant, se creían exclusivos del ser humano. No obstante esto último, ha persistido el cuestionamiento, incluso al presente, de que dicha capacidad en los animales sea realmente significativa. Es por este cuestionamiento que se ha cerrado la posibilidad de alegar dignidad más allá del ser humano. Como veremos más adelante, este punto abre una segunda discusión, la cual se resumen en la siguiente pregunta, que también trataremos más adelante, pero que desde ya

---

<sup>87</sup> Magee, *Historia de la filosofía*, 137.

planteamos: ¿es la dignidad, en el sentido que le da Kant, la única fuente posible para encontrar un fundamento filosófico-jurídico de respeto y, por ello, de derechos? (pregunta que se relaciona también con lo último dicho, precedentemente, respecto de Descartes, al referirnos a los agentes y pacientes morales).

Estas cuestiones serán abordadas en el Capítulo III y siguientes, pues constituyen un claro ejemplo de cómo el avance de las ciencias empíricas y de la propia filosofía, ha puesto en tensión ciertas premisas fijadas por la tradición clásica que emana de estos pensadores. Ello ha permitido esbozar nuevas bases conceptuales para quienes sostienen, desde una perspectiva filosófica-jurídica, la posibilidad de reconocer consideración ética a ciertos elementos de la naturaleza.

En resumen, a diferencia del ser humano, la tesis clásica asume que los animales, y la naturaleza en general, responden a estímulos inmediatos, sin una proyección autónoma en el tiempo, y sin la capacidad de generar intereses, en sentido auténtico. Aunque algunas especies de animales demuestren aprendizaje, y cierto grado de planificación limitada, carecen de una introspección profunda y de la capacidad de transformar emociones en sentimientos complejos. La naturaleza, más allá del ser humano, no analiza sus acciones bajo criterios éticos, ni delibera conscientemente sobre ellas. La ausencia de esa capacidad, y la imposibilidad consecuente de poderse proyectar temporalmente, de tener una introspección y de poder hacer juicios morales, marca la diferencia fundamental para muchos y, justificaría eventualmente el estatus singular del ser humano en la ética y en el derecho.

Es por todo esto que Kant señala en *La metafísica de las costumbres* que la única justificación de consideración ética a los animales es indirecta:

Con respecto a la parte viviente, aunque no racional, de la creación, el trato violento y cruel a los animales se opone mucho más íntimamente al deber del hombre hacia sí mismo, porque con ellos se embota en el hombre la compasión por el sufrimiento, debilitándose así y destruyéndose paulatinamente una predisposición natural muy útil a la moralidad en la relación con los demás hombres; si bien el hombre tiene derecho a matarlos con rapidez (sin sufrimiento) o también que trabajen intensamente aunque no más allá de sus fuerzas (lo mismo que tienen que admitir los hombres), son, por el contrario, abominables los experimentos físicos acompañados de torturas, que tiene por fin únicamente la especulación, cuando el fin pudiera también alcanzarse sin ellos.<sup>88</sup>

En otras palabras, la obligación del ser humano de evitar el trato violento a los animales está fundada, para este autor, en un deber de respeto y consideración a sus congéneres humanos, mas no al animal

---

<sup>88</sup> Kant, *La metafísica de las costumbres*, 368 (S. 17, segundo párrafo).

en sí mismo (menos a la naturaleza en general). Esto, porque el actuar violento contra los animales, podría ser una conducta creadora de costumbre o tendencia al actuar violento entre humanos. Se concluye así, en base a lo anterior, que Kant, claramente, negó consideración ética a los animales de manera directa; conclusión que se ve ratificada en su texto *Lecciones de ética*, al decir:

Ahora bien, como los animales existen únicamente en tanto que medios y no por su propia voluntad, en la medida en que no tienen consciencia de sí mismos, mientras que el hombre constituye el fin y en su caso no cabe preguntar “¿por qué existe el hombre?”, cosa que sí sucede con respecto de los animales, no tenemos por lo tanto ningún deber para con ellos de modo inmediato; los deberes para con los animales no representan sino deberes indirectos para con la humanidad.<sup>89</sup>

Por último, es importante destacar que, al igual como ocurre con los neoaristótelicos, respecto de Aristóteles, también sucede con algunos autores modernos —denominados neokantianos— respecto de Kant. Estos, basándose en la filosofía práctica de Kant y prescindiendo de lo que el filósofo alemán señaló expresamente respecto de los animales, sostienen que es posible concebir obligaciones éticas directas respecto de estos últimos. Así lo hacen autores como Christine Korsgaard y Julián Franklin, entre otros: “En los últimos tiempos, no obstante, ha surgido un movimiento interesante entre las filas del kantismo que ha tratado de matizar, o incluso rectificar, a su fuente original a través de la relectura de su pensamiento que permitiría, de resultar fructífera, alterar sustancialmente el estatus de los animales en el mundo kantiano.”<sup>90</sup>

-----

A esta altura del presente capítulo, tras haber examinado a los cinco filósofos que consideramos fundamentales en la conformación del paradigma occidental que rige la relación entre el ser humano y la naturaleza, creemos pertinente resumir los elementos básicos y esenciales de lo que podríamos denominar la concepción o tradición clásica en esta materia. Esta tradición se compone del siguiente decálogo de razonamientos:

- El ser humano ocupa una posición privilegiada en la naturaleza, siendo el único digno de consideración ética, a diferencia del resto del entorno que carece de ella;

---

<sup>89</sup> Immanuel Kant, *Lecciones de ética* (Barcelona: Editorial Critica, 1988), 287.

<sup>90</sup> Mikel Torres Aldave e Iñigo de Miguel Beriain, “El pensamiento filosófico kantiano en los animales: una revisión,” en *Ética animal: fundamentos empíricos, teóricos y dimensiones prácticas*, eds. Bernardo Aguilera, Juan Alberto Lecaros y Erik Valdés (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2018), 229.

- La fuente de esta especial consideración es la facultad de razonar de la persona humana, que le confiere un valor especial e inherente, identificado con la palabra *dignidad*;
- El resto de la naturaleza carece de esta facultad y, por ende, de dicho valor inherente o dignidad;
- Esta ausencia en la naturaleza es absoluta, o al menos tan profunda, que marca una brecha o abismo ontológico insalvable, impidiendo cualquier posibilidad de gradualidad en la existencia de la dignidad;
- La totalidad de la naturaleza, incluyendo todas las especies de flora y fauna, carecen de alma, voluntad o cualquier principio creador de intereses que la distinga más allá de su mera existencia biológica;
- La naturaleza no posee significado espiritual o sacro y, en caso de que exista una divinidad, esta se encuentra fuera de ella, sin confundirse o identificarse con su esencia;
- La naturaleza opera bajo un orden de causalidad determinística, del que solo el ser humano puede sustraerse;
- Aunque la razón humana permite el estudio de la naturaleza, su comprensión plena escapa a sus límites;
- El estudio y entendimiento de la naturaleza posibilitan su dominio y favorecen el progreso de la humanidad;
- La naturaleza está al servicio del ser humano, ya sea porque fue concebida con ese propósito o porque, aún sin haber sido creada para ello, cuenta con los recursos para ello. No obstante, esto no implica que la humanidad pueda descuidarla, por cuanto tiene el deber de considerarla éticamente producto de un deber indirecto, al menos, en favor de futuras generaciones humanas.

Es importante destacar que esta posición clásica no es única ni uniforme. Por el contrario, cada uno de estos postulados, que en su conjunto constituyen lo que hemos considerado la concepción tradicional, contiene sus propios debates y discusiones, abarcando una amplia variedad de matices. Volveremos sobre este punto en el Capítulo IV, al analizar las corrientes antropocéntricas contemporáneas.

En efecto, a lo largo de los siglos, estos razonamientos han sido objeto de reinterpretaciones y ajustes, según el contexto cultural y los avances de la ciencia. Como se analizará prontamente es la ciencia, en medida importa, la que ha jugado un rol primordial en la configuración y en el cuestionamiento de

esta visión, desafiando y refinando tanto la comprensión de la naturaleza como, consecuencialmente, la relación de esta con el ser humano.

Además, como se señala en el último de esos razonamientos, esta posición no permite argumentar que el ser humano está facultado para descuidar la naturaleza o tratarla de manera irresponsable. Así, aunque se coincida con cada uno de los postulados descritos, se puede igualmente concluir que la humanidad tiene la obligación ética de cuidar y preservar el medio ambiente, de hacer un uso sostenible de él y de evitar un daño innecesario o que escape a un desarrollo sustentable. La obligación ética respecto de la naturaleza derivaría, en este caso, no del respeto a un valor inherente en ella o en alguno de sus elementos, sino del respeto a los intereses de otros seres humanos, de generaciones presentes o, por último, generaciones futuras. Es decir, deberes éticos indirectos, como los señalados por Kant. Veremos en el Capítulo IV cómo esta idea se desarrolla, siendo una de las líneas argumentales actualmente presente en la filosofía-jurídica.

Es interesante también observar cómo estos postulados han evolucionado a lo largo de la historia. Aunque el ser humano siempre ha sido considerado un ser especial, desde Aristóteles en adelante, el carácter secular de la naturaleza y su visión mecanicista son elementos que se han consolidado más claramente durante la Modernidad. El Renacimiento y la Ilustración, con sus respectivos focos, marcaron un punto de inflexión, es decir una ruptura con posiciones religiosas y medievales, teocéntricas, dando pábulo a esa visión mecanicista y desmitificada de la naturaleza. En este sentido, Juan Luis Arsuaga nos plantea que:

El pensamiento mágico precientífico, en cambio, atribuyó intencionalidad a todo lo que existe, incluyendo no solo a los animales, sino también a las plantas, la roca, el río y la tormenta. Para el pensamiento mágico todo está animado [...] aquello contra lo que el pensamiento animista se rebela y no puede asumir, es la idea de un universo por completo indiferente al ser humano. En esa indiferencia es donde está el vértigo y el horror, pero es precisamente en esa indiferencia del universo hacia nosotros donde se asienta el pensamiento científico. También es la causa del rechazo que suscita.<sup>91</sup>

Destacamos también que los puntos señalados, que conforman la esencia de la tradición clásica en esta materia, trascienden, de alguna forma, al inconsciente del ciudadano del siglo XIX y de principios del XX, perpetuando así una visión que ha dibujado las líneas generales de nuestra comprensión e interacción con el entorno, incluso hasta el presente.

---

<sup>91</sup> Juan Luis Arsuaga, *Vida, la gran historia. Un viaje por el laberinto de la evolución* (España: Editorial Planeta, 2019), 85.

A continuación, procederemos a revisar algunos postulados filosóficos alternativos a la tradición clásica, los cuales también tienen sus raíces en autores que son considerados clásicos. Esta exploración nos permitirá apreciar la diversidad y riqueza de perspectivas que han contribuido a la evolución de la relación entre la persona humana y la naturaleza a lo largo del tiempo, y también nos ilustrará sobre ideas que han retomado fuerza en la filosofía contemporánea, como se verá en el Capítulo IV.

## 2. Cinco filósofos que se distancian de la tradición clásica

*El hombre está dentro de la naturaleza, y no es un dioscecillo aparte.*

—Patrick Romanell, *El neonaturalismo norteamericano* (1956).

Como toda corriente de pensamiento, la tradición clásica produjo líneas filosóficas alternativas. Pensadores que, tomaron distancia, cuestionando, de manera directa o indirecta, el paradigma asentado, o alguno de sus elementos. Ideas que con el tiempo permitirían nuevas posibilidades de entendimiento sobre el lugar que ocupa el ser humano en la naturaleza, más allá del antropocentrismo. En efecto, ideas que ofrecieron puntos de vista que generaban nuevas perspectivas, e invitaban a pensar críticamente, ya sea alguno o ya sea todos, los postulados de la tradición previamente analizada.

Entre los filósofos que destacan en este sentido se encuentran Baruch Spinoza, J. J. Rousseau, Jeremy Bentham, Friedrich Schelling y Arthur Schopenhauer. Aunque no son los únicos que podrían estar en esta lista, consideramos que son los principales, atendiendo que sus pensamientos son especialmente relevantes para esta discusión.<sup>92</sup>

Baruch Spinoza (1632-1677) afirmó, en el tema que nos ocupa, que la realidad está compuesta de una sola sustancia, rompiendo, a mediados del siglo XVII, con ese dualismo cristiano y cartesiano comentado, y que en Occidente llevaba ya tiempo. Propuso, a cambio, una concepción monista de la realidad, es decir una visión que se caracteriza, en su esencia, por postular que no hay un creador y

---

<sup>92</sup> De hecho en algunos presocráticos y en Platón se propone al cosmos como una totalidad animada, que hace referencia a una suerte de vitalidad en la naturaleza, a la que Platón denomina *Anima Mundi*, y que en alguna forma une y conecta a todo cuanto es parte del mundo natural. Cf. Platón. Timeo, 30b-d, en *Diálogos*, vol. III. (Madrid: Gredos, 1987).

una creación, sino una sola substancia o realidad. No se trata de cualquier monismo, sino de uno que dice, precisamente, relación con la naturaleza, razón por la cual nos interesa de manera especial. Sostiene este autor, con una visión panteísta, que las leyes universales gobiernan y rigen todo cuanto nos rodea, en una misma esencia, concluyendo que Dios y naturaleza son una misma entidad, formulando su celebre expresión *Deus sirve Natura*.<sup>93</sup>

Es importante considerar, en el marco que nos interesa, que el dios de Spinoza dista considerablemente del dios judeocristiano o del dios de cualquier otra religión monoteísta. En la filosofía de Spinoza, dios es tanto el orden que subyace a todo lo que nos rodea, regido por leyes eternas e inmutables de la naturaleza misma (denominado *natura naturans*), como también es todo lo existente en esa realidad, que se ha generado mediante las mismas leyes de la naturaleza (*natura naturata*).

Es decir, en esta propuesta no existe una *deidad trascendente* o personal, exterior al mundo, a la naturaleza misma, ni una que actúe a su propia voluntad y que cuide de la humanidad y asegure su bienestar. Menos aún, una deidad que haya creado al ser humano, como centro de la naturaleza y de todo cuanto existe. Al contrario, Spinoza concibe un *dios inmanente*, es decir, que se encuentra dentro del mundo, en la naturaleza misma, que se confunde con él, sin un propósito determinado; en resumen, un dios que es sinónimo de naturaleza.<sup>94</sup>

Se podrá fácilmente comprender que esta concepción será de gran importancia, tanto para los románticos del siglo XIX, como para los ecologistas del siglo XX. De hecho y a pesar de ser una visión racional, reintroduce una suerte de aspecto sacro en la naturaleza, deificándola en cierto modo o, al menos, verbalmente, al designarla como divina, como dios. Contrasta así con la conceptualización tradicional de la naturaleza en la modernidad occidental, que la reduce a meros objetos, bajo una visión mecanicista. Aunque si se considera con detención, el carácter sacro de ella, que parece plantear Spinoza, es sólo retórico.

---

<sup>93</sup> “Dios, o lo que es lo mismo, la Naturaleza” Cf. Baruch Spinoza, *Ética* (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 83.

<sup>94</sup> “Muchos autores consideran que es Spinoza quien ha dado una expresión más clara a la doctrina panteísta. Con la visión de una substancia única (*Deus sirve Natura*) que conforma toda la realidad, determinada con sus leyes generales, con sus causas y efectos, entrelazados en un único ámbito (monismo) [...] Otros intérpretes juzgan descabellado calificar a Spinoza como panteísta, puesto que esta descripción supondría convertir al más racionalista de esos filósofos en espiritualista o místico.” Joan Sol, *Spinoza. La filosofía al modo geométrico* (Eslovenia: Editorial Emse Eddap, 2015), 78.

Para Spinoza no es posible concebir que dios exista por una parte y la naturaleza por otra; no pueden ser dos sustancias o realidades separadas e inconexas, pues ello implicaría poner límites al carácter infinito de la deidad. Esto lo lleva a concluir que su dios y la naturaleza son la misma sustancia. O, como se ha dicho respecto de su pensamiento: “Dios no está fuera del mundo, ni está en el mundo, sino que él mismo es el mundo.”<sup>95</sup>

Ahora bien, la relevancia de la concepción de Spinoza para los efectos que nos interesa es que este sitúa al ser humano en un plano de igualdad con el resto de los seres y objetos existentes, en lo que respecta a su naturaleza esencial. Nos invita así a reconocer que, en lo fundamental, la persona humana no ocupa un lugar privilegiado, sino que, por el contrario, comparte su naturaleza con todo lo que existe a su alrededor. Si esta naturaleza posee un sentido divino o una suerte de sacralidad, esta permea a todo, sin otorgar exclusividad en ello a la humanidad. Es más, en este sentido y para este autor, todas las formas de vida comparten la misma esencia y son creadas y gobernadas por las mismas leyes de la naturaleza.

Esta filosofía desafía así, de manera significativa, la visión antropocéntrica de la tradición clásica, fomentando un profundo respeto por la naturaleza. Es por esta razón que las ideas de Spinoza han ganado una renovada popularidad con el movimiento que busca otorgar derechos a la naturaleza.

Un segundo filósofo que trataremos en esta línea de pensamiento es Jean Jacques Rousseau (1712-1778). Sin duda uno de los filósofos más influyentes del siglo XVIII. En su obra *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755),<sup>96</sup> Rousseau introduce de manera tácita la idea del *buen salvaje*, que posteriormente el pensamiento ilustrado (quizás con cierta simplificación) popularizaría. Esa idea de que los seres humanos son, en su estado de naturaleza, seres esencialmente buenos, capaces de vivir en armonía con el medio que los rodea, siendo el paso a la civilización y el progreso que conlleva esta última, lo que corrompería esa bondad inherente. Una suerte de invitación a un vivir auténtico, con lo estrictamente necesario y sin las complicaciones de la estructura social, es decir en estado natural.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> Magee, *Historia de la filosofía*, 92.

<sup>96</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (Madrid: Alianza Editorial, 2008).

<sup>97</sup> Rousseau estuvo, al menos, indirectamente, influenciado por el conocimiento que se tenía, en la Europa de su tiempo, de las culturas indígenas americanas. En efecto, él no viajó a América, ni tuvo contacto directo con estas culturas, pero debe haber conocido la narrativa que de estos pueblos se hacía por terceros, que los



Ese estado de vida sencilla y pura se contrapone a la visión compleja e industrial que ya se empezaba incipientemente a dibujar en la segunda mitad del siglo XVIII y que se desarrollaría fuertemente a partir de la Revolución Industrial. Rousseau critica la idea de que el progreso y la civilización son inherentemente positivos, sugiriendo en cambio que estos pueden llevar a la decadencia moral y la explotación de otros seres humanos y, agregaríamos hoy, al abuso del medio ambiente. Propone vivir en armonía con el medio, para lograr una mayor salud mental y física.

En su libro *Emilio o de la educación* (1762)<sup>98</sup> volverá en alguna medida sobre esa idea, en el sentido de que la buena educación requiere un fuerte contacto y conexión con la naturaleza. Ella es, para Rousseau, el refugio en el cual la humanidad encuentra asilo ante la corrupción de la sociedad. Después de todo, la naturaleza tiene el poder, o así lo comprende el filósofo, de proporcionar paz, sanar y restaurar el equilibrio emocional y moral del ser humano. Una suerte de visión ecológica, que el autor utiliza de marco para destacar la importancia de una relación armoniosa y respetuosa con el entorno natural, anticipando muchas de las preocupaciones contemporáneas sobre la ecología. Sobre este punto, Paul Johnson nos dice:

[Rousseau,] popularizó y en buena medida inventó el culto por la naturaleza, el gusto por el aire libre, la búsqueda de la frescura, la espontaneidad, lo vigorizante y lo natural. Introdujo la crítica de la artificiosidad urbana. Es el padre del baño frío, y el ejercicio físico sistemático, del deporte como formador de carácter, y de la casita de fin de semana. Predicó la desconfianza hacia las mejoras progresivas, graduales, producidas por la lenta marcha de la cultura materialista; en ese sentido rechazó la Ilustración, de la que formaba parte, y buscó una síntesis mucho más radical.<sup>99</sup>

En resumen, aunque que Rousseau es parte de la Ilustración y vivió antes del periodo romántico, no cabe duda de que sus ideas coinciden, en este aspecto y en gran medida, con las ideas planteadas por este movimiento del siglo XIX. En cierta forma fue un precursor del Romanticismo. Él enfatiza la importancia de los sentimientos por encima de la razón y, observa y aprecia a la naturaleza como una fuente de inspiración, recuperación física y bienestar espiritual. Por un lado, admira lo sublime del mundo natural, es decir aquello que produce en el ser humano una intensa emoción, combinada con

---

presentaban como pueblos que vivían en estado de naturaleza, ajenos de corrupción y de los vicios propios de la civilización.

<sup>98</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emilio o de la educación* (Madrid: Alianza Editorial, 2003).

<sup>99</sup> Paul Johnson, *Intelectuales* (Buenos Aires: Javier Vergara Ediciones. 1990), 15.

sentimientos y asombro y, por otro lado, critica la industrialización y la artificialidad de la vida civilizada, características, ambas, propias del Romanticismo.<sup>100</sup>

Un tercer autor destacado, que incluimos por ello en este segundo recuento de pensadores, es Jeremy Bentham (1748-1832), el padre del utilitarismo clásico, quien introduce una perspectiva ética que marca un temprano distanciamiento de la doctrina tradicional en un aspecto que con el tiempo pasará a ser clave, como ya indicamos algunas páginas atrás.

Como es bien sabido, Bentham sostiene que la valoración ética de una conducta debe calificarse en función de las consecuencias que ella produce. De este modo, una acción es buena, correcta, cuando genera beneficio y alivio, y es mala, incorrecta, cuando produce daño o dolor. Este es el denominado *principio de utilidad*, que Bentham establece como la base de la ética y la legislación: *la mayor felicidad, para el mayor número*, es la guía que establece el filósofo. Es este principio, regla base del *utilitarismo*, el que determina y califica, en términos éticos, una acción.

Consecuente con esa máxima, Bentham postuló que, considerando que lo importante para determinar la rectitud de un acto es el dolor versus el bienestar que este produce, lo esencial entonces para ser considerado parte de la comunidad ética, como paciente moral, es tener la capacidad de sentir. Añade que, si un animal posee dicha capacidad, merece, entonces, consideración ética, al igual que un ser humano. La famosa síntesis de esta idea, expresada por Bentham, señala:

Puede llegar el día en que el resto de los animales adquiera esos derechos que nunca debieron haberles sido negados sino por obra de la tiranía [...] Puede llegar un día en que el número de patas, la velloidad de la piel o la terminación del sacro, serán razones tan insuficientes para excluir a un ser sensible del amparo moral, como lo serían para excluir a un ser humano. ¿Qué otra característica podría marcar una línea infranqueable? ¿la razón?, ¿el lenguaje? Un caballo o un perro adulto son, sin comparación, más racional y sociables que un recién nacido humano. Pero, aunque no lo fueran, ¿qué importancia tendría? La cuestión no es ¿pueden razonar?, ni ¿pueden hablar?, sino ¿pueden sufrir?<sup>101</sup>

Lo que se sostiene en estas líneas de Bentham es que la capacidad para sufrir y disfrutar de un animal cualquiera es la condición esencial y suficiente para que ese animal tenga intereses, en plural o, al

---

<sup>100</sup> Numerosos pasajes de textos escritos por J.J. Rousseau expresan, directa o indirectamente, su especial conexión con la naturaleza. Estos incluyen fragmentos no solo de las obras señaladas, sino también de *La nueva Eloísa* (1761) y *Las ensoñaciones del pensante solitario* (1782), entre otros.

<sup>101</sup> Jeremy Bentham, *Introduction the principles of morals and legislation* (Oxford: Claredon Press, 1907), 282.

menos, un interés en particular: el interés de no sufrir. Y habiendo un ser con un interés, nace el principio de obligación moral para el resto de los seres de, al menos, considerar dicho interés.

Se trata por cierto de unos de los mayores puntos de inflexión en esta materia. Basta con leer lo escrito pocas líneas atrás al resumir el pensamiento de Descartes y Kant, para comprender que acá existe una respuesta a esa pregunta que entonces dejamos, en ambos, pendiente: ¿existe otra fuente para la consideración ética, además de la dignidad, entendida esta última en los términos de la capacidad para razonar? Sin embargo, deberán pasar décadas, siglos, para que este razonamiento de Bentham tome fuerza. Con el tiempo se transformará en un punto de partida alternativo en el campo de la ética, dando origen a una de las doctrinas más influyentes en la actualidad: la sintiencia. Aspecto este sobre el que volveremos más adelante.

Lo importante es que desde este punto en la historia de la ética, los términos *persona* y *ser humano* dejarán de ser, necesariamente y para todos, sinónimos, permitiéndose entonces cuestionar esa línea clara y definida entre animales y humanos, y sustituyéndola por otra, que diferencia entre *personas* y *no-personas*. Algunos animales podrían, según esta perspectiva, calificar como personas, mientras que algunos seres humanos, aquellos en situación especial que han perdido la dignidad o simplemente carecen de ella (casos marginales), no podrían.

Es interesante destacar que tanto Kant como Bentham escribieron sus obras principales en la misma década (1780-1789). Mientras que uno de ellos sostenía que la comunidad moral se determina por la facultad de razonar, el otro afirmaba que dicha comunidad, al menos en cuanto a los pacientes morales, se determina por la facultad de sentir. Así, a fines del siglo XVIII, conforme Kant terminaba de consolidar el antropocentrismo, nuevas corrientes, como la enunciada por Bentham, comenzaban ya a cuestionar algunos de sus aspectos. Esta sería una semilla que tomaría fuerza hasta llegar a tener una influencia significativa en el presente.

En todo caso, el impacto de este filósofo no se limita a la teoría ética, sino que es de significativas consecuencias prácticas, como se sabe. Sus postulados son fuente constante de influencia en la legislación moderna, en un sinnúmero de formas, incluyendo el uso de la naturaleza y en particular de los animales. En efecto, la normativa que busca la reducción del sufrimiento animal y el mejoramiento de las condiciones de otras especies en cautiverio está, generalmente, como veremos, inspirada en la escuela práctica del utilitarismo, con diferentes representantes actualmente. Se trata de un legado teórico y práctico de magnitud.

Un cuarto filósofo que destaca en este sentido de ideas alternativas a la tradición clásica es Friedrich Wilhem Joseph Schelling (1775-1854), conocido de hecho como el *filósofo de la naturaleza*. De las diversas teorías presentadas por este pensador, la más conocida e influyente es, precisamente, la llamada *filosofía de la naturaleza*. En ella, Schelling, postula que la vida y la humanidad son creaciones del medio natural, el cual está en constante evolución.

En este retrato que hace de la naturaleza, Schelling subraya varios elementos: Primero, la naturaleza aparece como una unidad. Segundo, no se trata de un estado, sino de un proceso en continuo avance. Tercero, el ser humano nace en medio de este proceso como una forma más de la naturaleza.<sup>102</sup>

Debido a estos aspectos de su filosofía, expuestos en la obra titulada *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (1797),<sup>103</sup> el movimiento romántico se identificó fuertemente con Schelling, haciendo suyo esos postulados que subrayan la consideración de la naturaleza, su importancia y su indisoluble unión con el ser humano. Para muchos, este autor es el aglutinador intelectual y filosófico del movimiento romántico.

Entre las cosas que sostiene Schelling, está el hecho que es mediante el arte que la mente humana puede alcanzar una mejor comprensión de la naturaleza, siendo así la expresión artística la manera en que la mente se vuelve plenamente consciente. Para este filósofo, el simbolismo artístico es la vía para la comprensión del universo, puesto que solo este permite conectar la apariencia visible del mundo que nos rodea con los muchos aspectos misteriosos que este posee ocultamente. En otras palabras, se propone un nuevo medio para acceder a la verdad y al conocimiento de la naturaleza, lo cual, como es fácil imaginar, tuvo gran influencia en el Romanticismo.

En ese marco, Schelling nos presenta la visión de una naturaleza interconectada en sus diferentes elementos y, por cierto, a la humanidad con el mundo que lo rodea, anticipando desde el arte mucho de lo que la ecología postulará más tarde desde la ciencia. En pocas palabras, este filósofo entrega con sus postulados una noción integradora de la naturaleza, con el ser humano en ella, pero totalmente adscrito al Romanticismo.

---

<sup>102</sup> Magee, *Historia de la filosofía*, 156

<sup>103</sup> Friedrich W. J. Schelling. *Ideas para una filosofía de la naturaleza* (Madrid: Editorial Trotta, 2024).

Schelling señala que la naturaleza está en un proceso ininterrumpido, y que el ser humano surge de ese proceso y permanece indisolublemente unido a él y a la naturaleza, a lo largo de toda su existencia. Esto refuerza esa idea consistente en que el ser humano es parte de su medio y no un animal separado de este, que pueda ser estudiado fuera de la misma naturaleza. Una idea propia del Romanticismo, que permeó fuertemente todo el siglo XIX y que se verá, en alguna medida, respaldada con los descubrimientos biológicos de esa época, como lo es la teoría de la evolución.

El quinto y último filósofo que debemos recordar en esta parte del trabajo es Arthur Schopenhauer (1788-1860). Consideramos que merece un lugar entre aquellos autores que se distancian de la posición clásica previamente descrita, a pesar de que él valoraba la filosofía de Kant como uno de los avances más significativos en la historia del pensamiento de Occidente.

En efecto, Schopenhauer admiraba especialmente la conclusión kantiana consistente en que la realidad está dividida en dos partes: una que es susceptible de experimentarse y que resulta por lo mismo accesible a través de los sentidos y, otra, que permanece inaccesible al conocimiento humano por estar fuera del mundo empírico. Para este autor, esta distinción, ya comentada páginas atrás, entre fenómenos y noumenos, que es central en la epistemología kantiana, sienta las bases correctas de la concepción metafísica, al punto que él mismo adoptará dicha base.

Así, en su obra *El mundo como voluntad y representación* (1818),<sup>104</sup> Schopenhauer, siguiendo a Kant, realiza una crítica moderna al *realismo ingenuo*, es decir a la idea según la cual los seres humanos podrían conocer la realidad y la naturaleza tal cual son. Pero este autor introduce un nuevo aspecto: la *voluntad*. No en el sentido general que la sociedad tiene de este concepto, relacionado comúnmente con la disposición a hacer algo o la mera consciencia, sino como una fuerza natural, consistente en una energía irracional, sin personalidad, inteligencia, propósito o finalidad. Sobre este punto, Anthony C. Grayling indica:

[...]Schopenhauer le debe mucho a la filosofía de Kant en el desarrollo de su propia filosofía. Aceptó de Kant su idea de que el mundo tal como nos aparece, el mundo fenoménico, consiste en representaciones de nuestra experiencia, siendo su estructura y carácter el producto de la forma en que experimentamos y conceptualizamos. Y aceptó también la distinción entre los mundos fenoménico y nouménico, siendo este último la realidad tal como es en sí misma. Donde Schopenhauer se separa de Kant, es en la cuestión de nuestro acceso a la realidad nouménica. Kant dijo que no tenemos acceso a él y que todo lo que se puede decir de él es que no tiene nada del carácter de la realidad fenoménica. De

---

<sup>104</sup> Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (Madrid: Trotta, 2015).

ello se deduce que los conceptos mediante los cuales se constituye la realidad fenoménica, como el de causalidad, no se aplican a la realidad neumónica. Este fue el principal obstáculo para la recepción de la visión de Kant, porque si el poder causal no puede atribuirse al noumeno, ¿qué explica entonces la aparición de las intuiciones, el impulso sensorial sobre el cual opera el entendimiento para producir la experiencia y, por tanto, el mundo fenoménico? Desde el punto de vista de Schopenhauer, el noumeno es ciertamente accesible; lo experimentamos como voluntad. La voluntad es la realidad nouménica que subyace a todas las apariencias y, por tanto, a toda la naturaleza.<sup>105</sup>

Así, la voluntad para este filósofo es una fuerza impersonal, sin consciencia de sí misma, que controla toda la naturaleza, incluido el ser humano. Lo interesante para nosotros, es que en esta concepción, la humanidad no ocupa una posición especial, lo que constituye un rasgo esencial que diferencia su filosofía de lo concluido por la doctrina clásica. La voluntad a la que se refiere Schopenhauer es la energía o fuerza que se manifiesta en fenómenos naturales tan diversos como lo son, a modo de ejemplo, el crecimiento y movimiento de una planta o la energía que mueve una aguja imantada que busca el norte. Es, en resumen, ese conjunto de leyes que hacen que la naturaleza sea lo que es, incluyendo al ser humano en ella como un producto entre otros tantos.

Es por este motivo que Schopenhauer debe ser mencionado entre estos autores que se distancian de la posición clásica en la materia que nos interesa, abriendo paso al cuestionamiento de la visión antropocéntrica de la naturaleza, que ubica al ser humano en el centro de esta. O como también se ha dicho: “No es que los humanos quieran, es que son esencialmente querer y voluntad. También lo son todos los animales, las plantas, lo inorgánico, las fuerzas elementales de la naturaleza.”<sup>106</sup>

Este pensador será, además de lo anterior (una segunda razón para considerarlo en este listado), de los primeros filósofos occidentales en estudiar las tradiciones filosóficas orientales, como el hinduismo y budismo, y hacerlas conocidas en Europa, vinculando e identificando esas ideas con esa fuerza de la naturaleza y el respeto que se le debe. Una suerte de visión racional, pero mística de la realidad, que vinculó la filosofía occidental con la oriental en un sentido que resultó novedoso.

Así, y en resumen, partiendo de la concepción kantiana, Schopenhauer se distancia de la visión clásica que dimensiona al ser humano en el centro de la naturaleza. Nos presenta un mundo en el cual aquella es parte del todo y, a la vez, manifestación de una voluntad, de una energía, que también se expresa

---

<sup>105</sup> Grayling, *The History of Philosophy*, 299. Traducción propia.

<sup>106</sup> Joan Solé, *Schopenhauer. El pesimismo se hace filosofía* (Eslovenia: GPS Group, 2019), 83.

en todo animal, planta y objeto. Un mundo en que el principio que anima a la humanidad está también, por ejemplo, en el interior de una simple piedra.

En ese sentido, Schopenhauer coincide con la esencia misma del Romanticismo al que hicimos referencia en el primer capítulo, toda vez que nos muestra un ser humano empequeñecido frente al mundo natural y que, como todo el resto de lo que observamos, es parte de algo mayor. Este filósofo dejará, como es fácil deducir, un fuerte legado y una profunda influencia en las figuras artísticas y románticas de la época.<sup>107</sup>

Ahora bien, revisada ya la idea central de los cinco pensadores clásicos alternativos, procede ahora resumir sus postulados centrales, de manera similar a como fuera hecho páginas atrás con los cinco pensadores de la tradición clásica antropocéntrica. Es decir, identificar ciertos puntos en común de este segundo grupo. En ese sentido podemos afirmar que estos comparten una concepción de la naturaleza basada en:

- Una interconexión profunda entre todos sus elementos, en la que cada componente se vincula con los demás;
- La idea de que el ser humano es un producto de las fuerzas naturales, modelado por las energías o fuerzas que conforman la naturaleza;
- El reconocimiento de la naturaleza como una entidad autónoma, que no ha sido creada para la humanidad, ni existe en función de ella;
- Un valor intrínseco que merece respeto, no únicamente por la capacidad de razonar propia del ser humano, sino, al menos también, por la capacidad de sentir, presente en muchos otros seres vivos;
- Un carácter que, en determinadas circunstancias, puede ser percibido como superior o incluso sagrado, aunque siempre desde una perspectiva immanente, no trascendente;

---

<sup>107</sup> Un punto interesante de comentar es el siguiente: Schopenhauer coincide con George W. Friedrich Hegel en la Universidad de Berlín. A ambos les preocupa el tema de la naturaleza. Pero mientras Hegel, idealista, ve a la naturaleza como un proceso en continuo desarrollo, dinámico y dialéctico, impulsado por fuerzas contradictorias, que trabaja creando formas de existencia más sofisticadas, y que culminan en la autoconsciencia del espíritu (es decir, una naturaleza con un propósito, una naturaleza teleológica), Schopenhauer, por su parte, la entiende carente de un fin u objetivo. De esa forma, mientras el primero podría ser calificado en algún sentido como antropocentrista (asumiendo el ser humano es la máxima expresión de la autoconsciencia), el segundo por cierto no lo puede ser. Cf. George W. Friedrich Hegel, *Filosofía de la naturaleza* (Buenos Aires: Claridad, 2006).

A diferencia de los cinco pensadores clásicos de la tradición antropocéntrica, cuyos planteamientos pueden entenderse, hasta cierta medida, como una construcción progresiva, en la que cada autor desarrolló ideas de sus predecesores, aunque fuese algo implícito, en el caso de los cinco pensadores alternativos aquí analizados, ello no ocurre. Estos no conforman, en forma alguna, una secuencia articulada ni un cuerpo doctrinal sistemático, ni siquiera implícitamente. Más bien, cada uno de ellos abordó de manera autónoma ciertas dimensiones críticas de la relación entre el ser humano y la naturaleza. Así, los postulados enunciados precedentemente, no deben interpretarse como un consenso explícito o implícito entre ellos, sino más bien como la suma de ideas centrales que, tomadas en conjunto de manera retrospectiva, permiten esbozar una concepción alternativa al paradigma antropocéntrico.

En todo caso, lo relevante es que la convergencia de estos postulados coincide con algunas de las ideas fundamentales que más adelante serán desarrolladas por las ciencias naturales contemporáneas. En especial, con aquella que concibe al ser humano como parte de un proceso evolutivo continuo, sin un rol privilegiado ni una posición central en el universo.

Antes de cerrar esta sección, es importante mencionar que la división entre filósofos clásicos con un enfoque antropocéntrico y aquellos con una perspectiva biocéntrica o ecocéntrica, si bien resulta útil como herramienta interpretativa, no deja de ser una clasificación con cierto grado de artificialidad. En general, los autores aquí analizados no abordaron directamente esta distinción, y muchos de sus textos se centran en ideas o problemas específicos, sin pronunciarse sobre el eje conceptual que hoy usamos para clasificarlos. En consecuencia, toda categorización de este tipo implica siempre una interpretación retrospectiva que debe manejarse con cautela y sin perder de vista su carácter orientador más que concluyente.<sup>108</sup>

### **3. Pensadores contemporáneos en el preludio del pensamiento ambiental**

Como se ha visto en las dos secciones anteriores, el pensamiento occidental en torno a la relación entre el ser humano y la naturaleza se desarrolló, principalmente, dentro de un paradigma marcadamente antropocéntrico. La naturaleza fue entendida tradicionalmente como un objeto subordinado a la razón humana o incluso a la voluntad divina, sin valor intrínseco alguno. Sin

---

<sup>108</sup> Algo similar ocurre con otras divisiones tradicionales del pensamiento occidental, como materialismo vs. idealismo, monismo vs. dualismo o racionalismo vs. empirismo. Aunque estas categorías resultan útiles y suelen presentar afinidades conceptuales entre sí, en la práctica deben ser aplicadas con cautela.



embargo, surgieron, de vez en vez, algunos pensadores que desafiaron esa visión dominante, defendiendo una concepción más orgánica, relacional o espiritual de la naturaleza, como hemos visto.

En esta tercera sección, nos centraremos en algunos pocos autores de la Edad Contemporánea que, siguiendo esa misma línea crítica, elaboraron las primeras formulaciones filosóficas sistemáticas que prepararon el camino para el surgimiento de la filosofía ambiental en sentido estricto, que se opondría al antropocentrismo. Este nuevo campo de pensamiento cristalizará con claridad entre las décadas de 1950 y 1970, dando lugar, a partir de entonces, a una proliferación de nuevas corrientes que serán examinadas con mayor detalle en el capítulo IV.

Estos autores, a los que nos referimos, que elaboraron las primeras formulaciones sistemáticas, fueron en general menos difundidos que los grandes clásicos de la filosofía. A pesar de esto, resultan esenciales para comprender cómo se fue gestando, dentro del pensamiento moderno, una sensibilidad diferente hacia la naturaleza. Entre ellos destacan Henry Salt (1851–1939) y Alfred North Whitehead (1861–1947), así como pensadores vinculados al *neonaturalismo norteamericano*, como John Dewey (1859–1952). Desde distintas perspectivas, estos autores y escuela contribuyeron a construir una comprensión menos jerárquica, menos instrumental, y más relacional del lugar del ser humano en el mundo natural. A este conjunto de influencias se suman, además, también desde el siglo XIX, una revalorización de las cosmovisiones indígenas americanas —particularmente las andinas— lo que también ha tenido un impacto notable en los debates actuales sobre los derechos de la naturaleza.

El primero de estos, Salt, fue un reformador social británico que publicó en 1892 su obra *Derechos de los animales*, la cual es una suerte de “[...] primer estudio sistemático sobre las relaciones morales entre humanos y animales.”<sup>109</sup> Salt denuncia el abismo artificial trazado por la filosofía cartesiana y la religión cristiana entre el ser humano y los demás animales, y propone centrarse, en cambio, en aquello que compartimos con ellos, es decir, la capacidad de sufrir. Con ello, este autor retoma la línea argumentativa que había insinuado Bentham, que a fines de la Edad Moderna, como señalamos pocas páginas atrás, le da un giro más directo a la tradición clásica, señalando que lo importante es la capacidad para sentir, más que la capacidad para razonar.

Así, en ese texto, sostiene que la consideración ética hacia los animales no dice relación con la utilidad que estos prestan a los seres humanos, ni tampoco con la posible similitud con nuestra especie, sino con el simple hecho que son seres sensibles, que experimentan dolor y placer. Este enfoque vincula

---

<sup>109</sup> Salt, *Los derechos de los animales*, 15.

la ética animal con el progreso y evolución moral de los seres humanos, quienes, conforme han logrados mejores niveles de civilización, han extendido los límites del círculo que define a los sujetos pasivos de la consideración moral. Su trabajo claramente anticipa lo que vendrá posteriormente, durante la década de 1970, con el trabajo de Singer, enmarcado ya derechamente en el utilitarismo contemporáneo.

Por su parte, Alfred North Whitehead desarrolla en su obra *El concepto de la naturaleza* (1920) una crítica profunda al mecanicismo cartesiano y a sus dualismos fundacionales. En su lugar, propone lo que él denomina una *filosofía del proceso*,<sup>110</sup> según la cual la realidad está compuesta por una red dinámica de eventos y relaciones, negando que el ser humano ocupe un lugar ontológicamente separado o superior, y anticipando, de paso, muchas de las ideas que luego serán desarrolladas por la ecología y la teoría de sistemas. La idea central es que el ser humano forma parte del flujo de transformaciones que constituyen la realidad. Esta concepción, profundamente anti-dualista, cooperará en promover la comprensión sistémica del mundo natural.

Es más, Whitehead estima que el conocimiento que nos entrega la ciencia no puede comprenderse verdaderamente, si se emprende de manera aislada por el ser humano. A su juicio, nuestra especie ha caído en el error de creer que puede abstraerse, y considerarse a sí mismo de manera separada del objeto, es decir, del resto de la naturaleza. Propone, por ello, una fuerte crítica a la abstracción humana, a fin de revalorizar la experiencia inmediata y la comprensión de la naturaleza. En resumen, para este autor el ser humano no es una conciencia aislada, que observa desde afuera la naturaleza, sino un elemento más de ella, una pieza entre otras, dentro de una realidad totalmente relacionada y en constante devenir.

En el ámbito norteamericano, resulta importante mencionar el surgimiento, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, de un *neonaturalismo* de orientación pragmática, estrechamente vinculado al desarrollo del pragmatismo filosófico. Esta corriente, representada por pensadores como John Dewey (1859–1952), propuso una comprensión naturalista de la ética y del conocimiento, en la que la ciencia se presenta como una herramienta fundamental para entender el medio natural. Desde esta perspectiva, el ser humano es concebido como parte integrante de la naturaleza, y no como una entidad separada o superior a ella.

---

<sup>110</sup> Cf. Alfred N. Whitehead, *El concepto de la naturaleza* (Madrid: Editorial Gredos S.A., 1968).

Se trató de un movimiento que a pesar de sus críticas —producto estas de su inclinación al reduccionismo, aun cuando procuraba alejarse del mismo— facilitó el retorno del péndulo en este proceso que venimos planteando. En efecto, esta corriente, que apostó al progreso de las ciencias naturales nuevamente, puede ser comprendida como un apoyo al racionalismo, pero también —y esto es lo importante— como un alejamiento del antropocentrismo, y una vuelta del ser humano a la naturaleza. Tiene ese doble rol, que se resume en el tercer enfoque descrito en el capítulo anterior.

En otras palabras, este movimiento filosófico sostuvo que todo cuanto existe forma parte de la naturaleza y que su funcionamiento está regido exclusivamente por sus propias leyes, destacando el valor de las ciencias empíricas como el medio más idóneo para comprender el medio. Es así, una reacción al idealismo y al dualismo clásico. En este contexto, se consolidó como una nueva forma de entender la naturaleza, viendo a esta no ya como creación subordinada al ser humano, ni como simple escenario pasivo de su actividad, sino como una red viva de relaciones complejas. Podría decirse que en cierta forma anunciaba los descubrimientos que más tarde darían forma a la ecología.<sup>111</sup> Según Romanell, la visión que se concretaba con estos pensadores ya para el cambio de siglo XIX al XX, se podía resumir en:

[...] al examinar la naturaleza esta se manifiesta como un sistema dinámico y productivo de procesos relacionados entre sí. Tal punto de partida evita la clásica “bifurcación” entre el hombre y la naturaleza, expresada magistralmente por Descartes “el padre de la confusión moderna.” El hombre no puede entender el mundo saliéndose de él, sino permaneciendo en él.<sup>112</sup>

De este modo, se abrió paso a ese nuevo enfoque que hemos ya indicado, resultado de la transición del Romanticismo al ecologismo. La visión romántica, holística y mística de la naturaleza, que luchaba con el racionalismo mecanicistas heredado de la Ilustración, encontró así un terreno intermedio que, durante el siglo XX, alimentaría una sinergia con los avances científicos que develarían nuevos secretos de la naturaleza. Una nueva visión, desprovista de connotaciones místicas y sobrenaturales, que cumplía con alejarse del espiritualismo, pero sabiendo mantener el sentido romántico en cierta forma, y minimizar al ser humano frente a la vastedad de la naturaleza. Todo ello resume lo que hemos venido planteando, y anticipa el escenario que se formará durante la primera mitad del siglo pasado.

---

<sup>111</sup> Cf. Graham Oppy, *Naturalism and Religion* (London and New York: Routledge, 2018).

<sup>112</sup> Patrick Romanell, *El neonaturalismo norteamericano* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1956), 26.

Junto a estas ideas debemos también recordar el aporte a la concepción simbólica del mundo, producto de la influencia de las culturas de los pueblos originarios. Recopilaciones tempranas de cronistas como Garcilaso de la Vega, Cieza de León y Bernabé Cobo, ofrecieron con los siglos y años, una vía distinta a la tradicional, en la comprensión de cómo veían estas culturas el medio. Esta vía se hizo bastante popular durante el siglo XIX y XX, y la deificación a la naturaleza introdujo en definitiva conceptos como *Pachamama* (Madre Tierra), y los *Apus* (montañas protectoras), en el vocabulario hispano, sobre todo latinoamericano. Cesar Chacón hace especial énfasis en el contexto Inca, pues:

En la espiritualidad andina la *Pachamama* adquiere rasgos humanos. Es tierna y cariñosa, comprensiva y generosa, pero también puede irritarse porque ellos hombres y las mujeres se olvidan de ella y no les prestan el debido cuidado, atención y respeto. A cambio de sus favores exige reciprocidad por parte de los humanos, y es preciso hacerle ofrendas y reverencias. Siguiendo esta milenaria creencia, en el mundo andino hasta hoy, no puede iniciarse ninguna actividad de importancia sin contar con su consentimiento. Para esto se realizan los denominados despachos o “pagos a la Tierra”, que consisten en ceremonias especiales y ritos dirigidos por un sacerdote o chamán andino llamado *Pako* o *Altomomisayoc*. En estos ritos se levanta un altar [...] para pagar tributo a la Santa *Pachamama* en retribución a los beneficios, frutos y animales que se reciben en su magnánimo espíritu. A cambio hombres y mujeres le ofrecen hojas sagradas de coca, alimentos variados y bebidas alcohólicas... una parte del sacrificio es enterrado y el resto es elevado o lanzado hacia el cielo, y desparramado por el viento [...]. Todo a la gran madre universal dadora de la vida.<sup>113</sup>

Debe tenerse presente que la cosmovisión de los pueblos andinos está impregnada de rituales y costumbres que ilustran su fuerte creencia en el animismo, lo que se aleja de las explicaciones racionales propias de la ciencia y filosofía occidental, pero que resuena, en cierto modo, con el Romanticismo decimonónico. Este enfoque, que contrasta fuertemente con la visión antropocéntrica de la Modernidad, encuentra eco en diversos autores y corrientes que reclamarán una cuota política de poder en las constituciones latinoamericanas, siendo claros actores en el movimiento de los derechos de la naturaleza, como veremos en el Capítulo V, tomando como base el denominado constitucionalismo andino.

En ese contexto, la influencia de las cosmovisiones indígenas ha sido determinante para la adopción de normas jurídicas que incorporan principios como el *Buen Vivir* (*Sumak Kawsay* en quechua, *suma Qamaña* en aymara), promoviendo cambios que desafían categorías tradicionales de la cultura occidental. En resumen, las perspectivas de los pueblos originarios latinoamericanos ayudaron a desafiar la concepción tradicional de la naturaleza y a introducir una visión más amplia y conectada

---

<sup>113</sup> Cesar Chacón, *Los Incas. Cosmovisión* (Lima: Universidad Andina del Cusco, 2023), 51.

de esta. Un paradigma que trasciende sin duda el antropocentrismo, y que busca reconocer el valor intrínseco que, en opinión de estas culturas, existe en un sin número de elementos de la naturaleza, y en la naturaleza como un todo.

Por último, importante mencionar que en este marco de cosas ha emergido con fuerza el concepto, también novedoso, de *derechos bioculturales*, entendido como el reconocimiento jurídico de la diversidad cultural que se da en diferentes regiones y ecosistemas en particular. En otras palabras, el derecho a que se resguarden determinados entornos naturales, para así proteger formas de vida, conocimientos, prácticas y creencias de pueblos indígenas o locales, que han evolucionado en dichos entornos. Una suerte de puente entre la justicia ambiental y otros aspectos, entre los cuales se encuentran los derechos de la naturaleza. Volveremos sobre este punto brevemente en el Capítulo V, pero señalemos, en todo caso y desde ya, que estos derechos —los bioculturales— plantean un interesante desafío conceptual: su justificación axiológica no encaja con facilidad en las categorías tradicionales que distinguen entre valores antropocéntricos, biocéntricos o ecocéntricos, toda vez que el objeto central para ellos radica, precisamente, en esa mezcla entre cultura y naturaleza.

Ahora bien, acercándonos al término de esta sección, es quizás importante reflexionar que a lo largo de este capítulo, hemos utilizado la distinción entre la tradición clásica y la alternativa, para referirnos a las concepciones antropocéntricas, por un lado, y a las biocéntricas o ecocéntricas, por el otro lado. Esto, como una herramienta analítica que ayuda a comprender la evolución de la relación ser humano-naturaleza. En ese marco hemos observado cómo, en el transcurso del siglo XX, ambas corrientes terminaron por confluir en el surgimiento de la ecología como ciencia y como sensibilidad. Y es que si bien el Romanticismo había intuido la necesidad de recuperar el asombro ante la naturaleza y de restituírle una cierta sacralidad, la ciencia, por su parte, había terminado revelando una naturaleza mucho más compleja, interdependiente y dinámica de lo que el mecanicismo ilustrado había imaginado, lo cual ayudaba a ese punto intermedio que hemos relatado. La imagen de la naturaleza como una red de procesos vivos, de equilibrio sistémico y de coevolución entre especies, ofreció una base empírica para muchas de las intuiciones románticas, despojándolas de su carga mística, pero conservando su núcleo ético y estético.

En este punto, puede afirmarse que la ecología científica y el pensamiento ecológico —aun cuando se desarrollaron en diálogo con el método empírico y el lenguaje de la ciencia— heredaron del Romanticismo una valoración intrínseca de la naturaleza, una crítica a la idea de dominio humano, y una insistencia en la necesidad de reconectar emocional, espiritual y éticamente con el mundo natural.

Esta síntesis no habría sido posible sin los aportes de los pensadores contemporáneos aquí revisados, ni sin la influencia de las cosmovisiones originarias, que ofrecieron una visión no dualista, no instrumental y profundamente relacional de la naturaleza.

Todas estas ideas, aún en estado germinal o disperso, comenzaron entonces a consolidarse y articularse con mayor claridad en la segunda mitad del siglo XX, en un contexto de profundas transformaciones culturales, sociales y científicas. Fue entonces cuando el pensamiento ambiental comenzó a adquirir densidad teórica propia y autonomía disciplinaria. A partir de esa base conceptual, una nueva generación de filósofos ambientales —entre los que destacan figuras como Aldo Leopold, Arne Naess, Peter Singer, Tom Regan, Holmes Rolston, entre otros— iniciará una producción filosófica sistemática, que será el objeto de análisis del Capítulo IV.

Con ello se inaugura una etapa distinta, marcada por la aparición de escuelas, corrientes y debates explícitamente orientados a pensar la relación entre el ser humano y la naturaleza desde claves normativas, éticas y políticas. Pero para comprender la riqueza y diversidad de esas propuestas, era necesario haber recorrido previamente el camino histórico que hemos trazado en este capítulo: desde la consolidación del paradigma antropocéntrico en la filosofía clásica, pasando por su crítica en pensadores modernos, hasta llegar a estas figuras contemporáneas que prepararon el terreno para una verdadera transformación paradigmática que se describirá más adelante.

#### **4. Expresiones artísticas que reflejan la filosofía sobre la naturaleza**

Esta sección, dedicada a las expresiones artísticas que reflejan los paradigmas filosóficos que hemos venido relatando, responde a la convicción de que este tipo de manifestaciones —como la pintura, la literatura o la fotografía— no tienen fines meramente ornamentales, sino que cumplen también con condensar de manera singular y profunda la esencia del pensamiento que domina una cultura en un momento histórico determinado. Por ello, aunque a primera vista pudiera parecer un ámbito alejado de nuestro objetivo, el análisis de estas formas artísticas resulta especialmente revelador, pues permite observar cómo la humanidad ha expresado, en el imaginario colectivo, su relación con la naturaleza. A menudo, estas manifestaciones capturan y transmiten dicha relación con mayor claridad e inmediatez que muchos tratados filosóficos, constituyéndose así en una fuente privilegiada para comprender los cambios de paradigma que han marcado la historia del pensamiento occidental. Después de todo, como señala Humberto Eco, refiriéndose a este tipo de manifestaciones, “[...] la idea de lo sublime se asocia ante todo a una experiencia no vinculada al arte, sino a la naturaleza”.<sup>114</sup>

---

<sup>114</sup> Humberto Eco, *Historia de la Belleza* (Italia: Torinese, 2004), 281.

En este contexto, haremos un breve recorrido por algunas obras, con la sola finalidad de ilustrar en lo más básico, por este otro medio, los dos paradigmas que hemos distinguido: el racional-científico y el romántico-holístico.

Si nos enfocamos en los últimos quinientos años de la historia cultural de Occidente, observamos, por un lado, una visión de la naturaleza como objeto mecánico, cuantificable y manipulable. Esta perspectiva está notablemente presente en la obra, por ejemplo, del pintor inglés Joseph Wright of Derby (1734-1797), cuyas composiciones celebran los avances de la ciencia y la tecnología en pleno auge de la edad de la razón. Entre sus obras más representativas se encuentra el óleo *Un experimento con un pájaro en una bomba de aire* (1768), donde se observa una escena dramática, que muestra a un grupo de personas presenciando el experimento en que, mediante una bomba de vacío, se extrae el aire de una cápsula de vidrio que contiene un ave. La asfixia del animal es contemplada como parte del proceso racional de adquisición de conocimiento. Aquí, la naturaleza aparece desprovista de valor intrínseco y es concebida como un objeto disponible para el estudio empírico y la manipulación técnica. La imagen sintetiza, de manera visual, la confianza ilustrada en el progreso científico que autores como Francis Bacon promovieron, proponiendo que el conocimiento de las leyes naturales permitía dominarlas para beneficio humano.

Otras obras de Wright refuerzan esta lectura. En *Un filósofo en conferencia sobre un planetario* (1766), el centro del cuadro es un modelo del sistema solar, heliocéntrico, iluminado desde su eje. El científico sustituye al sacerdote, y la luz emana no del cielo, sino del centro del mecanismo. Se trata de una verdadera alegoría visual del paradigma racional, que desplaza la explicación teológica del mundo por una cosmovisión científica y mecanicista. Como se ha dicho respecto de esta obra: “Un hecho inusual, la enseñanza de las ciencias naturales en un cuadro de gran formato. Los cuadros de este tamaño mostraban grandes acontecimientos de la historia, o la mitología, o paisajes. En el caso de Wright, el profesor y los oyentes quedan en el anonimato, el lugar apenas se puede reconocer, y la acción se desarrolla en el presente; pero lo que muestra era transcendental: un grupo de personas en búsqueda del conocimiento”.<sup>115</sup>

Frente a ese tipo de representación, del dominio intelectual y material sobre el mundo natural, la pintura romántica nos propone una visión radicalmente distinta. Ejemplos hay muchos. Pero el que no podríamos dejar de citar, es el de Caspar David Friedrich (1774-1840), en *El caminante sobre el mar de nubes* (1818), que muestra al ser humano en actitud introspectiva, de espaldas, frente a un

---

<sup>115</sup> Rose Marie y Rainer Hagen, *Los secretos de las obras de arte* (Colonia: Taschen, 2005), 501.

paisaje majestuoso que, por cierto, lo supera. La naturaleza no es aquí el objeto de experimentación ni de control, sino la entidad sublime y trascendente. Esta composición refleja una sensibilidad muy cercana a la filosofía de Schelling, quien ve en la naturaleza una manifestación del absoluto, o de Schopenhauer, para quien la naturaleza es voluntad ciega e inconmensurable, como ya hemos señalado. La razón del personaje en el cuadro no alcanza a comprender del todo ese fondo vital que subyace a lo real. Así, en esta obra de Friedrich el ser humano es parte de ese todo insondable, no su dueño. Para Gombrich, los paisajes de Friederich “[...] reflejan el estado de ánimo característico de la lírica romántica de su época, [y...] puede hacernos pensar en el espíritu de los paisajes chinos [orientales]”.<sup>116</sup> De hecho, no resulta casual esta afinidad con la tradición del paisaje chino a la que se refiere este historiador del arte. Como hemos señalado ya, en las tradiciones orientales el ser humano aparece integrado en la totalidad de la naturaleza y no por encima de ella; una concepción contemplativa y armónica que, a través de diversos canales culturales, influyó en la sensibilidad romántica occidental y contribuyó a replantear la relación entre el hombre y su entorno.

Esa tensión a la que hemos hecho referencia, entre paradigma racional y romántico, se mantiene a lo largo del siglo XIX. En *El Temerario remolcado al muelle* (1839), J.M.W. Turner (1775-1851) se representa con maestría el fin de una era. El gran navío de guerra impulsado por el viento, orgullo de la batalla de Trafalgar, es llevado al desguace por un pequeño barco a vapor. La escena, iluminada por un atardecer incendiado, simboliza, precisamente, el triunfo de la tecnología sobre la naturaleza. La máquina de vapor sustituye al viento, y a la dependencia de éste. En cambio, John Constable (1776-1837), nos ofrece, contemporáneamente, una imagen mucho más armónica en *El carro de heno* (1821), donde el paisaje rural se presenta como entorno acogedor, en equilibrio con el trabajo humano. La naturaleza sigue siendo acá central, pero habitada y no vencida.

Y no es poco decir. Estas dos últimas obras —la de Turner y la de Constable— no son sino, para muchos, las dos pinturas más importantes en la historia del arte británico, lo que da cuenta de la fuerza y la persistencia de los dos grandes paradigmas que representan: el progreso técnico y racional, por un lado, y la comunión romántica con la naturaleza, por otro. Que ambas piezas ocupen un lugar tan destacado en la tradición pictórica del Reino Unido, y de su National Gallery, sugiere que estas dos visiones del mundo no solo coexisten, sino que se disputan desde hace siglos el alma estética y moral de Occidente.

---

<sup>116</sup> E.H. Gombrich, *La Historia del arte*, (Madrid: Debate, 1997), 497.



O, como también se ha dicho, más poéticamente, comparando a Turner con Friederich: “Mientras que Caspar David Friedrich provocaba un escalofrío con el silencioso desierto helado, Turner absorbía los logros humanos —y sus ideas de progreso— en una succión cósmica”<sup>117</sup>

En paralelo, la literatura reflejó estas mismas tensiones. *Frankenstein o el moderno Prometeo* (1818) de Mary Shelley es el ejemplo de romanticismo más evidente y citado en la literatura. Una crítica premonitrice al cientificismo que desconoce los límites éticos. El doctor Víctor Frankenstein, al desafiar a la naturaleza creando vida por medios artificiales, desata consecuencias que no puede comprender ni controlar. La criatura, producto no de la naturaleza, sino de la ciencia, se vuelve contra su creador. El drama se produce precisamente porque el científico ignora las implicancias morales de su acción, lo que resuena con las advertencias románticas sobre el peligro de una razón desvinculada de la sensibilidad y de la conciencia de que debe existir un límite en el uso de la razón y del medio.

Por otro lado, en contrate, la obra de Julio Verne ofrece una celebración del paradigma racional. Novelas como *Veinte mil leguas de viaje submarino* o *La vuelta al mundo en ochenta días* destacan la capacidad humana de descubrir, medir y dominar el planeta, gracias a la ciencia y la tecnología. Esa vuelta al globo que en 1872 toma tan solo 80 días, gracias al uso de nuevos medios de transporte y de obras de ingeniería que antes no existían, habría tomado un año una década antes. La naturaleza es retratada así como un desafío que la razón estaba ya conquistando. Esta visión, coherente con la confianza ilustrada en el progreso indefinido, reafirma la centralidad del ser humano como sujeto que domina y transforma el medio.<sup>118</sup>

En América, la Escuela del Río Hudson (siglo XIX) reproduce esta misma dualidad. El pintor Thomas Cole (1801-1848) representa en sus tantos cuadros la naturaleza virgen como espacio casi sagrado, habitado por la figura idealizada del *buen salvaje* de Rousseau, para quien el hombre en su estado

---

<sup>117</sup> *Neoclassicism and Romanticism. 1750-1848* (Konemann: Stuttgart, 2006), 345. Traducción propia.

<sup>118</sup> Es posible calcular que la vuelta al mundo, diez años antes de 1872 —fecha en que transcurre la novela—, habría tomado entre ocho y doce meses. Ello, porque en 1862 aún no existía el ferrocarril transcontinental norteamericano, lo que obligaba a cruzar Estados Unidos en diligencia; tampoco estaba disponible la red ferroviaria de la India; los barcos a vapor eran menos frecuentes y seguían alternando con grandes veleros; y el telégrafo se encontraba todavía en expansión, sin cables oceánicos confiables, lo que dificultaba la coordinación de conexiones e itinerarios. En cambio, hacia 1872, Phileas Fogg pudo beneficiarse de todos estos avances y también de una infraestructura global mucho más integrada, con el canal de Suez, inaugurado en 1869, los puentes mecánicos y otras obras de ingeniería que aseguraban mayor rapidez y continuidad en los trayectos. El hecho es que, en menos de una década (o de media década), el mundo había cambiado fuertemente gracias al impulso de la tecnología. Por ello, la novela de Verne, más que una obra de ciencia ficción, puede leerse como una oda al triunfo de la ciencia y de la ingeniería ya existentes entonces sobre las fuerzas de la naturaleza, de modo semejante a lo que simboliza *El Temerario* de Turner, o a lo que Francis Bacon había proyectado.

natural es moralmente superior al civilizado. En cambio, el pintor que le sigue en fama, Albert Bierstadt (1830-1902), retrata los paisajes con un enfoque expansionista, celebrando la llamada *conquista del oeste*, en que Occidente civiliza la tierra salvaje. En ambos casos, la naturaleza ocupa el centro de la escena, pero una vez más, como en el pensamiento occidental, oscilamos entre los paradigmas, reverencia y dominación.

En contraste, como señalamos páginas atrás, las culturas no occidentales, en particular la china y la japonesa, han mantenido con mayor coherencia una visión holística de la naturaleza. *La gran ola de Kanagawa* (1831) de Hokusai (1760-1849), contemporánea del cuadro de Friedrich, representa con fuerza la pequeñez humana frente al poder inconmensurable del mar; mientras que Hiroshige (1797-1858), en sus célebres paisajes, integra al hombre como parte de una red armónica. No es casual que tanto el caminante de Friedrich como la ola de Hokusai se hayan convertido hoy en dos de las imágenes más icónicas de la relación del ser humano con la naturaleza en la tradición romántica. Tampoco lo es que los grabados japoneses, difundidos en Europa desde mediados del siglo XIX, ejercieran una profunda influencia en el arte occidental y contribuyeran a renovar la sensibilidad romántica hacia lo natural. En todos estos casos se advierte una mirada próxima a un paradigma no antropocéntrico, en el que la naturaleza no es un objeto externo de dominio, sino el medio vital del que el ser humano participa.

El arte contemporáneo de los pueblos originarios de América —y también de otras regiones del mundo— ha dado lugar a obras que celebran la interdependencia de todos los seres vivos y el lugar del ser humano en la naturaleza. Animales, plantas y personas aparecen entrelazados en composiciones simbólicas que transmiten una cosmovisión profundamente biocéntrica, ajena a jerarquías y al afán de dominio. La fuerza de estas expresiones proviene, en parte, de que se nutren de una tradición cultural distinta. Recordemos que estos pueblos no desarrollaron la ciencia en el sentido concebido por Occidente, ni tampoco distinguieron un arte autónomo de la artesanía (sus creaciones estaban, por lo general, ligadas a la utilidad y a la ritualidad, más que a la mera contemplación estética). Y es precisamente por ello, que se revela de manera evidente hoy, en el tránsito desde esa artesanía ancestral hacia lo que hoy se reconoce como arte, que la concepción que estas culturas tenían de la existencia y de su relación con la naturaleza, era altamente distinta a la occidental.

Por su parte, ya entrando al siglo XX, la fotografía pasa a convertirse en el medio fundamental para modelar la percepción moderna de la naturaleza. Quizás incluso más que la pintura. Las imágenes de Ansel Adams (1902-1984) sobre los parques nacionales estadounidenses, en especial Yosemite,

contribuyeron no solo a consolidar la estética del paisaje como objeto sublime, sino también a impulsar políticas concretas de conservación. Adams, influido por el naturalismo de John Muir, capturó en blanco y negro la majestad de entornos naturales prácticamente intactos, reforzando la idea de que estos espacios debían ser preservados como patrimonio espiritual y ecológico. “No hay seres humanos en sus fotografías [...] Los cañones, montañas y llanuras del oeste americano se extienden ante nosotros, puros e incontaminados, como el pensamiento en el primer día de la creación [...] El mundo adquiere algo de lo sobrenatural bajo el cielo.”<sup>119</sup> Hoy, Adams, es celebrado como uno de los más grandes fotógrafos americanos de la primera mitad del siglo XX. Junto a él, el trabajo fotográfico de Edward Sheriff Curtis (1868–1952) ayudó a la consideración de las cosmogonías indígenas. Este etnólogo estadounidense fue célebre por documentar la vida y las costumbres de los pueblos indígenas de América del Norte, en los inicios del siglo XX, posesionado la idea que ya hemos indicado. Su trabajo por lejos más conocido es *The North American Indian*, una monumental colección de fotografías y textos etnográficos del primer tercio del siglo XX, en el que “Mostró a los descendientes de los habitantes originarios del país con toda su dignidad”.<sup>120</sup>

Finalmente, no puede omitirse el impacto de ciertas imágenes icónicas que marcaron la conciencia planetaria en la segunda mitad del siglo XX y que los ecologistas evocan constantemente como símbolos fundacionales. Entre ellas destacan dos fotografías de la misión Apolo que se transformaron en emblemas del nuevo paradigma ecológico y del movimiento ambiental: *El amanecer de la Tierra* (*Earthrise*), captada por el Apolo 8 en 1968, y *La canica azul* (*The Blue Marble*), tomada por el Apolo 17 en 1972. A ellas se sumó, ya en 1990, la célebre imagen del *Pálido punto azul* (*Pale Blue Dot*), registrada por la sonda Voyager 1 y convertida en icono gracias al conmovedor discurso de Carl Sagan. Todas estas fotografías revelan, de manera simultánea, la singular trascendencia de la Tierra y su fragilidad en la vastedad del universo. Esa combinación de importancia e insignificancia ha reconfigurado la percepción de nuestro lugar en el cosmos.<sup>121</sup>

Así se hace evidente que el arte, en sus múltiples formas, ha funcionado como un espejo simbólico de los grandes paradigmas que han definido la relación entre el ser humano y la naturaleza. Como

---

<sup>119</sup> Icons of Photography. The 20<sup>th</sup> Century (N.Y.: Prestel, 1999), 94. Traducción propia.

<sup>120</sup> 50 Photographers (N.Y.: Prestel, 2000), 42. Traducción propia.

<sup>121</sup> Cf. Carl Sagan, *Un punto azul pálido: Una visión del futuro humano en el espacio* (Barcelona: Editorial Planeta, 2009).

expresión social y cultural, ha sabido reflejar, amplificar y anticipar muchas de las tensiones y transformaciones que la filosofía ha procurado conceptualizar, contribuyendo de modo esencial a la formación de nuestra conciencia ecológica contemporánea y a la tensión entre paradigmas a la que hemos aludido a lo largo de este texto.

-----

En resumen, este capítulo ha examinado, desde una perspectiva filosófica, la evolución de la relación entre el ser humano y la naturaleza en el pensamiento occidental. En primer lugar, se abordó el modo en que cinco grandes filósofos clásicos contribuyeron a consolidar un paradigma antropocéntrico, que concibe a la naturaleza como objeto subordinado al ser humano. En segundo término, se analizaron diversas voces críticas que, desde distintos momentos históricos, se alejaron de ese enfoque dominante y ofrecieron visiones alternativas, muchas veces marginales, pero filosóficamente significativas. Posteriormente, se revisaron algunas corrientes modernas que, entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del XX, comenzaron a formular de manera más sistemática esas críticas, anunciando así las bases conceptuales para un cambio de paradigma que estaría por venir. Finalmente, se examinó cómo las distintas expresiones artísticas han reflejado y acompañado esta evolución de ideas, ilustrando de forma especialmente elocuente la tensión entre los paradigmas racional-científico y romántico-holístico, y produciendo posteriormente el nuevo paradigma ecológico. En efecto, se destacó cómo el arte ha logrado captar con fuerza simbólica ese punto de confluencia entre ciencia y sensibilidad que hoy se expresa, con claridad, en la visión ecológica contemporánea.

En el próximo capítulo, nos adentraremos en este punto, pero desde la perspectiva científica. Analizaremos cómo, en paralelo a la filosofía, las disciplinas empíricas, partiendo del entendimiento reduccionista terminaron desarrollando una comprensión holística de la naturaleza, que influyó fuertemente en el cambio paradigmático, trayendo a esos pensadores alternativos y sus ideas al centro de estas discusiones. Esta nueva perspectiva, que concibe la naturaleza como un todo interconectado, ha dado, de hecho, el fundamento y el impulso, a ese enfoque renovado, que ha tendido a unir las visiones ya existentes, y que subyace a todo este trabajo de investigación.

## **CAPITULO III**

### **La relación ser humano - naturaleza en la historia de la ciencia**

El objeto de este capítulo consiste en analizar cómo las ciencias naturales o empíricas han comprendido a la naturaleza y, la manera en que dicha comprensión ha impactado en la visión que se tiene de todo cuanto nos rodea. Se trata de un ejercicio que nos parece fundamental, principalmente por dos razones. Primero, porque como ya hemos señalado, el entendimiento científico de la naturaleza ha construido, al menos de manera importante, esa visión holística del medio, la cual ha empujado a una nueva reflexión filosófica-jurídica en la materia que nos ocupa. Segundo, porque consecuente con lo anterior, muchos de los hechos que hoy se investigan en el mundo de las ciencias naturales, son materia de argumentos en la discusión sobre la procedencia de reconocer, o no, derechos a la naturaleza, como veremos en los próximos capítulos.

A fin de abordar este objeto, hemos dividido este capítulo en cuatro secciones, organizadas de manera progresiva. En primer lugar, se expone cómo, con el tiempo, el progreso de la visión mecanicista dio paso a una comprensión ecológica y sistémica del mundo natural. En segundo término, se analiza el lugar que ocupa el ser humano dentro de esa nueva visión, examinando los argumentos científicos que refuerzan o cuestionan su supuesta singularidad frente al resto de las especies. En tercer lugar, se examinan los avances que han permitido identificar diversas formas de sensibilidad, cognición y comunicación en los animales, como base de su consideración ética. Y, finalmente, se exploran fenómenos análogos en el reino vegetal, así como los desarrollos que han conducido a una concepción holística de los ecosistemas y de la Tierra como un organismo complejo e interdependiente. Esta estructura nos permitirá comprender en lo básico cómo la ciencia ha contribuido a reformular la relación del ser humano con la naturaleza, y por qué muchas de estas investigaciones se han transformado en hechos que permiten argumentos relevantes en el debate contemporáneo sobre los derechos de la naturaleza.

Ahora bien, considerando el contenido histórico y científico que abordaremos en este capítulo, nos parece importante advertir —antes de entrar en materia— que procuraremos mantener un equilibrio metodológico fundamental a lo largo del relato. Asumiremos, por una parte, el valor del conocimiento aportado por las ciencias empíricas en la comprensión del mundo natural pero, al mismo tiempo, evitaremos adoptar una postura que pueda ser calificada como científicista.

Esto, por dos razones esenciales. En primer lugar, porque si bien reconocemos la importancia de los hechos científicamente verificados, entendemos que estos no deben determinar por sí solos conclusiones filosóficas o jurídicas específicas. Cada disciplina opera con su propia lógica, y su autonomía se expresa precisamente en la capacidad de interpretar, valorar y contextualizar dichos hechos dentro de su propio marco normativo y axiológico.<sup>122</sup>

En segundo lugar, porque el conocimiento científico constituye —como es ampliamente aceptado— una herramienta sumamente eficaz para describir y explicar el mundo natural, pero ello no implica atribuirle un carácter absoluto o infalible. Siguiendo la línea de pensamiento de David Hume, Karl Popper y Thomas Kuhn, reconocemos que el método científico no garantiza verdades definitivas, sino avances provisionales y revisables, sujetos a continua discusión crítica.<sup>123</sup>

Dicho esto, también nos parece importante señalar que evitaremos caer en el extremo opuesto: aquel que relativiza el valor del conocimiento científico al punto de equipararlo con cualquier otro tipo de saber, incluso con formas de acceso al conocimiento basadas exclusivamente en la intuición, la creencia personal o lo místico. Esta visión, representada en parte por autores como Paul Feyerabend, ha tenido el mérito de desafiar los dogmatismos y de ampliar el horizonte epistemológico moderno. Sin embargo, desde la perspectiva adoptada en este trabajo, resulta fundamental mantener la distinción entre saberes que pueden ser sometidos a evaluación racional y aquellos que, por su propia naturaleza, no permiten ese tipo de análisis crítico.<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> Esta cautela metodológica sigue la crítica hecha por F. Hayek, tanto en el sentido de que no es posible aplicar el método científico a las ciencias sociales, cuanto, y más importante para estos efectos, que no es posible derivar conclusiones filosóficas o normativas de las conclusiones o hechos científicos. Es decir, el conocimiento empírico no determina, por sí solo, juicios de valor. Cf. Friederich A Hayek, *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason* (Indianapolis: Liberty Fund, 1979).

<sup>123</sup> Como es sabido, David Hume puso en duda la certeza del método científico con el denominado *problema de la inducción* (si este método consiste en la repetición de hechos, para así verificar leyes generales, resulta entonces que asume que la naturaleza se comporta de manera uniforme. Pero —y este es el problema— el hecho que la naturaleza se comporte uniformemente es una premisa no demostrable empíricamente, salvo se recurra a la misma inducción como método, lo que se transforma en un argumento circular). Cf. Davis Hume, *Una investigación sobre el entendimiento humano* (Madrid: Tecnos, 2007), Cap. IV. Por su parte, Karl Popper formula que la ciencia se basa en la *falsación de hipótesis*, y no en la comprobación de estas, lo que también ataca la idea de una ciencia constructora de certezas absolutas. Cf. Karl Popper, *La lógica de la investigación científica* (Madrid: Tecnos, 1985), Cap. I. Por último, Thomas Kuhn establece el concepto de paradigmas, introduciendo una cuota de relativismo cultural, como ya se explicó. En resumen, se comprende a la ciencia no como un sistema de verdades definitivas, sino como un proceso de revisión y corrección constante.

<sup>124</sup> El filósofo Paul Feyerabend (1924-1994) es uno de los principales exponentes del relativismo epistemológico, al sostener que no existe un único método válido para alcanzar el conocimiento, y que incluso

Este equilibrio metodológico que procuraremos mantener no responde únicamente a una precaución teórica, sino que desempeña un papel decisivo en la forma en que abordaremos el fenómeno de los derechos de la naturaleza a lo largo de esta tesis. En efecto, si el objetivo principal del presente trabajo es identificar las tendencias comunes y las tensiones internas que subyacen a las normas y decisiones que reconocen a la naturaleza como sujeto de derechos, dicho equilibrio nos permitirá analizar con mayor precisión el tipo de fundamentos que sustentan los argumentos invocados.

Así, por ejemplo, nos ayudará a distinguir cuándo el conocimiento científico es presentado como un dato objetivo y neutro, y cuándo —a nuestro juicio— se incurre en un uso indebido o excesivo de este, atribuyéndole un rol que excede sus propias capacidades explicativas. Sin una postura crítica que reconozca tanto el valor como los límites del saber científico, difícilmente podríamos identificar con claridad las tensiones conceptuales y normativas que subyacen en esta nueva categoría jurídica.

Para cerrar esta introducción, nos permitimos citar las ideas de algunos autores que ilustran adecuadamente la forma en que concebimos, en este trabajo, la relación entre ciencia y filosofía. Como advierte Daniel Dennett, si bien sería un error —en un extremo— subordinar la filosofía al conocimiento científico, también lo sería —en el otro— ignorar deliberadamente los hechos consolidados por la cultura científica contemporánea.<sup>125</sup> En esta misma línea, Ferrater Mora ha señalado que ambas disciplinas son interdependientes: “La interacción entre filosofía y ciencia es hoy mayor que nunca”.<sup>126</sup> En resumen, queremos subrayar que el enfoque adoptado en este capítulo no se limita a describir desarrollos científicos, sino que busca situarlos en un diálogo crítico con las categorías filosófico-jurídicas que están en juego, como se podrá apreciar más adelante.

## **1. El desarrollo de las ciencias naturales, desde el reduccionismo a la visión holística**

### **1.1 La geología: el estudio de la Tierra**

*Capa tras capa, la historia del mundo está escrita en piedra [...] el concepto estático y mecánico del mundo debía ser reemplazado por uno dinámico y evolutivo.*

— Alan Cluter, *Una nueva historia de la Tierra* (2007).

---

enfoques con elementos místicos pueden ser considerados legítimos. Cf. Paul Feyerabend, *Contra el método* (Madrid: Tecnos, 1994); Paul Feyerabend, *Filosofía natural* (buenos Aires: Debate, 2013).

<sup>125</sup> “No hay tal cosa como una ciencia libre de filosofía”. Daniel C. Dennett, *Intuition Pumps and Other Tools for Thinking* (New York: W.W. Norton & Company, 2013), 20.

<sup>126</sup> José Ferrater Mora, *La filosofía en el mundo de hoy* (Madrid: Artes Gráficas Clavileño S.A., 1963), 202.

El punto de partida del conocimiento científico moderno sobre la naturaleza podría ser atribuido, con cierto derecho, al anatomista danés Nicolás Steno (1638-1686). Después de haber estudiado anatomía en Copenhague, realizado su doctorado en Leiden, y residido en París, Steno se radicó en Florencia, prestando servicios a Fernando II de Médici, como miembro de la Academia del Cimento. Pero si bien comenzó su carrera centrada en la anatomía humana, diversos acontecimientos lo condujeron a alejarse de ese campo y adentrarse en una disciplina poco conocida en su época, que lentamente se consolidaría como una nueva ciencia: la geología.

El cambio de interés fue motivado, curiosamente, por la captura de un tiburón blanco en la costa toscana, en el año de 1666. Como anatomista de la academia florentina, tuvo la tarea de realizar la disección del animal, y durante ese procedimiento quedó intrigado por la semejanza entre los dientes del tiburón y los dientes petrificados que de niño había encontrado en montañas de Europa. Una coincidencia que despertó una inquietante pregunta: ¿cómo era posible que dientes de un tiburón se ubicaran en terrenos montañosos, lejos del mar?<sup>127</sup>

La pregunta no era una total novedad<sup>128</sup> y contaba con una respuesta entonces aceptada: los fósiles marinos habían sido depositados en diferentes lugares durante el diluvio universal. Pero Steno, no conforme con esa respuesta, dedicó un libro ofreciendo una visión alternativa. Aquel libro fue publicado un par de años después, y se tituló *De solido intra solidum naturaliter contento dissertationis prodromus (Discurso preliminar sobre una disertación de los cuerpos sólidos contenidos naturalmente en otro sólido)*.<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Cf. Alan Cluter, *Una nueva historia de la Tierra* (Barcelona: RBA Libros, 2007)

<sup>128</sup> Leonardo Da Vinci había dedicado esfuerzo a este mismo misterio. El *Código Leicester*, manuscrito que contiene sus observaciones sobre este particular, recoge reflexiones pioneras sobre la presencia de fósiles marinos en zonas montañosas, las cuales lo llevaron a rechazar explicaciones míticas y a proponer hipótesis geológicas basadas en la sedimentación y el paso del tiempo. “Registró toda esta información para una finalidad confesada y definida [...] si las conchas de fósiles son los restos de organismos marinos (y algunas son prácticamente indistinguibles de las de especies modernas), ¿cómo quedaron enterradas en estratos que ahora se encuentran dentro de las montañas, a varios cientos o miles de metros por encima del actual nivel del mar?”. Stephen Jay Gould, *La montaña de almejas de Leonardo. Ensayos de historia natural* (España: Edit. Planeta, 1998), 30.

<sup>129</sup> Nicolas Steno, *The Prodromus of Nicolaus Steno's Dissertation: Concerning a Solid Body Enclosed by Process of Nature within a Solid*, trans. John Garrett Winter (Nueva York: Macmillan, 1916).



La respuesta alternativa ofrecida por Steno se basaba en dos grandes elementos: primero, que los fósiles –sean estos de animales, conchas marinas o plantas– son restos atrapados en el terreno blando del fondo marino que, producto del tiempo, fueron cubiertos con arena, y petrificaron, y; segundo, que los terrenos en que se encuentran esos fósiles, en algún tiempo anterior, fueron fondo marino. La importancia de estas conclusiones, denominadas hoy *principios de Steno*, consisten en que desafiaron la idea de un paisaje estático, y ofrecieron, a cambio, la visión de una naturaleza dinámica y en constante evolución. Y más que ello, proporcionaron una clave que permitió estudiar y desentrañar la historia de la Tierra, mediante la observación de los estratos del suelo y el contenido de estos. En otras palabras, si cada estrato es un capítulo de la historia de la Tierra, entonces podemos conocer parte de esa historia, profundizando en los mismos estratos.<sup>130</sup>

Pasaría un siglo entero, para que un nuevo capítulo de esta historia tuviese lugar, en otra parte de Europa. Ese lugar fue Edimburgo, y su personaje central fue James Hutton (1726-1797), quien se enfrentó a una segunda pregunta: ¿si la tierra y las rocas se erosionan y desgastan continuamente, y sus sedimentos terminan arrastrados a los ríos y el mar, cómo es que tierras y rocas se renuevan continuamente?<sup>131</sup>

Hutton comprendió que la Tierra produce nuevos estratos a consecuencia de la actividad volcánica y del proceso de erosión, que arrastra sedimentos de un lado a otro; que la roca de origen volcánico contiene diferentes tipos de cristales, dependiendo la velocidad de enfriamiento a la que ha sido sometida;<sup>132</sup> que la mayoría de los cambios en el paisaje ocurren de manera gradual, uniforme, y no debido a eventos catastróficos repentinos, como erupciones volcánicas, terremotos e inundaciones,<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup> Los *principios o leyes de Steno* consisten, entre otros, en el principio de la superposición de estratos (las capas inferiores en un estrato se depositaron antes que las superiores, lo que se traduce en un orden cronológico) y principio de la horizontalidad original (todo estrato se forma horizontalmente, independientemente de su inclinación posterior, lo que supone fuerzas tectónicas). Cf. *Encyclopædia Britannica*, 15th ed. (Chicago: Encyclopædia Britannica, 2006), vol.18, 2474.

<sup>131</sup> Cf. Stephen Baxter, *Ages in chaos. James Hutton and the Discovery of Deep Time* (New York: A Tom Doherty Associates Book, 2003).

<sup>132</sup> Hutton observó que la velocidad del enfriamiento de las rocas influye en el tamaño de los cristales. Un enfriamiento lento produce cristales grandes, un enfriamiento relativamente rápido genera cristales pequeños (como en el granito), y un enfriamiento acelerado forma cristales diminutos (como en el basalto volcánico). Estas observaciones permitieron explicar la diversidad de tipos de rocas presentes en la naturaleza.

<sup>133</sup> El *uniformismo* sostiene que los procesos físicos y químicos que actúan en la Tierra han operado de manera constante a lo largo de enormes periodos, explicando así los cambios geológicos de manera gradual. Esta idea contrasta con el *catastrofismo*, que atribuye los cambios geológicos a eventos violentos y repentinos, como inundaciones y terremotos. Cf. *Encyclopædia Britannica*, 2006, vol.19, 2664.

y; que la geología debe ser comprendida en un marco temporal de largo aliento, al que llamó *tiempo geológico* o *tiempo profundo*, en el que pequeños e imperceptibles cambios se acumulan hasta que la totalidad del paisaje varía.<sup>134</sup>

En busca de pruebas sólidas que respaldaran sus ideas, Hutton recorrió Gran Bretaña, focalizándose en Escocia,<sup>135</sup> y con ello escribió *Teoría de la Tierra* (1788), texto en el que planteó la revolucionaria idea del tiempo geológico, asumiendo la existencia de la Tierra con larga anterioridad a la del ser humano.<sup>136</sup>

Este trabajo posibilitó un tercer capítulo en esta historia, que también tuvo como protagonista a un británico: Charles Lyell (1797-1875). Lyell nació el mismo año que falleció Hutton, y cursó sus estudios superiores en derecho, en Oxford. Pero al igual que los personajes anteriores, su pasión fue la naturaleza y, en particular, la geología. Tras titularse de abogado, en el año 1822, contando 25 años, viajó por Europa estudiando montañas y valles, siempre a la luz del texto de Hutton. Recorrió especialmente Grecia e Italia, para concluir resumiendo sus observaciones en un texto titulado *Principios de geología* (probablemente, emulando el famoso *Principia* de Newton).<sup>137</sup>

Este texto fue publicado en volúmenes, correspondiendo el primero al año 1830. Confirmaba en él la idea ya señalada por Hutton, de que pequeños cambios graduales e imperceptible, en un largo tiempo

---

<sup>134</sup> En 1650, James Ussher, arzobispo de Armagh, había calculado la creación del planeta en el año 4004 a.C., sumando las generaciones bíblicas. J. Hutton, postuló una escala de tiempo geológico sin origen claro, transformando este tema en un debate científico, y no bíblico. En el siglo XIX, William Kelvin calculó la edad de la Tierra utilizando el tiempo de enfriamiento de un granito fundido (extrapolando su tamaño al del planeta) y sugirió 40 millones de años aproximadamente. En 1911, el geólogo Arthur Holmes, utilizó la radioactividad de trazas de uranio descompuesto en plomo y estimó una edad de 4.5 mil millones de años. Esta última es la cifra aceptada hoy por la ciencia. Cf. *Encyclopædia Britannica*, 2006, vol.19, 2579.

<sup>135</sup> Un terreno de Escocia captó la atención de Hutton por sobre otros: Siccar Point, frente al Mar del Norte, donde los estratos de rocas aparecen de manera vertical (perpendicular al horizonte). Esto llevó a concluir que el paisaje sufre transformaciones imperceptibles y graduales. De lo contrario, en ausencia de esas fuerzas, las rocas deberían presentarse en capas ordenadas siempre horizontalmente superpuestas unas sobre otras. Un fenómeno similar se puede observar en la Ruta de Flysch, en la costa cantábrica de España. Cf. Stephen Baxter, *Ages in Chaos*.

<sup>136</sup> Cf. James Hutton, *Theory of the Earth. Investigation of the Laws Observable in the Composition, Disolution, and Restoration of Land upon the Globe* (Edinburgh: Trans R. Soc, 1788).

<sup>137</sup> Charles Lyell, *Principles of Geology: Being an Attempt to Explain the Former Changes of the Earth's Surface by Reference to Causes Now in Operation*, Penguin Classics, introducción de James A. Secord (Londres: Penguin, 1997).

geológico, modifican fuertemente los paisajes.<sup>138</sup> Pero junto a ello Lyell realizó también importantes aportaciones originales (como la Teoría del Equilibrio Dinámico y la idea del Actualismo). Sin embargo, su mayor logro fue consolidar la geología como una disciplina científica y reconocida, estableciendo el *uniformismo* de Hutton como un paradigma central de explicación. Como se ha señalado “[...] el trabajo de campo de Lyell fue lo que dio consistencia a la teoría esbozada por Hutton.”<sup>139</sup>

El libro de Lyell se convirtió rápidamente en referencia obligada en la academia. Se dice incluso que fue el primer científico que pudo vivir de la publicación de un libro. Revisó y actualizó su obra constantemente, publicando hasta trece ediciones en vida. Es más, tan solo siete años después de la primera edición de *Principio de geología*, publicó un segundo libro titulado *Elementos de geología*.<sup>140</sup> Ambos textos se difundieron tan ampliamente, que son responsables de haber consolidado una visión secular y dinámica de la historia de la Tierra. Un aspecto clave en el relato que aquí se desarrolla, como queda reflejado en la nota del traductor de la edición en español de *Elementos de geología*, de 1847:

[...] el Sr. Lyell ha arreglado, digámoslo así, una nueva teoría de la historia de la Tierra, por medio de la cual se ponen perfectamente en claro cuasi todos los fenómenos que antes eran oscuros e incomprensibles [...]. Cuasi la totalidad de los fenómenos que se observan en la corteza de nuestro globo, tanto con respecto al trastorno de las rocas que la constituyen, como con respecto a los restos de los seres organizados que en ellas hay encerrados, se explica muy bien por la marcha natural de las mismas causas que están obrando en la actualidad, lo mismo que por ahora ha estado pasando hace muchísimo tiempo. La Geología ha adquirido una sencillez que no por eso deja de ser más admirable y sorprendente [...].<sup>141</sup>

Lyell se convirtió de esta forma en el decano de los naturalistas británicos, sentando las bases para el estudio de la historia la Tierra y sus procesos geológicos y, de paso, facilitando la formación de otras disciplinas, las que empezarían a cooperar desde sus propias perspectivas, en la comprensión moderna de la naturaleza y de la historia del ser humano en ella, como ocurre con la paleontología.

---

<sup>138</sup> Cf. Javier Ordoñez, Víctor Navarro y José Manuel Sánchez, *Historia de la ciencia* (España: Gran Austral, 2007), 469.

<sup>139</sup> Gribbin, *Historia de la ciencia*, 271.

<sup>140</sup> Charles Lyell, *Elementos de geología* (Madrid: Imprenta de don Antoni Yenes, 1847).

<sup>141</sup> *Ibid.*, Advertencia del traductor don Joaquín Ezquerra del Bayo, v-vii

A partir de Lyell la geología no se detuvo. Una pléyade de geólogos, como Roderick Murchison (1792-1871), Charles Lapworth (1842-1920), Alfred Wegener (1880-1930), Edward Bailey (1881-1965), y Arthur Holmes (1890-1965), fueron construyendo la historia de la Tierra. Para mediados del siglo XX todo este conocimiento fue unificado por Holmes en su libro *Geología física* (1948), quien integró todas las aportaciones anteriores –entre las cuales confluían la convección del manto, la tectónica de placas y la deriva continental– en una sola gran explicación sobre la formación del planeta.<sup>142</sup>

De manera paralela, el estudio de la Edad del Hielo y de los cambios climáticos reforzaron la comprensión del sistema terrestre de forma tal que, para mediados del siglo XX, la geología ofreció una visión integrada de la historia del planeta, contribuyendo al cambio de paradigma que hemos venido comentando de una manera sustancial.<sup>143</sup>

## 1.2. La paleontología: el estudio de los fósiles

*Entre 1820 y 1850 los naturalistas europeos se dieron a la tarea de clasificar los estratos geológicos basados en los principios de Steno y Lyell, y en la observación de que estratos similares contenían fósiles similares*

— Héctor Arita, *Crónicas de la extinción. La vida y la muerte de las especies animales* (2017).

Como hemos vistos, los fósiles causaron curiosidad desde el Renacimiento en adelante, pero no fue sino hasta el siglo XVIII, que dicha curiosidad empezó a generar preguntas más concretas, tales como ¿a qué especie pertenecían esos fósiles? y ¿dónde se encuentran esas especies en la actualidad? Así, poco a poco, el estudio de los fósiles, unido al conocimiento geológico, se transformó en una disciplina con su propio campo: la paleontología.

Ahora bien, antes de intentar ofrecer una respuesta fundada a tales interrogantes, era necesario contar con un registro sistemático de los organismos conocidos hasta ese momento. En otras palabras, se requería de una especie de catastro de las formas de vida existentes en la Tierra. Sin embargo, tal catastro no se había realizado aún, lo que convirtió esa tarea en el principal objetivo de uno de los

---

<sup>142</sup> Cf. Arthur Holmes, *Principles of Physical Geology* (Edinburgh: Thomas Nelson & son, 1948).

<sup>143</sup> Cf. Bernard I. Cohen, *Revolution in Science* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985), 446-466.

grandes científicos del siglo XVIII: Carl Linneo (1707-1778). Su trabajo fue desarrollar un sistema que permitiera clasificar con precisión y orden todas las especies conocidas, sentando las bases de la *taxonomía moderna*.

Linneo, nacido en Suiza, identificó y clasificó más de 7000 especies de plantas y 4000 de animales. Para ello, distinguió entre reinos, clases, órdenes, familias, géneros y especies, utilizando una nomenclatura binominal que asigna a cada organismo un nombre compuesto por el género y la especie, como ocurre, por ejemplo con *Homo sapiens* (donde *Homo* es el género y *sapiens* la especie). Este método puso orden en la enorme diversidad biológica y proporcionó un marco que permitía comprender las relaciones entre los distintos seres vivos.<sup>144</sup>

Con ello, Linneo realizó una contribución fundamental al desarrollo de las ciencias naturales. Desde ese momento, el estudio del mundo vivo pudo apoyarse en un sistema ordenado y coherente, que facilitó tremendamente la comparación y clasificación de los organismos. Pero, más allá de este aporte metodológico, resultó especialmente significativo el hecho de haber incluido al ser humano dentro de esa taxonomía, clasificándolo como *Homo sapiens*. Este acto, simbólicamente potente, marcó un punto de inflexión en la forma en que concebimos nuestra propia especie, integrándola dentro del reino animal y desafiando aquella noción tradicional, religiosa y filosófica, que hemos señalado en el capítulo anterior, que postulaba una ruptura ontológica entre el ser humano y el resto de la naturaleza.

Con todo lo anterior empezaba a cambiar el relato sobre la historia de la Tierra. Pero más importante, empezaba también a cambiar la posición del ser humano dentro de esa historia. En ese marco apareció el aporte de otro científico, al que nos referimos a continuación.

Georges L. Leclerc, Conde de Buffon (1707-1788), quien nació el mismo año que Linneo. Buffon ingresó a la Academia de Ciencia de Francia para asumir el monumental trabajo de catalogar la vasta colección de dos instituciones reales: el Gabinete Real y el Real Jardín de Plantas Medicinales, las cuales, en 1793, se unieron para dar origen al Museo de Historia Natural. Se trató de un trabajo que

---

<sup>144</sup>Aristóteles ya había distinguido entre el reino animal y el vegetal, pero fue Linneo quien amplió esta clasificación al incorporar el reino mineral. Ya en el siglo XIX, Richard Owen (1804-1892), paleontólogo británico, propuso un nuevo reino para los microorganismos, luego subdividido en dos categorías. Un siglo más tarde, Robert Whittaker (1920-1980), introdujo el reino fungi en 1969, y estableció una clasificación basada en cinco reinos: animal, vegetal, fungi, protistas y moneras. Su trabajo tuvo un impacto importante en la ecología, especialmente en el estudio de la diversidad biológica. En la actualidad, se debate la incorporación de nuevos reinos, reflejando la creciente complejidad en la comprensión de la biodiversidad.

sirvió de base para su obra titulada *Historia natural, general y particular*,<sup>145</sup> publicada en nada menos que 44 volúmenes, a lo largo de casi cuatro décadas (1749 – 1788). En ella, Buffon sistematizó el conocimiento disponible sobre el mundo natural, clasificando y describiendo numerosas especies, y ofreciendo una visión de la naturaleza conocida hasta entonces. Puede afirmarse que esta obra vino a reemplazar la célebre *Historia natural* de Plinio el Viejo (23-79), que había sido, durante siglos, la referencia más completa con un propósito similar. El trabajo de Buffon resumía así la comprensión moderna de la naturaleza, hecha mediante observación y sistematización empírica.

De esa forma, la humanidad contaba, ya hacia fines del siglo XVIII, con un catastro relativamente coherente de las especies animales, vegetales y minerales, que conformaban el mundo natural. Y fue precisamente en ese contexto, cuando se pensaba haber alcanzado una suerte de línea base de lo que compone la naturaleza, que surgió uno de los hallazgos más importantes de esta historia. Se empezó a sospechar que algunas especies que habían existido en el pasado, ya no se encontraban en el presente. Nació así la noción de la *extinción*, un concepto clave para comprender la dinámica de la naturaleza.

Una idea que hoy es absolutamente incuestionable pero que entonces, tan solo dos siglos atrás, era impensable, porque contradecía la noción de un mundo creado de manera perfecta y, por ello, inmutable. Como dice Kolbert, “Aristóteles escribió una historia de los animales sin considerar en ningún momento la posibilidad de que los animales realmente tuviesen una historia. La *Historia natural* de Plinio incluye descripción de animales reales y de otros fabulosos, pero no hay descripción de animales que se hayan extinguido.”<sup>146</sup>

Para que esta idea se desarrollara de manera fundada, se requirió de otro naturalista, el francés George Cuvier (1769-1832). Fue este quien formuló por vez primera, de manera clara, esta noción, revolucionando la historia natural, precisamente mientras Francia se encontraba inmersa en su propia revolución. Esto ocurrió como consecuencia de los fósiles de un espécimen que había habitado al otro lado del mundo, y que lo obligó a concebir la posibilidad de un reino animal cambiante, similar a lo que ya se sabía sobre el reino mineral. Importante captar bien esta última idea: conforme la geología

---

<sup>145</sup> Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon, *Historia natural, general y particular* (Madrid: Imprenta de la Viuda de Ibarra, 1789).

<sup>146</sup> Elizabeth Kolbert, *La sexta extinción. Una historia nada de natural* (España: Crítica, 2015), 33.

revelaba un mundo material dinámico y en transformación, comenzaba a vislumbrarse también la posibilidad de un mundo animal sujeto a cambios.

En efecto, medio siglo antes, soldados franceses habían hallado, en los terrenos de actual Estado de Ohio, los primeros restos de un extraño y gigantesco animal. Se trataba de un fémur, un colmillo y varios dientes. El oficial al mando de esos soldados decidió enviar los fósiles a Francia, como obsequio al rey Luis XV, los que terminaron almacenados en alguna dependencia del Gabinete del Rey, constituyendo una simple curiosidad entre tantas más. Y aunque varios naturalistas, entre ellos el mismo Buffon, habían examinado esos restos, no fue sino hasta el año 1795 cuando los fósiles en cuestión volvieron a cobrar atención, en los ojos de Cuvier, quien contando 26 años había sido nombrado profesor de anatomía comparada en dicha institución.

Cuvier no tardó en sospechar que estos huesos, así como otros hallados en Siberia, pertenecían a especies que ya no existían en la naturaleza, presentado su idea en una ponencia titulada *Memorias sobre las especies de elefantes vivientes y fósiles*,<sup>147</sup> donde sostuvo tres conclusiones: a) los elefantes que se podían observar en África y Asia eran especies distintas entre sí, y no simplemente variedades de una misma especie; b) los huesos encontrados en Ohio y Siberia pertenecían a otra especie, si bien similar, diferente de aquellas dos; y c) esta última especie, no encontrada en el mundo conocido, probablemente debía ser calificada como extinta. Se trataba de dos animales que posteriormente la historia bautizaría como mastodonte y mamut, respectivamente.

Ahora bien, la idea de que una especie pudiera desaparecer era, como se indicó, una conclusión innovadora. Nunca se había sugerido la extinción como una posibilidad real. Con el tiempo, la reputación científica de Cuvier creció a nivel internacional, a través de las instituciones europeas, creando una red que le suministró nuevos y variados restos fósiles, muchos de los cuales no estaban incluidos en el catastro de la naturaleza establecido por Linneo, dando así más fuerza a esta idea.<sup>148</sup>

Como afirma Larson: “[...] la moderna ciencia de la paleontología nació en el laboratorio de Cuvier [...] la reconstrucción de todas las especies terrestres pasadas y presentes, se convirtió en el objetivo

---

<sup>147</sup> Cf. Martin J.S. Rudwick, *George Cuvier, Fossil Bones and Geological Catastrophes* (Chicago: University of Chicago Press, 1997).

<sup>148</sup> Cf. Kolbert, *La sexta extinción*.

científico de su trabajo.”<sup>149</sup> Para comienzos del siglo XIX Cuvier ya había identificado más de 20 especies supuestamente extintas, y para finales de la primera década de ese siglo, la idea de un mundo anterior al presente era una realidad en la mente de los científicos. Es más, en 1812, cuando Francia se encontraba en medio de las guerras napoleónicas que devastaban Europa oriental, Cuvier publicó su monumental obra de cuatro volúmenes sobre fósiles, lo que lo consagró, según Gribbin “[...] con toda probabilidad, en el biólogo más influyente del mundo.”<sup>150</sup>

Pero, y esto es importante, no se conocía aún la causa de la desaparición de ese mundo anterior, o de esas especies supuestamente extintas. Ello pasó a ser un enigma para resolver, que requeriría del aporte de otros científicos, que llegarían durante el siglo XIX, junto con descubrimientos de un nuevo tipo de fósiles que por su tamaño capturarían la imaginación de todo el mundo.

El primer indicio de estos fósiles de gran tamaño había ya ocurrido en Maastricht, en 1770, cuando trabajadores de una cantera de piedra caliza habían desenterrado una enorme mandíbula que parecía pertenecer a una suerte de lagarto gigante. Décadas después, en 1822, se encontraron huesos similares en Sussex, Inglaterra, seguidos por otros hallazgos en Kent, en 1834. Estos últimos fueron enviados al Museo de Historia Natural de Londres donde, en 1841, el padre de la paleontología británica Richard Owen (1804-1892) acuñó un término para estos animales que causaban gran curiosidad: dinosaurios (del griego *lagartos terribles*), y estableció su existencia como un nuevo grupo dentro del reino animal. Poco o nada se entendía de ellos.

El asombro causado por estos fósiles no era menor, al punto que en 1851, durante la Gran Exposición Internacional de Londres, los británicos dedicaron una pequeña parte de los terrenos del Crystal Palace, para recrear en esculturas de gran tamaño a estos supuestos reptiles prehistóricos. Los visitantes, asombrados, contemplaron por primera vez representaciones de la llamada entonces Edad de los Reptiles, una edad que, según se deducía, había precedido a la de los mamíferos y, por ende, a la del ser humano. Se empezaba así a consolidar la idea de un mundo, de una naturaleza, anterior a la conocida por nuestra especie.

Esas imponentes figuras, que aún permanecen en el lugar, marcaron el inicio de una fascinación popular por los dinosaurios y por ese mundo pretérito. Y, varios hombres de ciencia motivados por

---

<sup>149</sup> Edward Larson, *Evolución. La asombrosa historia de una teoría científica* (Argentina: Debate, 2007), 23.

<sup>150</sup> Gribbin, *Historia de la ciencia*, 200.



ese asombro iniciaron la búsqueda de fósiles de dinosaurios en todas las latitudes. En ese contexto, en 1878, en una mina belga, se encontraron los primeros esqueletos que serían ensamblados y exhibidos al público, en el Real Instituto de Ciencias de Bruselas, actual Museo de Historia Natural de Bruselas, donde aún se encuentran.

Paralelamente, en Estados Unidos se generó una fiebre por la búsqueda de fósiles de dinosaurios, la cual partió en Wyoming y se extendió por todo el lejano oeste, convirtiendo a ese país en el epicentro de muchos descubrimientos. Esta búsqueda desató una feroz competencia entre dos paleontólogos rivales, Othniel C. Marsh, geólogo y profesor de Yale, por un lado, y Edward D. Cope, profesor de geología y paleontología de la Universidad de Pensilvania, por el otro lado. Su intensa disputa, conocida hasta el presente como *La Guerra de los Huesos*, impulsó el hallazgo de decenas de especies, dando lugar a una rivalidad legendaria en la historia de la ciencia, que ha sido material incluso de novelas.

La gran mayoría de los esqueletos de estos gigantescos animales que hoy se exhiben en el Museo de Historia Natural de New York, o en el Smithsonian en Washington, o en diversas universidades estadounidenses, son producto de esa intensa competencia, que tuvo lugar a fines del siglo XIX. Ambos profesores fallecieron poco antes que terminara el siglo, Cope en 1897, Marsh en 1899, pero no sin antes haber catalogado, entre ambos, cerca de 70 especies diferentes de dinosaurios.<sup>151</sup>

Así, a inicios del siglo XX, los dinosaurios podían ser encontrados en enciclopedias, revistas y, sobre todo, en la imaginación de generaciones de niños en todo el mundo. Gracias a ellos, la idea de la extinción, prácticamente inexistente a comienzos del siglo XIX, se había transformado en una realidad tan concreta e indiscutible al finalizar el mismo siglo, que ya no sería desafiada seriamente. Pero lo más importante para nuestro relato es que, junto con la extinción como idea, la noción de una naturaleza dinámica, cambiante e imperfecta, comenzó a consolidarse en la mente de la humanidad. El proceso había tomado menos de 100 años, pero ahora, en un contexto más claro, reformularía otras ciencias, como veremos más adelante.

---

<sup>151</sup> Es interesante observar cómo Julio Verne (1828–1905) escribió sobre animales prehistóricos en al menos dos de sus novelas: *Viaje al centro de la Tierra* (1864) y *Los hijos del capitán Grant* (1868). En ellas, aún se deja entrever la idea —propia de su época— de que estos animales, aunque posiblemente extintos, podrían existir ocultos en regiones inexploradas del planeta. La extinción era una hipótesis científica aceptada para la segunda mitad del siglo XIX, pero persistía la fascinación y la esperanza de que pudieran hallarse con vida en algún rincón remoto del mundo.

Pero, para que ese impacto general se produjera, una pregunta quedaba aún por resolver: ¿las especies simplemente se extinguen o se transforman? La respuesta vendría de la mano de dos conceptos: el *uniformismo* y el *transformismo*. El *uniformismo* (la idea de un paisaje que cambia, por las fuerzas de la tierra, de manera lenta y gradual, en la gran escala del tiempo geológico), se arrastraba desde la obra de Hutton y había sido consolidado por el texto de Lyell, publicado en 1830, como ya vimos. El *transformismo*, por su parte (la idea que la especies se transforman, a lo largo de ese tiempo geológico, en otras especies), tomaría recién fuerza a partir de este punto, gracias al viaje de un barco que zarpaba desde Inglaterra ese mismo año de 1830, y que cambiaría la comprensión del mundo natural, como veremos a continuación.

### 1.3. La biología: el estudio de los organismos vivos

*Por eso nosotros somos primero humanos, luego homínidos, después catarrinos, luego simios, y por fin, primates, que a su vez son mamíferos, vertebrados... así hasta llegar a la categoría más amplia de todas, la del Reino Animal.*

— Juan Luis Arsuaga e Ignacio Martínez, *La Especie elegida. La larga marcha de la evolución humana* (2019).

El avance conjunto, de la geología y la paleontología, en clara sinergia, fue notable a lo largo del siglo XIX. Ya para 1830, la conexión entre estas ramas de la ciencia era indiscutible. Los naturalistas habían observado que cada estrato contenía fósiles característicos, cuya secuencia se mantenía coherente a lo largo de extensos territorios. En los años siguientes, los periodos geológicos fueron identificados con precisión, basándose en esta relación. En el primer tercio del siglo, el geólogo Williams Smith (1769-1839) elaboró el *Atlas geológico de Inglaterra y País de Gales*, con una clasificación estratigráfica basada en fósiles. Hacia el último tercio del siglo, prácticamente todos los periodos geológicos, del Cámbrico al Cuaternario, habían sido identificados, precisados y descritos, con bases en estos hallazgos.

Sin embargo, para configurar la visión moderna de la naturaleza y comprender su funcionamiento, aún faltaba una pieza clave del rompecabezas, cual era poder comprender como evolucionaban las especies. Esa parte del engranaje flotaba en el aire desde los primeros años del siglo XIX, pero no lograba aún descifrarse correctamente. La palabra para identificarla era *transformismo* o *transmutación* y su principal defensor fue el naturalista francés Jean Baptiste Lamarck (1744-1829).

Lamarck ingresó tempranamente como profesor en el Jardín de Plantas, precursor del Museo de Historia Natural, y en 1815 publicó una obra de siete volúmenes titulada *Historia natural de animales invertebrados*. En ella planteó que los cambios observados a lo largo de la historia, en el mundo orgánico, respondían a una ley natural. Según su teoría, no eran las características físicas de un animal las que determinaban sus hábitos, sino que eran sus hábitos –moldeados por el entorno– los que transformaban su anatomía. Aunque la idea anticipaba, en parte, conceptos que la ciencia luego validaría, suponía que las *características adquiridas* en vida de un animal podían ser heredadas a sus descendientes, algo que la ciencia demostraría erróneo.<sup>152</sup> A pesar de ello, su aporte fue esencial, porque lleva la idea de que no solo el paisaje y las rocas cambian, sino también los seres vivos.

En su obra *Filosofía zoológica* (1809)<sup>153</sup> propuso que las especies no solo se extinguían, sino que evolucionaban en el tiempo. Lamarck no fue el único en sugerir esta idea; otros intelectuales habían pensado ya esta posibilidad, como Erasmo Darwin (1731-1802), en *Zoonomia* (1794).<sup>154</sup> No obstante, la transmutación fue siempre de una idea rechazada, sobre todo frente al *creacionismo* y el *fijismo*, es decir, frente a la noción de que las especies han sido creadas tal como las conocemos en el presente, permanecido inmutables desde siempre. En otras palabras, Lamarck dio un paso, sin lograr una explicación que convenciera a la comunidad científica. Este trabajo sería recogido por quién es generalmente considerado el mayor de los naturalistas del siglo XIX o, al menos, el de mayor influencia: Charles Darwin (1809-1882).

Darwin había nacido el mismo año en que Lamarck lograba publicar *Filosofía zoológica* (1809), y había crecido en un entorno refinado y erudito, propio de una familia acomodada en la Gran Bretaña victoriana. Siguiendo los pasos y el parecer de su padre, ingresó a la Universidad de Edimburgo, para estudiar medicina, carrera que dejó en camino para trasladarse a Cambridge y realizar estudios de teología. Pero estando en Cambridge, fueron las asignaturas propias de un naturalista las que captaron su atención, entablado gracias a ello una buena amistad con John Stevens Henslow (1796-1861), el profesor de Mineralogía y Botánica de Cambridge, quien tuvo la idea de recomendarlo para el puesto de caballero naturalista, en la expedición que el capitán Robert Fitz Roy (1805-1865) se aprestaba a

---

<sup>152</sup> A finales del siglo XIX, el biólogo August Weismann (1834-1914) demostró que las *características adquiridas* en vida no se heredan, lo cual evidenció que la herencia depende del material genético, un concepto desconocido en el tiempo de Lamarck. Aunque Darwin tampoco contaba con este conocimiento (genética), intuyó que el mecanismo de la evolución operaba internamente, como se verá.

<sup>153</sup> Cf. Jean Baptiste Lamarck, *Filosofía zoológica* (Valencia: Sempere y Compañía Editores, 1910).

<sup>154</sup> Erasmus Darwin, *Zoonomia; or, The Laws of Organic Life* (Londres: J. Johnson, 1794-96) (3.<sup>a</sup> ed., 4 vols., Londres: J. Johnson, 1801).

iniciar. El objetivo de la expedición era cartografiar y estudiar las costas y corrientes del hemisferio sur, en un viaje que tomaría aproximadamente cinco años.<sup>155</sup>

Un hecho interesante, que da mayor sentido a esta historia es que pocos días antes de embarcarse, Darwin recibió de manos del propio Charles Lyell un ejemplar del recién publicado primer volumen de *Principios de geología* (1830). Durante la travesía abordo del Beagle, Darwin estudió con gran atención este libro, que consideró clave para comprender y describir cada lugar que visitó. De hecho, años más tarde, en su autobiografía escribiría: “Había llevado conmigo el primer volumen de los *Principios de geología*, de Lyell, que estudiaba atentamente [...]”<sup>156</sup>, comentando que sus propios pensamientos fueron saliendo a medias del cerebro de Lyell.<sup>157</sup> Como señala un autor:

Charles Lyell desarrollaría su propia teoría de la evolución biológica, con la ayuda del geólogo escocés Sir Charles Lyell, quien hizo mucho para avanzar en el campo de la geología teórica y del que Darwin dijera que había hecho más que cualquier otro hombre que había vivido.<sup>158</sup>

Durante el viaje, Darwin advirtió que las especies presentaban pequeñas variaciones en función de su ubicación geográfica. Esta observación se acentuó en el archipiélago de las Galápagos, donde notó diferencia aún más marcadas entre los organismos de una isla y otra, evidenciando cómo cada población se ajustaba a su ecosistema particular.<sup>159</sup>

Al regresar a Inglaterra, en 1836, habiendo dado la vuelta al globo, dedicó 5 años a organizar su colección de fósiles y especímenes. Se trató de años en que su fama creció rápidamente. Publicó en 1837 su primer trabajo científico, consistente en un texto sobre la geología de América del Sur, y fue prontamente honrado con la invitación a integrar la *Geographical Society* y la *Royal Society*. Dos años más tarde entregó *Diario del viaje de un naturalista alrededor del mundo*, y en 1842 *Estructura y distribución de los arrecifes de coral*. Libros que se transformaron en éxitos de venta y le permitieron gozar del respeto de sus pares naturalistas.

---

<sup>155</sup> Cf. Robert Jastrow, *Textos fundamentales de Charles Darwin* (Barcelona: Altaya Edic., 1998).

<sup>156</sup> Charles Darwin, *Autobiografía* (Barcelona: Ediciones Altaya, 1984), 36.

<sup>157</sup> Ordoñez, y otros, *Historia de la ciencia*, 471.

<sup>158</sup> Arthur L. Herman, *La Ilustración escocesa. Cómo fue que los escoceses crearon el mundo moderno* (Chile: Fundación para el Progreso, 2023), 475.

<sup>159</sup> Cf. Charles Darwin, *Viaje de un naturalista alrededor del mundo* (USA: CPSIA, 2010).

Fue precisamente en esos años cuando Darwin empieza a hacer anotaciones en un cuaderno, bajo el título *Transmutaciones*, en las que desarrolla la idea de que la vida evoluciona y se diversifica de la misma manera que lo hace un gran árbol con sus ramas, partiendo de un trono único. En esa analogía, todas las especies provienen de ese tronco común, pero se van ramificando en linajes diversos, algunos de las cuales tienen éxito y prosperan, mientras que otros, por alguna razón, se extinguen. Idea y bosquejo que se convertirá en la célebre metáfora del *árbol de la vida*.<sup>160</sup>

En 1838 tiene lugar un acontecimiento singular. El zoológico de Londres adquiere por vez primera una orangutana, a la que vistió con ropa y bautizó como Jenny, convirtiéndola en una de sus atracciones. Darwin quedó profundamente impresionado por ella, tanto por su capacidad para comprender el mundo que la rodeaba, cuanto por la sensibilidad que parecía manifestar. Le dedicó tiempo, dejó registro detallado de sus visitas, la observó, interactuó con ella, la enfrentó a su propia imagen en un espejo, etc. Para Darwin era ya claro entonces que había una suerte de parentesco entre estos animales y el ser humano, y así lo afirmó en sus apuntes, concluyendo que inteligencia y emociones no eran exclusivas de nuestra especie.<sup>161</sup>

Ello coincidió con la lectura de *Ensayo sobre el principio de la población* (1798), de Thomas Malthus (1776-1834), texto que influyó en su pensamiento de una manera decisiva, como el mismo Darwin señala en su autobiografía:

[...] en octubre de 1838, esto es 15 meses después de haber comenzado mis estudios sistemáticos, se me ocurrió leer por distracción el ensayo de Malthus sobre la población y, como estaba bien preparado para apreciar la lucha por la existencia que por doquier se deduce de una observación larga y constante de los hábitos de los animales y plantas, descubrí prontamente que bajo esas condiciones las variaciones favorables tenderían a preservarse y las desfavorables a ser destruidas. El resultado sería la formación de especies nuevas.<sup>162</sup>

De esta forma, para 1839, influenciado por la obra de Malthus, Darwin comenzó a desarrollar su teoría de la evolución por selección natural. Tardaría dos décadas en madurarla y publicarla, periodo en el cual estudió la cría de caballos, perros y, especialmente, palomas, observando cómo se

---

<sup>160</sup> Cf. Richard Dawkins, *Evolución. El mayor espectáculo sobre la Tierra* (España: ESPASA, 2009).

<sup>161</sup> Cf. Álvaro Fisher, *La mejor idea jamás pensada. La selección natural nos explica por qué somos como somos* (Chile: Ediciones B, 2009).

<sup>162</sup> Darwin, *Autobiografía*, 72.

modificaban las características de una especie en tan solo unas pocas generaciones y, pensando, probablemente, cómo la naturaleza, en el largo aliento del tiempo geológico que le había enseñado Lyell, podría generar cambios al punto de dar lugar a nuevas especies.

Los historiadores señalan que postergó la publicación de su teoría, principalmente, por dos razones: la importancia de respaldar cada afirmación con datos precisos y, su consciencia del impacto que tendría en las tradiciones religiosas británicas el hecho de emparentar al ser humano con otras especies. No obstante estas razones, repentinamente se vio en la necesidad de hacer pública sus ideas, al recibir, en 1858, la carta de otro naturalista británico, Alfred R. Wallace (1823-1913), quien relataba conclusiones similares en un artículo que le enviaba a Darwin, pidiéndole lo remitiera, siempre que lo encontrara meritorio, a Charles Lyell, el naturalista más respetado de la época. Lyell, conociendo el trabajo que Darwin venía realizando por años, y que ya se encontraba en gran medida escrito, le propuso a este último presentar el texto de Wallace junto a artículo breve de Darwin, en la *Linnean Society* de Londres, cosa que el naturalista aceptó. Poco después, en 1859, Darwin publicó además su celebre obra *El origen de las especies*.

En este libro Darwin expuso, con notable claridad, que todas las criaturas vivientes provienen de un antepasado común y han evolucionado mediante la selección natural. Proceso que se puede explicar en cuatro pasos con facilidad: a) las especies crecen y se reproducen; b) los individuos con rasgos más favorables al entorno tienen mayor probabilidad de crecer, sobrevivir y, por tanto, de reproducirse; c) con la reproducción, los rasgos tienden a heredarse y perpetuarse en la especie; d) con el tiempo, dichos rasgos beneficiosos para la sobrevivencia se consolidan en la población, mientras que los especímenes que carecen de ellos tienden a desaparecer.

Darwin dio, con su teoría, un sentido al mundo natural, no solo porque ofrecía una explicación coherente para la diversidad de organismos existentes al presente, sino –y más importante aún– porque identificaba el mecanismo natural que la produce: la selección natural. Este logro fue posible gracias a la acumulación de conocimiento previos y, especialmente, a ese profundo tiempo geológico que permitía que pequeños cambios graduales se acumularan haciendo grandes cambios a lo largo de millones de años. La geología, la estratigrafía, la paleontología y la biología cobraban así, repentinamente, un sentido común a la luz de esta teoría.

Por ello es posible decir que Darwin encarnó al naturalista decimonónico como el que más, aquel hombre que buscaba comprender el mundo natural en su totalidad, integrando disciplinas de manera

racional, en una suerte de *teoría del todo* que permitiría no solo transformar las ciencias naturales, sino que entregar un nuevo paradigma para explicar en su conjunto el fenómeno de la vida, y de la naturaleza en general. Como han destacado autores contemporáneos de la talla de Richard Dawkins, Daniel Dennett y David Attenborough, fue *la mejor idea jamás concebida*. Sobre todo por su simpleza.<sup>163</sup>

No obstante, la teoría tenía puntos claramente débiles, como el mismo Darwin lo indica en el capítulo VI de su texto, titulado *Dificultades de la teoría*. Uno de los problemas más evidente era el registro fósil incompleto, que no mostraba una evolución gradual y ordenada en cada estrato, como se podría esperar. Además, se presentaban dos grandes desafíos: la aparición repentina de organismos multicelulares al inicio del Cámbrico y la extinción masiva al final del Cretácico. Con el tiempo la ciencia fue explicando y reduciendo estas brechas.<sup>164</sup>

Pero la mayor incógnita de la teoría radicaba en la manera en que operaba la herencia. Es decir, el mecanismo mediante el cual una característica determinada pasaba de una generación a otra. Darwin no podía explicar el mecanismo biológico interno que demostraba cómo los rasgos que confieren mayor aptitud a un individuo –aquellos que facilitan crecer, sobrevivir y reproducirse– se transmiten de progenitores a descendientes. Y es que la clave para ello estaba recién empezando a ser descubierta en otra parte de Europa, de manera muy silenciosa, casi inadvertida, por un monje y naturalista austriaco llamado Gregorio Mendel (1822-1884). A través de su famoso experimento con guisantes, Mendel estaba estableciendo lo que hoy conocemos como las *leyes de la herencia*, base de la genética moderna. En efecto, aunque Mendel desconocía la existencia de los genotipos, estudió los fenotipos, registrando y analizando más de diez mil cruces de plantas, poniendo atención en siete características observables. Concluyó que los factores hereditarios no se mezclan, sino que permanecen independientes y que el fenotipo depende de la interacción entre factores dominantes y recesivos. Sus

---

<sup>163</sup> Daniel Dennett ha afirmado en diversas ocasiones que el naturalista inglés merece el premio a *la mejor idea jamás concebida*, incluso por encima de Newton. Cf. Daniel Dennett, *La peligrosa idea de Darwin: la evolución y los significados de la vida*. Traducción de Carlos Valdés García (Barcelona: Editorial Paidós, 1997). En Chile, el autor Álvaro Fischer, experto en la evolución, tituló uno de sus libros, precisamente, como *La mejor idea jamás pensada*. Cf. Fisher, *La mejor idea*.

<sup>164</sup> Existen en la literatura una multiplicidad de ejemplos que enseñan como esta teoría ha venido siendo respaldada por pruebas científicas desde su inicio. Por ejemplo, un año después de la publicación del texto de Darwin, en 1860, se descubrió en Alemania el *Archaeopteryx* (fósil con características tanto de reptiles como de aves, que evidencia la transición evolutiva). En el otro extremo, en 1980, se propuso como causa de la extinción masiva del Cretácico, la posible caída de un meteorito (hipótesis hoy ampliamente corroborada por pruebas científicas).

hallazgos fueron publicados en 1865 y 1866 en las Actas de la Sociedad de Ciencias Naturales de Brno, ciudad en que se encontraba el monasterio en que él vivía.

Pero las publicaciones de Mendel resultaron inadvertidas. No cobraron atención de la comunidad científica y no fueron, por tanto, conocidas por Darwin. Pasarían décadas antes que las leyes de la herencia alcanzaran un conocimiento general. El hecho es que aunque los genes comenzaban a perfilarse como la clave, aún eran una incógnita: “[...] durante años seguirían siendo abstracciones, símbolos, entidades teóricas. No se sabía bien qué eran y dónde estaban, ni de qué se componían y cómo pasaban de una generación a otra.”<sup>165</sup>

No fue sino hasta finales del siglo XIX, cuando tres científicos –el inglés, William Bateson, el alemán, Karl Correns y, el holandés, Hugo de Vries– coincidieron, de forma independiente, en el redescubriendo de los artículos de Mendel. Este hallazgo permitió que las leyes de la herencia genética comenzaran a captar la atención del mundo científico, justo cuando se iniciaba el siglo XX, aportando así la clave que faltaba para comprender la evolución a nivel genético.<sup>166</sup>

Esto produjo una fuerte revisión de la teoría de la selección natural de Darwin, ayudando a que un biólogo y genetista estadounidense de nombre Thomas Hunt Morgan (1866-1945) diera un nuevo paso, en 1910, al descubrir la importancia de las *mutaciones* en el proceso de construcción del material genético de un ser vivo. Cambios súbitos y aleatorios que, si resultan beneficiosos para la supervivencia de un espécimen, tienden a propagarse con rapidez a las generaciones siguientes, mientras que las variaciones desventajosas desaparecen incluso con mayor rapidez.

Morgan llegó a estas conclusiones estudiando moscas, pero no tardó en comprender que dicho proceso ocurre por igual en todas las especies. La mutación se reveló así como el motor esencial de la evolución: “El proceso de replicación no es perfecto, ciertamente. Si lo fuera las células resultantes serían siempre idénticas a sus antecesores y no habría evolución. Por el contrario, a lo largo del tiempo

---

<sup>165</sup> Jesús Mosterín, *El reino de los animales* (Madrid: Editorial Alianza, 2014), 314.

<sup>166</sup> En cuanto a los múltiples descubrimientos paralelos, podemos destacar: 1) en 1838, el biólogo prusiano Theodor Schleiden (1810-1882) había descubierto que la célula es la unidad básica de todo organismo vivo; 2) en 1842, el botánico suizo Karl von Nägeli (1817-1891) había identificado los cromosomas; y 3) en 1892, el biólogo alemán August Weismann (1834-1914) había propuesto que una sustancia presente en los cromosomas era responsable de la transmisión hereditaria, acuñando el término *gen*, lo que fue posteriormente confirmado por el norteamericano Thomas Hunt Morgan (1866-1945), quién por este aporte recibió el Premio Nobel de Fisiología y Medicina en 1933.



se producen variaciones en ese ADN, variaciones que pueden provenir de mutaciones [...] las que dan lugar a [...] un cambio en la morfología y fisiología del organismo resultante [...].”<sup>167</sup>

Pero ello no fue todo, en las pocas décadas que siguieron, otros descubrimientos complementaron la teoría de la evolución. Ronald Fisher (1890-1962), John Haldane (1892-1964) y Sewell Wright (1889-1988) revolucionaron, en la segunda década del siglo XX con la denominada *genética de poblaciones*: Fisher demostró matemáticamente la manera en que el proceso de selección natural operaba en grandes poblaciones, mientras que Haldane lo hizo en poblaciones pequeñas, y; Wright, estudió el denominado *flujo genético* (*gen flow*). A ello se sumó, en los años de las décadas de 1930 y 1940, los aportes de Ernest Mayr (1904-2005), George Stebbins (1906-2000), Georg Simpson (1902-1984), y Theodosius Dobzhansky (1900-1975). Este último publicó, en 1937, *Genética y el origen de las especies*, obra clave en el campo. Así, para 1940 la comunidad científica había comprendido como pequeños cambios genéticos, ocurridos en poblaciones aisladas, formaban nuevas especies con el mero paso del tiempo.<sup>168</sup>

Con el trabajo de estos autores se logró integrar la genética a la evolución, dando lugar a lo que hoy se conoce como *neodarwinismo* o *teoría sintética de la evolución*. Esta síntesis tomó el darwinismo clásico, aquel publicado en 1859, y lo complementó con todos los nuevos avances, logrando que genetistas, paleontólogos y biólogos alcanzaran un claro consenso sobre cómo la selección natural funciona, desarrollando la vida en el planeta y explicando el extraordinario fenómeno de la biodiversidad existente en la Tierra.

Y todo esto ocurrió justo para cuando se descubría quizás el más trascendental paso en la biología moderna: la estructura del ADN.<sup>169</sup> En 1953, James Watson (1928) y Francis Crick (1916-2004), con la cooperación de Rosalind Franklin (1920-1958), identificaron la famosa configuración de doble hélice, permitiendo comprender con mejor precisión el mecanismo mismo de la herencia, pudiendo

---

<sup>167</sup> Fisher, *La mejor idea*, 37-8.

<sup>168</sup> Cf. Theodosius Dobzhansky, *Genetic and the Origin of Species* (New York: Columbia University Press, 1937).

<sup>169</sup> La molécula del ADN (abreviación de ácido desoxirribonucleico) se encuentra en toda célula y contiene la información genética del respectivo ser vivo. Fue identificada en 1863, pero su función era desconocida hasta mediados del siglo XX. En 1953, Watson y Crick (basados en la fotografía 51 de Franklin) descubrieron su estructura de doble hélice, permitiendo comprender el mecanismo por el cual opera el ADN.

demostrar que la transmisión de información genética ocurre a través de la *replicación*, entregando el fundamento molecular a la teoría evolutiva.<sup>170</sup> Como señala un autor:

[...] la información genética guardada en el núcleo [...], se replica [...], aprovechando las particularidades de las moléculas de ADN, que permiten copiar la misma secuencia [...] y reproducir así la información [...]. Lo relevante en esto es el proceso de replicación o copia del material genético [...].<sup>171</sup>

A partir de estos avances, tuvo lugar una segunda revolución genética, facilitada por los adelantos tecnológicos, en especial el análisis molecular y los cálculos matemáticos computacionales. Todo lo cual dio lugar a importantes proyectos internacionales de investigación que, trabajando en colaboración, han tenido por objetivo determinar la secuenciación completa del ADN humano, e identificar cada gen desde una perspectiva física y funcional. Tarea que ha rendido frutos durante la primera década del siglo XXI, poniendo la historia del ser humano con mayor detalle dentro de la historia natural.<sup>172</sup>

Este profundo trabajo investigativo obligó a una reflexión sobre la verdadera posición del ser humano dentro de la naturaleza. En efecto, la ubicación de las especies, en el gran *árbol de la vida*, se fue develando conforme se fueron identificando los linajes de cada una, y se fue así completando el puzzle de la historia de la vida en la Tierra. Un proceso que no termina aún, que sigue en nuevas fronteras, actualmente con la paleogenética que permite el *ADN antiguo*, una herramienta que en las últimas décadas ha vuelto a revolucionar el conocimiento, permitiendo reconstruir el genoma de organismos incluso extintos, y ofrecer mayores certezas sobre el verdadero parentesco del ser humano con otros homínidos, como los neandertales.<sup>173</sup>

---

<sup>170</sup> La *biología evolutiva molecular* tiene un sinnúmero de consecuencias. Entre estas, el desarrollo del *reloj molecular*, que permite calcular cuántas generaciones separa dos secuencias de ADN, contando las mutaciones y comparándolas con una tasa de mutación constante. Así se estima el tiempo transcurrido desde su ancestro común, precisando su parentesco, en un proceso llamado *filogenia molecular*, lo que permitió dar forma al *árbol de la vida*.

<sup>171</sup> Fisher, *La mejor idea*, 37.

<sup>172</sup> *Proyecto Genoma Humano*: proyecto científico internacional, que tuvo por objeto secuenciar el ADN humano, identificando alrededor de 25 mil genes y sus funciones. Un proyecto cuyo trabajo se extendió desde el año 2003 al 2022, año este último en que completó la primera secuencia íntegra del ADN Humano.

<sup>173</sup> *ADN antiguo*: material genético recuperado de fósiles. En base a este tipo de ADN, el Instituto Max Planck, (equipo liderado por el Nobel 2022, Svante Pääbo) logró, en el año 2010, secuenciar el genoma de un neandertal, lo que demostró que los seres humanos comparten un porcentaje menor de dicho ADN, pero suficiente como para evidenciar un proceso de hibridación entre estos y el *Homo sapiens*. Cf. Svante Pääbo, *El hombre de Neandertal. En búsqueda de genomas perdidos* (Madrid: Alianza Edit., 2014).

Ahora bien, antes de pasar a la segunda parte de este capítulo resulta pertinente detenernos un instante y recordar cuál es la finalidad perseguida con este relato, que se ha centrado en la historia de la ciencia en gran medida. El objetivo, recordemos, es poner atención cómo la ciencia nos ha enseñado: a) que el ser humano es parte de la naturaleza y no un animal separado de ella; b) que la naturaleza entera se encuentra interconectada y es interdependiente en cada uno de sus elementos, y; c) que, por lo mismo, el ser humano no es comprendido, al menos desde una perspectiva biológica, como el centro de la naturaleza, para el que todo fuera hecho a su alrededor. Razones estas que cobrarán importancia conforme avancemos en los capítulos que siguen.

En otras palabras, se perfila aquí un paradigma biológico que desafía con fuerza el antropocentrismo filosófico clásico, al menos en algunos de sus aspectos, tal como fuera descrito en el capítulo anterior. Y es que al comprender al ser humano como una especie más dentro de aquel árbol al que se refería Darwin, la concepción tradicional de su singularidad humana no pudo sino verse obligada a revisar sus conclusiones.

## **2. La singularidad humana y su cuestionamiento desde la perspectiva científica**

*¿Qué clase de criatura somos?*

— Noam Chomsky, *¿Qué clase de criaturas somos?* (2017).

Como fuera indicado al inicio de este capítulo, en esta segunda parte pondremos nuestra atención en lo que la ciencia nos dice hoy, tanto a favor como en contra, de la singularidad del ser humano. Como hemos visto, el estudio de la naturaleza humana presenta, entre otros, dos aspectos o razonamiento especialmente relevantes en la discusión de los derechos de la naturaleza. El primero es su origen biológico, que tiende a agrupar al ser humano con las demás especies existentes en el mundo natural, al demostrar que provenimos del mismo tronco evolutivo. El segundo es su capacidad racional, que lo distingue de manera singular, al punto de ser considerado como el fundamento esencial de la dignidad en la filosofía Kantiana, como viéramos en su oportunidad. Así, se sostiene que, si compartimos un origen común con otros animales, no habría razón para ser únicos en la consideración ética y, en sentido opuesto, se argumenta que la capacidad racional del ser humano es tan especial y única, que justifica un trato diferenciado. Importante si señalar, que este segundo razonamiento ha sido objeto de interesantes cuestionamientos en el último tiempo, como se indicara en su momento.

A continuación y antes de entrar en el debate propiamente filosófico y jurídico, examinaremos ambas ideas con mayor detenimiento, desde la perspectiva científica, con el propósito de poderlas comprender mejor y así entender, posteriormente, como estas son utilizadas en la materia que nos ocupa.

### 2.1. El ser humano, como un animal más

*Porque cabe repetir que, por extraordinarios que podamos considerarnos, no somos más que el producto de un proceso biológico rutinario*

— Ian Tattersall, *Los señores de la Tierra. La búsqueda de nuestros orígenes humanos* (2012).

Para comprender si el ser humano es un animal más, desde un punto de vista evolutivo, la ciencia cuenta con la paleoantropología, es decir el estudio de los restos fósiles de nuestros antepasados. El punto de partida de esta disciplina se puede establecer en 1856, con el descubrimiento de restos fósiles ubicados cerca de la ciudad de Düsseldorf, Alemania, en el valle Neander (en alemán Neandertal). No se trató del primer hallazgo de este tipo; diversos hallazgos anteriores habían tenido lugar, entre otros en Gibraltar (1829) y en Bélgica (1848). Pero, la importancia de este último consistió en que ocurrió breves años antes de la publicación del *Origen de las especies*, justo cuando el nuevo paradigma evolutivo invitaba a revisar viejas conclusiones.

En un inicio estos fósiles produjeron desconcierto, y fueron atribuidos a seres humanos fallecidos padeciendo quizás algún tipo de deformación física, por ser diferentes a un ser humano moderno. Pero, al ser reestudiados bajo ese nuevo e incipiente paradigma, la conclusión cambió, y se les bautizó así, en 1864, con la reticencia de muchos, como *Homo neanderthalensis*, es decir, como una especie del género *Homo*, junto al ser humano actual, denominado *Homo sapiens*, y único hasta entonces en su género.<sup>174</sup>

Pocos años después, en 1869, se hallaron cinco esqueletos bien conservados en Cro-Magnon, Francia, que parecían pertenecer a otra especie humana. El proceso continuó con descubrimientos adicionales, siempre fortuitos, en distintas partes del mundo (Java-1891, Pekín-1921, entre otros). Aunque todos presentaban diferencias, no permitían trazar una línea evolutiva coherente.

---

<sup>174</sup> Cf. Pääbo, *El hombre de Neandertal*.

No fue sino hasta 1924, en Sudáfrica, que tuvo lugar un hallazgo fortuito con suficiente significancia como para asombrar fuertemente a la paleoantropología y dar, a la vez, paso a una búsqueda más organizada de restos de antepasados del humano moderno, en diversas partes del mundo. A este hallazgo se le denominó el *Niño de Taung*, y fue realizado por unos mineros, los cuales entregaron los fósiles a un profesor universitario de nombre Raymond Dart (1893-1988), quien junto al asistente del museo Transvaal de Pretoria, el médico sudafricano Robert Broom (1866-1951), emprendieron diversas excavaciones en la zona del hallazgo y sus alrededores, encontrando rápidamente nuevos fósiles que confirmaban la existencia de una especie supuestamente extinta y bastante diferente a las ya conocidas. Reconociendo la relevancia del hallazgo, la denominaron *Australopiteco*, que significa *mono del sur de África*.

Se trataba de dos pioneros de la paleoantropología, quienes apostaron largas décadas de trabajo de campo, y con ello su reputación entera, a seguir la recomendación de Darwin hecha en el *Origen del hombre* (1871): la búsqueda del antepasado de la humanidad debía partir en África (recomendación basada en la apariencia cercana del hombre con especies de primates africanos, seguramente influenciada, entre otras posibilidades, por ese contacto con Jenny, la orangutana del zoológico de Londres).

El trabajo de Dart y Broom se centró en las cuevas de piedra caliza de Sterkfontein que, más tarde, serían denominadas *la Cuna de la humanidad*. Tras unos años, en 1950, Robert Broom publicó un texto titulado *Finding the Missing Link*, en el que expuso y respaldó su hipótesis, y la de Dart, sobre la existencia de una supuesta especie extinta de homínido en Sudáfrica. El libro captó la atención de los paleoantropólogos europeos y, por primera vez, África se convirtió en el lugar de una búsqueda sistemática de un sinnúmero de expediciones del llamado *eslabón perdido*.<sup>175</sup>

En ese marco, durante la década de 1950 y 1960, la paleoantropología dio un salto fundamental. La pareja británica formada por Louis Leakey (1903-1972) y Mary Leakey (1913-1996), tras años de excavaciones en Tanzania, realizó una serie de importantes hallazgos en la zona conocida como *Garganta de Olduvai*, en las llanuras del Serengueti, en África Oriental. En 1959, encontraron los restos de un homínido que fue datado en 1.7 millones de años de antigüedad y, al año siguiente, otros

---

<sup>175</sup> Cf. Robert Broom, *Finding the Missing Link* (London: Watt & Co. 1950).

restos fueron encontrados, de aproximadamente 1.8 millones de años, pero con características distintas.

Estos descubrimientos demostraron la existencia de, al menos, dos linajes homínidos, paralelos, en África Oriental, sugiriendo que la evolución humana no fue un proceso lineal, sino un fenómeno más complejo, con múltiples ramas. Esto atrajo la atención de numerosas expediciones paleo antropológicas hacia esa área de África en particular, a partir de 1960.

La decisión de centrar la investigación en esta región del mundo obedecía, además, a un segundo factor de gran atractivo científico. Resulta que las fuerzas volcánicas que moldearon el paisaje de esa parte del mundo dejaron capas de cenizas ricas en elementos radioactivos, lo que permite una geología clara, justo al tiempo que el desarrollo de la tecnología de datación radiométrica abría la posibilidad de determinar la edad de cada estrato, facilitando la creación de una cronología precisa de lo que fuera siendo hallado. La importancia de estos descubrimientos paralelos fue clave en este proceso.<sup>176</sup>

Así, con cada nuevo descubrimiento se fue ensamblando la historia de los homínidos, evidenciando que hace aproximadamente dos millones de años, al menos tres de los rasgos más distintivos del ser humano moderno —el bipedalismo, un cerebro más grande y la capacidad de fabricar herramientas— se encontraban ya presentes.

A ese panorama científico, en 1974, se sumó uno de los mejores hallazgos científicos de esta historia, producto del trabajo realizado en Etiopía, por el paleoantropólogo norteamericano Donald Johanson (1943). Hallazgo apodado *Lucy*, en honor a la canción de los Beatles (*Lucy in the sky with diamonds*) que el equipo explorador de Johanson solía escuchar en su campamento en terreno. Con una antigüedad de 3.2 millones de años, Lucy fue, en su momento, el esqueleto más antiguo de un homínido jamás encontrado, contando además con casi la mitad de sus huesos en excelente estado de

---

<sup>176</sup> Aunque desde Steno, Hutton y especialmente Lyell se aceptaba cada vez con mayor convicción que la Tierra poseía una historia extremadamente larga, aún no existía un método fiable para calcular su antigüedad con precisión. A fines del siglo XIX, Lord W.T. Kelvin había intentado estimar dicha edad en base al enfriamiento térmico del planeta, pero sus cálculos —aunque innovadores para la época— resultaron erróneos al no considerar la fuente de calor interna producida por la radiactividad. La precisión vino de la mano de la datación radiométrica, desarrollada a principio del siglo XX (1907) por el norteamericano Beltran Boltwood (1870-1927), lo que permitió durante la década de 1930 establecer con precisión la edad de las rocas, minerales y fósiles. Desde entonces este método se ha perfeccionado con margen de error cercano al 1%. Aplicado juntamente con otros métodos de datación, como la estratigrafía, el carbono-14, y el reloj molecular obtenido a partir del ADN, permite hoy obtener un alto grado de certeza que satisface criterios científicos rigurosos. Cf. Dawkins, *Evolución*, 89 -91.

conservación. Esto permitió comprobar que para entonces, ese linaje, caminaba de manera suficientemente erguida, a pesar de tener aún un cerebro pequeño como el de los australopitecos.

Entre 1980 y 1990 la búsqueda se trasladó a otros sectores dentro del Este de África, aprovechando claras estratigrafías de más de 4 millones de años. Estas expediciones científicas lograron diversos éxitos, como por ejemplo aquel realizado en el año 1992, por el profesor de la Universidad de Berkeley, Tim White. El fósil encontrado por esta expedición es conocido como *Ardi*, de *Ardipithecus*, dando un resultado de antigüedad de aproximadamente 4.4 millones de años. Su gran aporte consiste en mostrarnos una criatura con características humanas en manos, dientes y pies, pero con un cerebro, un tronco y una columna vertebral similares a los que tendría un chimpancé moderno. Es decir, importante eslabón en el proceso evolutivo.<sup>177</sup>

Desde entonces los hallazgos no se han detenido. En las dos últimas décadas, sin ir más lejos, se han encontrado los denominados *Hombre de denísova* (Rusia-2010) y *Hombre de naledi* (Sudáfrica-2013). En resumen, todos estos fósiles no dejan lugar a dudas, para la ciencia. El ser humano ha sido producto de un proceso de evolución, que parte con primates para llegar hasta el género *Homo*.

Y tan importante como ello, se concluye que estas especies provienen de un ancestro que conecta al ser humano moderno con otras especies vivas y extintas. Esto último es un punto importante para los efectos de lo que venimos relatando. Prueba que nuestra especie comparte su origen con el resto de la naturaleza viva que existe en la naturaleza. De hecho, algunos consensos ampliamente aceptados por la comunidad científica hoy, que ofrecen una visión coherente del proceso evolutivo humano, son los siguientes:

- Hace unos 7 millones de años, ancestros del chimpancé y del ser humano compartían un antepasado común;<sup>178</sup>

---

<sup>177</sup> “El llamado esqueleto de Ardi tuvo su propio número especial en la revista Science y un documental en Discovery Channel. Si había un fósil que mereciera tal despliegue publicitario, era ese: un animal que parecía en parte humano y en parte simio, que podía andar bípedamente sobre sus patas traseras (la superpotencia característica de la humanidad) pero que conservaba un dedo gordo del pie oponible y brazos enormes, para trepar árboles. Su cara era pequeña como la de un humano, y su cerebro pequeño como el de un chimpancé. *Ardipithecus* es un homínido, ligeramente de nuestro lado del árbol genealógico, después de que nos escindiéramos de nuestros parientes simios.” Steve Brusatte, *Auge y reinado de los mamíferos* (Barcelona: Editorial Debate, 2023), 408.

<sup>178</sup> “Según los estudios de los biólogos moleculares, nuestro linaje se separó de la línea de los chimpancés hace 7 millones de años” Juan Luis Arsuaga y Ignacio Martínez, *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana* (España: Editorial Plantea, 2019), 115.

- Hace unos 4 millones de años, surgieron los primeros homínidos bípedos y hace unos 2 millones de años estos dominaron la capacidad de utilizar elementos de la naturaleza como herramientas rudimentarias (piedras y palos);
- Hace 2 a 3 millones de años, algunos australopitecos evolucionaron hacia las primeras especies del género *Homo*. Al presente han sido descubiertas más de 20 especies del género *Homo*, entre ellas: *Homo habilis*, *Homo naledi*, *Homo ergaster*, *Homo erectus*, *Homo antecessor*, *Homo heidelbergensis*, *Homo floresiensis*, *Homo neandertal*, *Homo denisova*, *Homo sapiens*;<sup>179</sup>
- Hace 200 a 300 mil años, surgió el *Homo sapiens* (u hombre moderno), coexistiendo con otra especie como el *Homo neanderthalensis* o el *Homo denisova*, los que habrían desaparecido tan solo unos 30 mil años atrás;<sup>180</sup>
- Hace unos 50 a 100 mil años, aparecen las primeras manifestaciones de una cultura del género *Homo*.<sup>181</sup>

Importante mencionar que la comunidad científica da por establecido el que la evolución humana está lejos de ser un proceso lineal, como se suele ilustrar. Es, más bien, el resultado de una diversidad de linajes que divergieron y se encontraron, en más de algún punto en el tiempo, dando lugar a diversos tipos de homínidos. Este proceso se ilustra hoy como una enredadera (más que una línea, más que un árbol). Y, de una de esas tantas ramificaciones habría surgido el ser humano moderno. Así, la idea de una evolución lineal, como fuera popularizada en la ilustración de la *Marcha del Progreso* (1965)<sup>182</sup> ha quedado totalmente obsoleta en las últimas décadas. Como señala S. Brusatte:

A partir del *Ardipithecus* y *Australopithecus*, floreció un rico árbol genealógico de homínidos. No era un árbol en forma de escalera donde *Ardipithecus* diera lugar a

---

<sup>179</sup> Cf. Ian Tattersall, *Los señores de la Tierra. La búsqueda de nuestros orígenes humanos* (Barcelona: Edit. Pasado & Presente, 2012).

<sup>180</sup> Cf. Alex Richter-Boix, *El primate que cambió el mundo. Nuestra relación con la naturaleza, desde las cavernas hasta hoy* (España: Editorial Planeta: 2022).

<sup>181</sup> Cf. Jordi Agustí, *Genes, cerebros y símbolos. Las raíces de la naturaleza humana* (Barcelona: TusQuest Editores, 2021).

<sup>182</sup> La ilustración de la *Marcha del Progreso* apareció por vez primera en 1965 en el libro *Early Man*, publicado por la Time-Life Books como parte de la serie *Life Nature Library*, muy influyente en la divulgación de la evolución humana. El autor del texto fue el antropólogo F. Clark Howell, y la ilustración fue realizada por el artista Rudolph Zallinger. Cf. F. Clark Howell, *Early Man*, ilustrado por Rudolph Zallinger (New York: Time-Life Books, 1965).



Australopithecus, y este al ser humano moderno en una pulcra secuencia [...]. Nuestro árbol genealógico se parece más a un arbusto, con una maraña frondosa y espinos de antepasados y primos.<sup>183</sup>

Lo relevante de estos hallazgos no es solo que han permitido reconstruir con mayor precisión la historia evolutiva del ser humano y su lugar en la vasta red de vida del planeta. Sino que han probado que este es parte de un proceso evolutivo junto a otras especies, con la que comparte genes y ancestros comunes, lo que descarta la idea de un origen excepcional y único. Así, por ejemplo, a partir de estudios de ADN antiguo, extraídos de fósiles de *Homo neardethalensis*, el 2010, se ha concluido que el ser humano moderno compartió un ancestro común con estos, hace unos 800 mil años. Es más, hoy el 3% del ADN humano provendría de aquellos, producto del proceso de hibridación o mestizaje.<sup>184</sup>

En pocas palabras, estuvimos estrechamente emparentado con otras especies de *Homo*, y lo estamos, actualmente, con los grandes simios (orangután, gorila, chimpancés y bonobos), todos partes de la familia de los homínidos. Es más, como ha dicho Dawkins: “[...] todas las criaturas vivas de este planeta descienden de un único antepasado. La evidencia es que [...] el código genético es universal, pero idéntico, en todos los animales, plantas, hongos, bacterias, arqueas y virus.”<sup>185</sup>

En resumen, lo anterior ha llevado a cuestionar la noción de superioridad humana, al menos desde el punto de vista de su origen biológico, entregando con ello argumento a quienes solicitan la consideración ética de animales y de la naturaleza en general, como veremos. Estos plantean que, si el ser humano no es una entidad separada, sino una parte más de la vasta red que se ha desarrollado a lo largo de millones de años, no debiera acaso ser tratado con la misma consideración que las demás especies de dicho proceso.

## 2.2. El ser humano, como un animal especial

*Los seres humanos son únicos. Es el cómo y por qué lo son lo que ha estado intrigando durante siglos a científicos, filósofos e incluso juristas. Cuando tratamos de distinguir entre animales y seres humanos, surgen las controversias y los debates encarnizados*

---

<sup>183</sup> Brusatte, *Auge y reinado*, 414.

<sup>184</sup> “David Reich y su postdoctorado Sriram Sankararaman han utilizado modelos genéticos para fechar la mezcla entre neandertal y humanos modernos en algún momento entre hace 40 mil y 90 mil años.” Pääbo, *El hombre de Neandertal*, 337.

<sup>185</sup> Dawkins, *Evolución*, 361.

*acerca de ideas y del significado de los datos [...]. Resulta interesante constatar que, en esta búsqueda, muchas ideas contrapuestas demuestran ser parcialmente correctas.*

— Michael S. Gazzaniga. *¿Qué nos hace humanos? La explicación científica de nuestra singularidad como especie* (2020).

Si desde la perspectiva biológica el ser humano es una especie más, producto del mismo proceso evolutivo que ha dado lugar a todas las especies que habitan el planeta, surge entonces la siguiente pregunta, bastante obvia por lo demás: ¿qué hace, de esta especie, algo especial, como para poder sostener que solo ella goza de consideración ética? O, dicho de otra forma, ¿qué característica le es tan propia y única a nuestra especie y, cómo en base a dicha característica se puede justificar un trato ético diferenciado?

Para la doctrina clásica la respuesta a esa pregunta se funda en la muy singular capacidad de razonar del ser humano, como ya hemos señalado en el Capítulo II. Capacidad esta que, según está doctrina, está ausente en el resto de la naturaleza y que es la esencia de aquel valor especial que ha sido llamado *dignidad*, desde Kant, en adelante. Esto es lo que, en términos éticos, para muchos, fundamentaría la exigencia de justicia, y en términos jurídicos legitimaría la titularidad exclusiva de los derechos, dentro de la relación ser humano-naturaleza.

Es por esto que resulta necesario detenerse un poco más en esta facultad, y procurar comprender con algún grado de precisión al menos, en qué consiste, tanto desde una perspectiva científica como filosófica, y, si efectivamente se encuentra ausente en otras especies. Todo ello, teniendo claridad, por cierto, que el valor que en definitiva se decida (o no) entregar a esta facultad, para los efectos de la consideración ética, estará en el ámbito filosófico y no en el científico. La ciencia entrega los hechos, la filosofía los valora.

Ahora bien, así las cosas, si la primera pregunta a responder es ¿en qué consiste la capacidad de razonar?, resultará importante tener presente que si bien su esencia se suele asociar al razonamiento abstracto, rápidamente dicha esencia se torna compleja y ambigua. En efecto, sucede que cuando decimos que el ser humano es “un animal racional”, no nos referimos simplemente a esa habilidad consistente en poder enlazar juicios de manera lógica. De hecho, una computadora puede hacer esto último, de forma cada vez más clara y perfecta que cualquier ser humano. Surge así un desafío no

menor, que procura comprender qué es lo que efectivamente queremos decir, cuando decimos que somos animales racionales.

En términos científicos, la capacidad de razonar, en este ámbito al que nos referimos, abarca una serie de habilidades, entre las cuales es posible mencionar las siguientes: el reconocimiento de uno mismo como un individuo, es decir, la consciencia de la propia existencia y la experiencia de la vida en primera persona; la percepción y comprensión del mundo externo, su reorganización mental interna y la posibilidad de expresar externamente ello modificando el entorno en la búsqueda de un objetivo; la clara distinción entre pasado, presente y futuro, en corto, mediano y largo plazo, y la capacidad de recordar ese pasado y de imaginar escenarios alternativos para el futuro; el autogobernarse en el largo aliento para dirigirse a uno de esos escenarios en particular, en perjuicio de los otros; la capacidad de comunicar ideas complejas, con un lenguaje simbólico, que excedan la mera manifestación de emociones, y que puedan escapar al “aquí” y al “ahora”; la posibilidad no solo de experimentar sensaciones y emociones sino, también, el poder reflexionar detenidamente sobre estas, transformándolas así en sentimientos consientes, y; la habilidad de atribuir estados mentales a otros, como pensamientos, creencias y deseos. Todo ello, entre otras facultades.

Así, cuando hablamos de la capacidad de razonar, no apuntamos simplemente a la capacidad de procesar y conectar información, o de ser consciente en el sentido de poder advertir el mundo que nos rodea, sino a la rica y única *experiencia subjetiva* que todo ello permite en la mente, y que se traduce en lo que acabamos de indicar. Es esto último lo que, para la filosofía, da sentido y valor a la vida, tal como la conocemos. Es lo que nos transforma en humanos, en un sentido profundo del concepto, porque sin esa facultad o capacidad no podríamos identificarnos como individuos, relacionarnos en un modo profundo con otros congéneres, tener intereses definidos, experimentar sentimientos, tener principios morales y, decidir nuestro propio destino, por dar solo algunos ejemplos. En resumen, la habilidad para apreciar la vida, la cultura y el arte.

Es por esto que los filósofos, como veremos más adelante, reconocen en esta facultad, la profundidad de la experiencia humana y, por lo mismo, el cimiento de la dignidad. Es ese conjunto de consecuencias que se generan en el proceso de transformación del cerebro en mente, lo que permite distinguir al ser humano del resto de las formas de vida existentes en el planeta, incluso de las otras formas conscientes de vida. Es lo que nos hace especial. Es lo que nos hace humanos.

Y es ello lo que la ciencia y la etología, busca, al menos en algún grado, en el resto de la naturaleza, para poder responder sobre la efectividad, o no, de la singularidad humana. Cosa distinta, como ya señaláramos, será la discusión posterior, en cuanto a si dicha capacidad merece ser el punto de inflexión en la ética, es decir, la característica sobre la que se construya una concepción del ser humano como miembro exclusivo de la comunidad moral (cosa que veremos más adelante).

Ahora bien, algunos autores han simplificado el conjunto de habilidades reseñadas precedentemente, constitutivas de la capacidad de razonar, destacando una de sus tantas manifestaciones como la más representativa de la totalidad. En esta línea argumental, Steven Pinker, por ejemplo, sostiene que “[...] gracias al lenguaje, las ideas [...] se abstraen y se combinan dentro de la cabeza.”<sup>186</sup> Por su parte, Svante Pääbo expresa también que el lenguaje es “[...] el más sofisticado de los rasgos humanos.”<sup>187</sup> En filosofía, Noam Chomsky ha sido un destacado referente en este aspecto,<sup>188</sup> y en la literatura, Tom Wolfe ha señalado algo similar. En resumen, para estos autores, científicos y filósofos, la capacidad de razonar se manifiesta en la capacidad de tener un lenguaje simbólico. Si una especie tiene la capacidad de crear ello, tiene entonces capacidad para razonar.<sup>189</sup>

Otros autores, con un ánimo similar, prefieren destacar no solo una, sino tres características cognitivas como las más distintivas del ser humano, y suman así al razonamiento abstracto y al lenguaje simbólico, la autoconsciencia (el hecho de estar *consciente de que se está consciente*). Así, por ejemplo, el biólogo y neurocientífico Xurxo Mariño señala:

[...] los humanos modernos, los *Homo sapiens*, somos unos animales bastante particulares. Si hubiera que sintetizar las características que definen la naturaleza humana y que, en conjunto, nos separan del resto de los seres vivos, se podrían escoger estas tres: autoconsciencia, pensamiento simbólico y lenguaje. La aleación que resulta de la mezcla de estos tres elementos es tan rara, hasta donde sabemos, única, que algunos

---

<sup>186</sup> Steve Pinker, *En defensa de la Ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso* (España: Paidós, 2028), 50.

<sup>187</sup> Pääbo, *El hombre de Neandertal*, 282.

<sup>188</sup> Cf. Noam Chomsky, *¿Qué clase de criaturas somos?* (Barcelona: Ariel, 2017); Robert Berwick y Noam Chomsky, *¿Por qué solo nosotros? Evolución y lenguaje* (Barcelona: Kairos, 2016).

<sup>189</sup> “[sin el lenguaje] el hombre nunca habría concebido los números, la aritmética, las formas geométricas [...], nunca habría disfrutado de la música ni del arte [...], habría carecido de consciencia y por tanto de todo código moral [...], no habría albergado concepciones ideales de espacio y tiempo, de eternidad e infinitud [...], ni sentido del pasado, ni del futuro [...], ni consciencia del lugar del hombre en el mundo [...], ni capacidad de retener el momento presente, a fin de extraer más tarde recuerdos precisos y establecer planes a largo plazo o incluso para dentro de sólo cinco minutos.” Tom Wolfe, *El reino del lenguaje* (Barcelona: Anagrama, 2018), 63.

investigadores, como el antropólogo Terence Deacon, han llegado a sugerir que, aunque desde el punto de vista biológico somos un simio más, las capacidades cognitivas bastarían para situar al *Homo sapiens* en un nuevo *phylum* o filo [...].<sup>190</sup>

Por cierto, lo importante para los efectos de esta tesis no es determinar si alguna de esas tres habilidades representa mejor al conjunto de ellas. Es más, ninguna de estas capacidades puede existir de manera independiente y las tres son, al fin de cuentas, constitutivas del mismo fenómeno: el fenómeno de la singularidad humana, resumida en la capacidad para razonar.

Según la ciencia, este fenómeno habría emergido en el ser humano, de manera relativamente repentina, en algún momento entre 100.000 y 50.000 años atrás. Su aparición se asocia a la capacidad de reorganizar mentalmente el mundo exterior, por lo que se deduce que debió manifestarse en la elaboración de herramientas complejas y representaciones simbólicas de la realidad, entre otros efectos, los que solo comienzan a observarse a partir de ese periodo.<sup>191</sup>

En ese contexto, la búsqueda de la explicación funcional de este fenómeno (es decir, la explicación biológica, física y química del cerebro), se ha focalizado, entre otras, en dos importantes líneas de investigación. Por un lado, su localización dentro del cerebro, con estudios que apuntan al *claustrum* (conjunto de neuronas que se encuentran debajo del *córtex*) como un posible centro de integración neuronal clave, y, por otro lado, su origen genético, el que ha puesto atención en el *gen FOXP2*, relacionado con la capacidad lingüística (un gen que estuvo presente también en neandertales y denisovanos y que, a consecuencia de alguna mutación, podría haber logrado una mayor potencia en nuestra especie, creando el pensamiento abstracto).<sup>192</sup>

---

<sup>190</sup> Xurxo Mariño, *El misterio de la mente simbólica. Cerebro, lenguaje y evolución*. (España: Neurociencia & Psicología, 2024), 12.

<sup>191</sup> Como señala Robert C. Berwick y Noam Chomsky: “Si nos basamos en la evidencia inequívoca del comportamiento simbólico como indicador del lenguaje, los artefactos hallados en la cueva de Blombos, en Sudáfrica –grabados geométricos ocre y abalorios– nos proporcionan un tiempo y un lugar tan razonable como cualquier otro para su aparición, es decir, hace unos 80.000 años [...]” Berwick y Chomsky, *¿Por qué sólo nosotros?*, 169-170.

<sup>192</sup> “En el año 2002 Pääbo y sus colaboradores detectaron dos mutaciones en el *gen FOXP2* que aparecían como candidatas a impulsar los grandes cambios acaecidos a partir de 50 mil años atrás.” David Reich, *Quiénes somos y cómo hemos llegado hasta aquí. ADN antiguo y la nueva ciencia del pasado humano* (España: Antoni Bosh, 2019), 36-37. “[...] Aunque los dos cambios en *FOXP2* de hecho se comparten con neandertales y denisovanos, estos experimentos señalan cómo, en el futuro, podremos descifrar qué cambios son cruciales para lo que hace especiales a los seres humanos.” Pääbo, *El hombre de Neandertal*, 340. Por su parte, otros científicos han buscado la singularidad del ser humano en las llamadas *células de concepto* (neuronas que responden selectivamente a estímulos específicos, y que juegan un papel crucial en la formación de la memoria y la percepción, descubiertas hace pocos años por el científico Rodrigo Quián Quiroga, y apodadas curiosamente neuronas Jeniffer Aniston, dado que una de ellas respondía particularmente a la imagen de dicha actriz, lo que

En todo caso, lo relevante para los fines de este análisis es que pareciera haber poco margen de duda respecto de que el ser humano es el único participe de la naturaleza que goza de esta capacidad de manera plena, logrando mediante ella algo que hasta donde sabemos resulta único: una experiencia subjetiva de la existencia que habilita una vida especialmente rica en simbolismo, reflexión y sentido. Este es el argumento esencial del antropocentrismo.

Sin embargo, esta conclusión ha sido puesta en entredicho en las últimas décadas por diversos enfoques teóricos, entre los que destacan, por ahora, dos líneas de cuestionamiento que pasamos a exponer (otras formas de poner en jaque esta fundamentación del antropocentrismo se indicarán más adelante)

En primer lugar, se ha sugerido que la investigación neurocientífica del cerebro, aunque avanzada, difícilmente logrará por sí sola una explicación satisfactoria de la emergencia de la consciencia subjetiva plena. Se afirma así que el llamado *problema difícil* de la consciencia<sup>193</sup> —asociado a la existencia de *qualia* o experiencias subjetivas— seguirá sin resolución si es que se busca dentro del marco reduccionista tradicional. Esto ha llevado a explorar hipótesis más especulativas, aunque no por ello carentes de interés filosófico. Entre estas se ha planteado que el fenómeno de la mente —la autoconsciencia— no se encuentra exclusivamente en el cerebro humano, sino que podría estar enraizado en aspectos más profundos y fundamentales de la naturaleza toda.

Entre estas se encuentra la teoría desarrollada por el Nobel, físico y matemático Roger Penrose, junto con el anestesiólogo Stuart Hameroff, quienes han planteado que la consciencia no emergería únicamente de la interacción entre neuronas, sino de procesos cuánticos que ocurrirían al interior de estas, relacionados con propiedades aún no comprendidas de la realidad física, sugiriendo que la base de la consciencia podría encontrarse más allá del cerebro humano y radicar en una estructura fundamental del universo, de la naturaleza. A partir de allí, algunas corrientes han ido incluso más lejos, postulando visiones denominadas *panpsiquistas*. Esta tradición —cuyo nombre proviene del

---

exhibiría quizás la capacidad de ilustrar conceptos). Cf. Rodrigo Quian Quiroga, *Borges y la memoria* (Barcelona: Debate, 2021).

<sup>193</sup> A mediados de la década de 1990, el filósofo David Chalmers introdujo una distinción que se ha hecho altamente popular, la cual separa el desafío de poder comprender este fenómeno (mente), en lo que se ha denominado el *problema fácil de la consciencia* (relativo a los mecanismos y procesos cerebrales), y el *problema difícil de la consciencia* (vinculado con los llamados *qualia*, es decir, los aspectos cualitativos de la experiencia consciente o el resultado mismo de una vivencia, como por ejemplo: el sabor de una copa de vino, el aroma del café, etc). Cf. David J. Chalmers “Facing Up to the Problem of Consciousness”, *Journal of Consciousness Studies* 2, n°3 (1995): 200-219.

griego *pan* (todo) y *psyche* (alma o mente)— propone que algún grado mínimo de experiencia o proto-consciencia podría estar presente en toda la materia, incluso en la materia aparentemente inerte. Según este enfoque, la consciencia no sería una propiedad exclusiva del ser humano, ni siquiera de los organismos complejos, sino una característica potencialmente distribuida, de manera elemental, en toda la naturaleza, y que emergería de forma más compleja bajo determinadas condiciones.<sup>194</sup>

Si bien estas explicaciones siguen siendo altamente especulativas y carecen, por ahora, de verificación empírica, representan un giro interesante en la forma de pensar el lugar del ser humano en el mundo. En particular, porque desplazan el centro del argumento antropocéntrico, toda vez que esa capacidad que supuestamente nos hace especiales, ya no residiría únicamente en nuestra biología cerebral, sino en algo más vasto y compartido, que estaría inscrito en la estructura misma del mundo natural. Tal como ha sostenido el filósofo de la mente Galen Strawson, estas propuestas invitan a reconsiderar el vínculo entre mente y materia, no desde una oposición radical, sino desde una continuidad profunda que podría alterar nuestra comprensión tradicional de la consciencia y, con ello, del valor ontológico singular del ser humano.<sup>195</sup>

Resulta, sin embargo, importante destacar que estas teorías han sido objeto de fuertes críticas por parte del pensamiento clásico, por implicar, en cierta medida, una renuncia a los principios científicos. No obstante, curiosamente, se trata de teorías que han logrado sumar cada vez más seguidores, y algunos tan respetados, como los señalados, ubicándose en ese campo entre ciencia y filosofía. En todo caso, la mayoría de los neurocientíficos, psicólogos, y filósofos persisten en estudiar o referirse a este tema desde una perspectiva materialista. Entre estos últimos, Francis Crick, Richard Dawkins, Antonio Damásio, Steven Pinker, Patricia Churchland, Daniel Dennett y John Searle, por nombrar solo algunos de los más destacados. Estos critican las posiciones que escapan al enfoque científico duro, por llamarlo de alguna forma, para buscar soluciones en lo que en ocasiones se ha denominado una suerte de nuevo dualismo:

---

<sup>194</sup> Cf. Roger Penrose and Stuart Hameroff. “Consciousness in the Universe: A Review of the Orch OR Theory”, *Physics of Life Reviews* 11nº1 (2014): 39-78. Cf. Donald Hoffman, *The Case Against Reality: Why Evolution Hid the Truth from Our Eyes* (New York: W.W. Norton & Company, 2019). La Reducción objetiva orquestada (Orch-Or, en inglés), propuesta por Penrose, sugiere que la consciencia se produce dentro de las neuronas y no entre ellas como lo supone la visión tradicional. Lo novedoso de la propuesta es que los *qualias* serían el producto de un proceso cuántico, influido por factores que escapan a la geometría espacio-tiempo, vinculándose con una naturaleza más profunda de la que se tiene convencionalmente conocimiento.

<sup>195</sup> Cf. Galen Strawson, “Realistic Monism: Why Physicalism Entails Panpsychism”, *Journal of Consciousness Studies* 13, nº10-11 (2006): 3-31.

[...] la consciencia es un fenómeno natural, biológico. Es una parte de nuestra vida biológica, como la digestión, el crecimiento o la fotosíntesis [...] Parece que aceptar el dualismo es echar por la borda toda la concepción científica del mundo que trabajosamente hemos forjado durante cuatro siglos. ¿Qué hacer entonces? Muchos autores muerden el anzuelo y abrazan el dualismo. Por ejemplo, el físico Roger Penrose y el filósofo David Chalmers, ambos criticados en las páginas que siguen. Pero en la filosofía contemporánea lo más común es insistir en que el materialismo tiene que estar en lo cierto [...]. Daniel Dennett es un obvio ejemplo de filósofo que adopta esta posición.<sup>196</sup>

En segundo lugar, se ha criticado también al antropocentrismo apoyándose en el siguiente argumento: aun cuando se acepte que la conciencia, en su forma plena, es una característica distintiva del ser humano, no es posible descartar del todo que otras especies también posean algún grado de experiencia consciente similar a la humana o, más que ello, algún tipo particular y diferente de experiencia consciente. Tal como planteó Thoma Nagel en su muy conocido y a esta altura clásico ensayo ,titulado “What is it Like to Be a Bat?” (1974), aunque llegáramos a comprender a la perfección el funcionamiento neurobiológico del cerebro, y con ello de la capacidad para tener esas experiencias subjetivas reflexivas, jamás podremos acceder a la vivencia interna de otros seres, lo que nos impide descartar con total certeza que las demás especies tengan también algún tipo de consciencia subjetiva, por muy diversa que sea a la nuestra, lo que exige, al menos, algún tipo de cautela al momento de pensar en la consideración ética debida a otras especies.<sup>197</sup>

En resumen, lo que parecía ser un fundamento indiscutible del antropocentrismo (la capacidad de razonamiento humana) ha sido matizado, como hemos resumido, por el avance de investigaciones y reflexiones científico-filosóficas, que han puesto en entredichos tanto la exclusividad como la naturaleza misma de dicho fenómeno.

Demás está decir que todo lo anterior nos resulta relevante para los efectos de este trabajo, porque la forma en que se comprenda el fenómeno de la consciencia (su naturaleza, origen, y eventual presencia más allá del ser humano) influye directamente en la manera en que delimitamos quiénes pueden o deben ser considerados como sujetos de consideración ética o jurídica. En efecto, desde la perspectiva del antropocentrismo clásico, como ya viéramos en el capítulo anterior, dicho estatus se reserva para quienes poseen racionalidad, lo que significa, en términos concretos, quienes gocen de autoconsciencia.

---

<sup>196</sup> Searle, *El misterio de la consciencia*, 13.

<sup>197</sup> Thomas Nagel, “What is it Like to Be a Bat?”, *The Philosophical Review* 83, n°.4 (1974):435-450.



### 3. La capacidad de razonamiento, la ética y la sensibilidad en los animales

*Lo que necesitamos es un enfoque global que nos permita abordar los temas de nuestra relación con el resto de los seres vivos de un modo coherente y armonioso. Nuestra cultura está demasiado dividida en compartimientos estancos. Por un lado, las ciencias, por otro, las humanidades. Por un lado el conocimiento científico, por otro la preocupación moral. [...]. Lo que necesitamos es una visión global y coherente, teórica y práctica, que nos ayude a vivir con lucidez y a tomar decisiones con responsabilidad.*

— Jesús Mosterín, *Resumen de mis principales tesis en ¡Vivan los Animales!* (1999).

En esta tercera parte, abordaremos tres aspectos fundamentales que suelen estar en la base de los argumentos a favor de una consideración ética hacia los animales: su capacidad para razonar, su eventual conducta ética, y su posibilidad de experimentar dolor. Estos elementos han sido ampliamente discutidos en la literatura científica y filosófica, y constituyen pilares recurrentes en las propuestas que buscan justificar algún tipo de reconocimiento moral —e incluso jurídico— para determinadas especies animales.

#### 3.1. La capacidad de razonamiento en los animales

En la sección anterior nos hemos referido brevemente a la singular capacidad del ser humano para razonar; una habilidad que lo distingue, al menos en principio, de otras especies. Sin embargo, nuestro análisis estaría incompleto si no exploráramos hasta qué punto esta misma facultad (en la forma en que se da en la especie humana) se encuentra presente en otras especies. Esto nos permitirá abordar una segunda pregunta: ¿existe una diferencia cualitativa (solo de grado) entre seres humanos y otros animales, en cuanto a la capacidad de razonar? Tema este que se encuentra en debate desde Darwin en adelante.<sup>198</sup>

Para profundizar en esta cuestión, es esencial recurrir a la biología y, en particular, a la etología, que estudia el comportamiento animal en su entorno natural. Estas disciplinas han ampliado considerablemente nuestro conocimiento sobre las capacidades físicas, emocionales y cognitivas de los otros animales, hasta el punto de que muchos de los argumentos a favor de los derechos de los

---

<sup>198</sup> “[...] la diferencia de mente entre el hombre y los animales superiores, tan grande como es, ciertamente es de grado y no de tipo.” Charles Darwin, *El origen del hombre* (Barcelona: Ediciones Altaya, 1984), 105.

animales se basan en descubrimientos y conclusiones derivadas de estos campos de estudio. En concreto, en las últimas décadas la etología ha demostrado que varias especies poseen habilidades cognitivas más avanzadas de lo que antes se creía, desafiando así las ideas tradicionales sobre la singularidad humana.

En efecto, la etología, como ciencia formal, comenzó a consolidarse a mediados del siglo XX, marcando un hito en la comprensión del comportamiento animal y contribuyendo al cambio de paradigma tantas veces mencionado. Su inicio podría estar marcado por el trabajo del psicólogo alemán Wolfgang Köhler (1887-1967) realizado entre los años 1913 y 1919, en Tenerife, Canarias. Su investigación fue fundamental para demostrar que los primates son capaces de resolver problemas, sugiriendo la presencia de ciertas habilidades cognitivas superiores al resto de los animales. Este trabajo dio lugar a un libro, titulado *La mentalidad de los monos* (1921), actualmente considerado un clásico de la cognición evolutiva.<sup>199</sup>

La importancia de este texto es que, hasta ese momento, se pensaba que el aprendizaje de los otros animales se hacía exclusivamente basado en procesos de prueba y error, de manera instintiva y automática, o mediante formas elementales de imitación, sin mediar conducta que pudiera sugerir algún nivel de pensamiento abstracto, el cual solo era atribuido al ser humano.

Köhler advirtió que la realidad no se ajustaba del todo a esa visión. Su experimento más conocido consistió en colgar fruta del techo del recinto donde se encontraba un grupo de chimpancés, dejando además varias cajas distribuidas en el suelo. Los animales no tardaron en comprender que no podrían alcanzar la fruta simplemente saltando, pero que sí lo lograrían si apilaban las cajas unas sobre otras, construyendo así una especie de pedestal desde el cual impulsarse hacia el alimento. De este modo observó que esos primates tenían la capacidad de conectar diversas ideas, con miras a un objetivo concreto. Se trataba de conductas que hacían suponer alguna capacidad creativa, por cuanto no eran consecuencia de adiestramiento alguno. En otras palabras, los chimpancés demostraban la habilidad de analizar una situación, reordenar mentalmente los elementos del entorno y actuar en consecuencia, superando así el simple aprendizaje por ensayo y error o imitación.

A partir de estos hallazgos, Köhler acuñó el concepto de *insight*, a fin de referirse a este aprendizaje que no depende de factores externos basados en la experiencia propia o ajena, sino de procesos

---

<sup>199</sup> Cf. Wolfgang Köhler, *La mentalidad de los monos* (México: Fondo de Cultura Económica, 1966).

internos que implican observación y comprensión de una situación novedosa. Esto demuestra la capacidad de los chimpancés de enlazar juicios lógicos y proyectarlos en acciones, con un fin determinado y deseado.

El estudio científico de la conducta animal tiene un segundo gran avance, durante la tercera década del siglo XX, derivado de los trabajos de tres científicos, considerados hoy los padres de la etología, quienes, desde distintas perspectivas, coincidieron en poner su atención, de manera metódica y científica, en la conducta animal.<sup>200</sup>

Esos tres zoólogos, fueron los austriacos Karl von Frish (1886-1982), Konrad Lorenz (1903-1989) y, algo más tarde, el holandés Nikolas Tinbergen (1907-1988). El objeto de estudio de estos científicos fue principalmente las aves y las abejas. Los tres compartieron el Premio Nobel de Medicina en 1973, tanto en reconocimiento de sus aportes independientes, como por haber contribuido a dar conjuntamente nacimiento a una nueva rama de la ciencia durante el siglo XX.

El trabajo de ellos resulta fascinante. Por ejemplo, Karl von Frish descubrió, mediante experimentos muy precisos, la manera en que las abejas exploradoras, al volver al interior de la colmena, comunican sus hallazgos a las abejas recolectoras. Es lo que se ha dado en llamar el *lenguaje de las abejas*. Las exploradoras informan a las recolectoras el lugar en que encontraron alimento dulce, indicándoles la distancia y el sentido, con gran detalle y precisión, lo que no deja de ser asombroso. Todo ello mediante códigos de baile que, von Frish tardó 20 años en descifrar, permitiendo generar una muy diferente concepción del complejo mundo de la comunicación animal, más allá del lenguaje humano. Tinbergen, por su parte, estudió cómo es que los insectos recuerdan el lugar de sus nidos y cómo los reconocen a la vuelta de un largo periplo. Lo importante de todo lo anterior, es que estos estudios abrieron paso a la comprensión de un mundo animal mucho más sofisticado que aquel que se suponía hasta entonces. Ponían en cuestionamiento la idea de esos autómatas, totalmente *presos del presente*, que Descartes había descrito, como señalamos en el capítulo anterior.

---

<sup>200</sup> Algunos estudios en la materia existían desde antes de estos zoólogos, y antes de Köhler, incluso. Por ejemplo, a mediados del siglo XIX el biólogo británico Douglas Spalding (1841-1877) había reparado en que los animales tenían dos tipos de conductas, la innata (heredada) y la adquirida (aprendida). Posteriormente, a fines del siglo XIX e inicios del XX, Iván Pavlov realizó sus conocidos experimentos sobre condicionamiento clásico. No obstante, la etología derechamente parte con los experimentos de Köhler, y con estos tres científicos indicados a los que se hace referencia.

En los años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, se realizaron diversos estudios científicos, principalmente con chimpancés y otros simios, buscando pasar desde esa incipiente muestra de pensamiento abstracto, a la habilidad del lenguaje, como una forma de gatillar su capacidad cognitiva, y, en el mejor de los casos, acceder a su mundo interior, en la esperanza de que nos compartieran experiencias subjetivas.

Así, a fines de la década de 1940 y durante la de 1950, destaca el trabajo realizado por el matrimonio de científicos estadounidense Keith y Catherine Hayes, con un chimpancé de nombre Viki. Esta pareja de científicos educó a Viki desde que esta era una recién nacida, tal como si fuese una niña, buscando enseñarle lenguaje hablado mediante un entrenamiento formal. Se le mostraban objetos y se pronunciaba la palabra respectiva, como se hace con un menor. El resultado, después de años, fue muy poco satisfactorio. Breves palabras aprendidas (cuatro), las que apenas resultaban comprensibles.

Se asoció el pobre resultado a la existencia de limitaciones fisiológicas, que impedían la pronunciación de manera adecuada en estos animales (como en la mayoría). Se reconsideró entonces el enfoque del trabajo y en lo sucesivo se buscó enseñar y medir un lenguaje no verbal. Se pensaba que quizás el problema no estaba en la capacidad para aprender, sino en la capacidad para hablar. Así, en la década de 1960, otra pareja de científicos, Allen y Beatrix Gardner, llevaron a cabo, en la Universidad de Nevada, trabajos con otro chimpancé, de nombre Washoe, enseñándole desde su nacimiento el lenguaje de señas de sordomudos. El resultado de este nuevo experimento, que también tomó años, fue algo más promisorio. Se afirma que Washoe logró la capacidad de asociar objetos a señas (150 asociaciones aproximadamente) y logró una aparente interacción básica con terceros. Desde 1970 en adelante, diversos y similares proyectos se llevaron a cabo con chimpancés, bonobos y gorilas, siempre en cautiverio (Proyecto Koko y Kanzi, son los más conocidos y ampliamente publicitados).

El resumen de estos proyectos es que presentaron resultados que sugieren la existencia de un cierto nivel de comprensión de situaciones y capacidad de interactuar por parte de estos animales. Y en algunos casos, el resultado fue más que meramente sugerente, según científicos contemporáneos como Frans de Waal. No obstante, persiste –y ha persistido hasta hoy– un importante grado de duda respecto de si se trata efectivamente de una comprensión clara de la situación que se enfrenta. Es decir, si estos animales –mediante gestos y conductas– expresan una verdadera voluntad, como para

calificarla como una comunicación consciente, producto de un pensamiento o un deseo meditado, o sí, por el contrario, solo se trata de una manifestación condicionada.

Después de todo, nunca se ha logrado que un animal comuniqué pensamientos (si es que los tiene). En otras palabras, nunca se ha podido comprobar que efectivamente transmiten una comunicación consciente, mediante un lenguaje propiamente tal. Parecen más bien asociaciones automáticas, instintivas, hecha para lograr una recompensa, sin entender lo que realmente se está haciendo. Después de todo, el lenguaje humano –verbal o de señas– no consiste en meras palabras o gestos que individualizan objetos y/o actividades concretas, sino que consiste en la existencia de palabras o gestos que se asocian con el fin de expresar ideas, pensamientos, deseos, intereses, etc., básicos o elaborados, que en ocasiones escapan largamente a la situación presente (al aquí y al ahora). Basándose en esa duda, muchos de estos estudios encontraron una cuota importante de crítica, sobre todo en una de las corrientes de la psicología convencional de entonces, denominada *conductismo* (*Behaviorism*). El *conductismo* sostuvo que, debido a la dificultad de estudiar la mente, era mejor centrarse en la conducta observable, descartando la posibilidad de pensamientos en los animales. Se argumentó que cualquier aparente inteligencia animal solo reflejaba respuestas condicionadas a estímulos, en la línea con el mundo mecanicista de Descartes. El psicólogo, B.F. Skinner (1904-1990) fue el conductivista más influyente. Él afirmaba que los animales están condicionados solo a dar respuesta a estímulos, producto de lo cual se les puede enseñar a hacer, en la práctica, cualquier cosa. Esta línea coincidía además con la tradición iniciada por el ruso Iván Pavlov (1849-1904), quien en estudios de fines del siglo XIX había concluido como los perros pueden asociar un estímulo con otro.

A esta postura crítica se sumó, desde mediados de la década de 1950, el lingüista Noam Chomsky, quien postuló, con bastante éxito, que solo el ser humano viene preprogramado para el lenguaje. En respuesta a esto, los científicos encargados de uno de los proyectos de enseñanza de lenguaje a animales, llevado a cabo en la Universidad en Columbia, bautizaron a un chimpancé como “Nim Chimpsky”, haciendo así un entretenido calambur de las silabas que componen el nombre del famoso lingüista y filósofo.

Pero, de manera paralela y en un inicio muy silenciosamente, desde 1960 se realizaba un proyecto de investigación de campo, que cuestionó la visión crítica y dominante que hemos descrito. El proyecto consistía en observar la comunidad de los chimpancés en su medio natural, en las cercanías del lago Tanganika, en África. Era el trabajo de la británica Jane Goodall (1934), apoyada por el famoso paleoantropólogo Luis Leaky. El trabajo de Goodall tomó 35 años y fue revelador en muchos

aspectos. Es más de tradujo en numerosos libros y documentales, que le confirieron rápidamente una reputación científica y un reconocimiento popular a la vez. Este proyecto se transformó en un punto de inflexión en la etología y resulta esencial para nuestra investigación, puesto que es altamente citado en las discusiones sobre los derechos de los animales.<sup>201</sup>

El más importante descubrimiento de este proyecto de campo fue el hecho que los chimpancés hacían y utilizaban herramientas rudimentarias (tallos, ramas, piedras y hojas), con el propósito de conseguir alimentos o agua. Se trató de la primera vez que se observó ello en el hábitat natural. Chimpancés introduciendo ramas en los nidos de termitas, empujándolas cuidadosamente, para después retirarlas con muchas termitas y así poderse alimentar. Y más importante que ello, no solo utilizaban dichas ramas, sino que muchas veces las buscaban, las adecuaban quitándoles las hojas laterales, preparándolas para la función en la que serían aplicadas, ante lo cual Frans de Waal nos manifiesta que, a su juicio, esta “[...] es la razón por la cual el paleontólogo británico Louis Leakey, cuando leyó por primera vez sobre tal comportamiento, le escribió en respuesta a Goodall diciendo: siento que los científicos que se aferran a esta definición [la definición clásica] se enfrentan a tres opciones. O deben aceptar a los chimpancés como humanos, o deberán redefinir al hombre, o deberán redefinir el concepto de herramienta.”<sup>202</sup>

Otro hecho observado, que también cuestionó nuestra apreciación de la capacidad cognitiva animal, consistió en que estos animales escogen piedras y las llevan consigo a un lugar distante, para utilizarla como martillo y romper así la cascara de los frutos secos que les sirven de alimento. Es decir, se trata de actos que, como los anteriores, suponen también cierta capacidad de proyección en el tiempo, separando claramente el presente del futuro, y uniendo acciones asociadas a un fin.<sup>203</sup>

Estos estudios sobre la conducta animal fueron interpretados en el sentido que algunos animales poseían, al menos en parte, capacidades que se creían exclusivas del ser humano, manifestando así algún grado de pensamiento abstracto (inteligencia), lenguaje y autoconsciencia. Sin embargo, como también hemos señalado anteriormente, el uso de herramientas rudimentarias o de capacidad básica

---

<sup>201</sup> Cf. Jane Goodall, *In the Shadow of Man* (Boston: Houghton Mifflin, 1971); Jane Goodall, *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of behavior* (Cambridge: Harvard University, 1986).

<sup>202</sup> Frans de Waal, *Are We Smart Enough to Know How Smart Animals Are?* (New York: Norton & Company, 2017), 78. Traducción propia.

<sup>203</sup> *Ibid.*, 77

de comunicación no es considerada como una manifestación clara de la habilidad que define la singularidad humana. En efecto, como se indicó, la facción y uso de herramientas básicas antecede por lejos al *Homo sapiens*. El *Homo habilis* ya había desarrollado esta capacidad, aproximadamente dos millones de años antes de la aparición de la razón plena, que define a nuestra especie. Por tanto, aunque estos descubrimientos, como otros, revelaron que ciertos animales poseen capacidades cognitivas superiores a lo esperado, y que pueden mostrar comportamientos sociales complejos, la posición siguió siendo que ello no permite concluir que estos animales tengan una autoconsciencia clara, un pensamiento abstracto pleno y mucho menos un lenguaje simbólico, que es, como también vimos, la esencia de la mente humana.<sup>204</sup>

### 3.2. La ética en los animales

Un segundo aspecto en el estudio científico de la conducta animal, que cobra importancia en el tema que nos preocupa, se centra en el debate que se genera alrededor de la siguiente pregunta: ¿los animales manifiestan algún tipo de comportamiento ético? o, por el contrario ¿sus acciones responden exclusivamente a mecanismos evolutivos o genéticos?

Se trata de una pregunta, como podrá desde ya apreciarse, que cuestiona la concepción tradicional que reduce la vida animal a lo meramente instintivo o mecanicista y que pretende abrir las puertas a la capacidad de reflexión ética más allá del ser humano. Este debate, en un inicio meramente científico, cobró particular importancia en el mundo filosófico, puesto que, como también es fácil proyectar, plantea un punto clave para este último: si algunos animales muestran conductas que sugieren una reflexión ética ¿no sería coherente, entonces, otorgarles a ellos esa misma clase de consideración?, arribándose así a un campo interdisciplinario, que conecta la etología a la ética.

Desde una perspectiva histórica, el relato comienza con el hecho que la tradición clásica jamás consideró la posibilidad de una conducta ética en el mundo animal, ya que esta implica la capacidad de razonar, algo de lo que, según dicha tradición, los animales carecen. Además, este tipo de conducta no encajaba dentro de la lógica evolutiva de la supervivencia del más apto. Después de todo, ¿qué ventaja podría tener para la supervivencia y reproducción de un animal, el hecho de ser generoso con las necesidades de otros animales? Argumento bastante poderoso en la lógica evolutiva. Sin embargo, con el tiempo, ciertas acciones observadas en algunas especies dieron pie a pensar que quizás sí podría

---

<sup>204</sup> Cf. Michael Tomasello, *The cultural origins of human cognition* (Boston: Harvard University Press. 1999); Daniel Dennett. *Consciousness explained*. (U.K: Little Brown and Co., 1991).

existir algún tipo de reflexión moral fuera del ser humano. Un ejemplo clásico es el de las abejas obreras que normalmente son estériles funcionales, es decir no se reproducen y dedican su vida a alimentar y proteger a la abeja reina. Surgió así la necesidad de explicar dichas conductas.

En la década de 1960, los trabajos del biólogo William D. Hamilton, ofrecieron la primera explicación capaz de dar sentido a estas conductas aparentemente altruistas. Hamilton amplió la noción clásica de la selección natural, incluyendo los efectos de la conducta de un individuo sobre sus parientes genéticos. Así, si la capacidad de un individuo para sobrevivir y reproducirse (*fitness*, en términos biológicos) se mide no solo por su capacidad de sobrevivir y reproducirse, sino que también por su capacidad para que sus genes pasen a la siguiente generación, resulta entonces que es posible interpretar la conducta aparentemente altruista, desde una perspectiva evolutiva, conforme el beneficio de esta conducta incluya el éxito reproductivo de sus parientes genéticos. En términos más simples: los genes de mis hermanos son mis mismos genes y, por tanto, estoy dispuesto a sacrificarme por el éxito de mis sobrinos. Juan Luis Arsuaga comenta ante esta temática que:

El altruismo de la abeja, que se inmola por la colmena actuando como kamikaze, es un gran dolor de cabeza para la biología evolutiva [...]. ¿Cómo ha podido producir la selección natural un diseño tan absolutamente perjudicial para el individuo? [...] la selección natural consiste en la supervivencia de los individuos mejor adaptados, no en la muerte de los más abnegados [...]. La solución al problema del abnegado comportamiento social de las abejas y otros insectos sociales vino de la mano de un gran biólogo evolutivo, el inglés William D. Hamilton, quien publicó en 1964 dos artículos históricos que cerrarían el neodarwinismo [...]. Lo que hizo William D. Hamilton fue ampliar el concepto de *éxito reproductivo* (*Darwinian fitness*) al de *éxito genético* (*TIF, Theory of Inclusive Fitness*) [...]. En otras palabras, según la TIF, lo que los humanos llamamos altruismo, un comportamiento desinteresado que (por definición) perjudica al que lo practica y beneficia a otros, en realidad es un comportamiento muy interesado, si de lo que se trata es de la continuidad de los genes que el individuo porta [...].<sup>205</sup>

Pero, asumiendo que el trabajo de Hamilton respondía bien a una parte del dilema, dejaba sin resolver otra parte: resulta que en la naturaleza se observan, ocasionalmente, conductas cooperativas entre individuos no emparentados genéticamente. Esta otra parte de la encrucijada fue abordada, en 1971, por el antropólogo Robert Trivers, quien volvió a ampliar la visión del tema, incluyendo la reciprocidad como explicación al altruismo. Este científico probó que ciertos comportamientos cooperativos tienen lugar cuando son recordados y recompensados en el futuro cercano, entre

---

<sup>205</sup> Juan Luis Arsuaga, *Vida, la gran historia. Un viaje por el laberinto de la evolución* (España: Editorial Planeta, 2019), 363.



individuos de un mismo grupo de animales. Esto complementó el trabajo de Hamilton, integrando definitivamente bases biológicas con interacciones sociales complejas.<sup>206</sup>

En la misma época, George C. Williams entregó luces sobre otros aspectos relacionados con los ya mencionados, destacando la importancia de las denominadas *estrategias evolutivamente estables* (ESS, por sus siglas en inglés).<sup>207</sup> Se trata de respuestas conductuales adaptativas, fijadas por la selección natural, que no implican reflexión consciente alguna. A ello se sumó Konrad Lorenz, dando una explicación a las luchas entre especies, que habitualmente se observan en la naturaleza. Por último, cerró la lista la influyente publicación de Richard Dawkins, el *Gen egoísta*, de 1976, con la cual se terminó de popularizar la idea de que los genes son las unidades centrales de la selección en la evolución.

En resumen, en base a estas ideas, se aceptó de manera generalizada que los comportamientos aparentemente altruistas pueden ser entendidos como estrategias adaptativas no conscientes, que tiene por fin la propagación de los genes propios, directa o indirectamente. A partir de estas contribuciones se consolidó la idea, ampliamente aceptada en la ciencia hoy, de que el mundo animal no actúa motivado por una reflexión deliberada sobre el bien y el mal, sino por patrones de conductas moldeados por la precisión evolutiva.<sup>208</sup>

Como veremos más adelante, estos trabajos han producido campos interdisciplinarios. Así, en la filosofía contemporánea, Patricia Churchland ha abordado los comportamientos aparentemente altruistas o cooperativos, a la luz de la neurobiología y la estructura cerebral, desdibujando los límites entre filosofía y biología, incluso en nuestra especie.<sup>209</sup>

---

<sup>206</sup> “La idea del altruismo recíproco fue propuesta por el biólogo evolutivo y social norteamericano Robert Trivers en un trabajo de 1971. No es mala idea ayudar a otro, aunque no sea de la familia, si este nos devuelve el favor más tarde [...]” Arsuaga, *Vida, la gran historia*, 365.

<sup>207</sup> El concepto proviene de la Teoría de los Juegos y se refiere a una estrategia que, una vez adoptada, no será sustituida conforme se mantenga por la mayoría de la población. Es una forma de entender cómo ciertos comportamientos se estabilizan en poblaciones determinadas, a lo largo del tiempo. Un ejemplo es el llamado *dilema del halcón y la paloma*.

<sup>208</sup> “El fin de la cadena histórica que pasa por Weismann, Fisher Williams, Hamilton y Smith, es Richard Dawkins [...] Entonces el camino estaba abierto para que Richard Dawkins proclamara en su famoso libro de 1976 titulado *El gen egoísta* que los individuos son solo vehículos temporales que los genes, los replicadores, usan para perpetuarse.” Arsuaga, *Vida, la gran historia*, 363.

<sup>209</sup> Cf. Patricia Churchland, *El cerebro moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad* (Princeton: University Press, 2018). Esta autora es un ejemplo claro de la manera en que la filosofía, sin subordinarse a la ciencia, se entreteje con ella, como indicábamos al inicio de este capítulo.

En 1978, un artículo clave abrió un nuevo capítulo en esta temática de la cognición animal, al plantear la cuestión de si los chimpancés poseen o no una *teoría de la mente*. Este concepto, creado en ese artículo, y popularizado rápidamente, se refiere a la capacidad de un individuo para atribuir y suponer estados mentales en otro individuo (creencias, deseos, intenciones), comprendiendo que estos pueden diferir de los propios. Una capacidad que el ser humano recién consolida a partir de los 4 años de edad. Este artículo cuestionó la creencia de que solo los humanos poseen esa habilidad cognitiva, calificada como avanzada, sugiriendo que al menos, en cierta medida, los primates podrían también contar con una teoría de la mente, y volviendo así a poner el tema de fondo entre dichos.<sup>210</sup>

En efecto, si los chimpancés pueden comprender los estados mentales de otros, entonces es quizás posible pensar que tienen también comportamientos sociales, como la cooperación, engaño y la empatía, sin que estos sean solo reacciones mecánicas o instintivas, sino que conductas que ilustran la posibilidad de considerar los pensamientos del “otro”, al cual se tiene enfrente. En otras palabras, la posibilidad de una forma rudimentaria de consideración social que podría posibilitar la reflexión ética. Se volvía así con el tema de la posible existencia de una moralidad en el mundo animal.

Los estudios se profundizaron durante los años siguientes, y uno de los investigadores que más destacó en el campo del comportamiento ético en los animales fue Frans de Waal (1948-2024), quien defendió la idea de que algunos animales no solo comprenden los estados mentales de otros, sino que también muestran comportamientos sociales complejos que podrían interpretarse como evidencia de que los consideran, en forma de empatía, reciprocidad y justicia, sugiriendo así una suerte de esencia de proto-moralidad en ellos.<sup>211</sup>

A través de una serie de experimentos, de Waal observó que los chimpancés, por ejemplo, son capaces de cooperar y compartir recursos en su grupo, y que reaccionan negativamente ante situaciones de desigualdad o injusticia en sus recompensas, una conducta que se asemeja a la noción de equidad.<sup>212</sup>

---

<sup>210</sup> Cf. David Premack, y Guy Woodruff, “Does the Chimpanzees Have a Theory of Mind?”, *Behavioral and Brain Sciences* 1, n°4 (1978), 515-526.

<sup>211</sup> Cf. Frans de Waal, *El mono que llevamos dentro*; Frans de Waal. *La edad de la empatía. ¿Somos altruistas por naturaleza?* (Barcelona: TusQuets Editores, 2011).

<sup>212</sup> “Hay en marcha una nueva e interesante investigación sobre los orígenes del altruismo y la equidad en nosotros y otros animales. Por ejemplo, si dos monos reciben recompensas enormemente dispares por la misma tarea, el que recibe menos simplemente rehúsa continuar ejecutándola.” de Waal, *La edad de la empatía*, 17

En la misma línea, otros autores, como Carl Safina y Jesús Mosterín han escrito en ese campo interdisciplinario, cuestionando la separación tradicional y tajante entre el comportamiento humano y el animal (primates), en materia de moralidad, y extendiendo esto a otros pocos animales, como los elefantes por ejemplo.<sup>213</sup>

Así, en relación con la interrogante acerca de si los animales manifiestan algún tipo de comportamiento ético o si, por el contrario, sus acciones responden exclusivamente a mecanismos evolutivos o genéticos, pueden distinguirse en la actualidad dos enfoques claramente diferenciados.

Por un lado, el enfoque de Richard Dawkins, quien cierra una serie de estudios previos, con una perspectiva centrada en la genética y la evolución, que sostiene que los comportamientos altruistas y, aparentemente morales en los animales, pueden explicarse mediante estrategias evolutivas no conscientes. Es decir, programas biológicos, destinados a maximizar sus probabilidades de supervivencia y en particular la transmisión de sus genes. Los animales son así (llevando el tema a un extremo y recordando a Descartes), verdaderos autómatas biológicos, presos en el presente, sin capacidad de reflexión moral alguna.

Por otro lado, la postura defendida por Frans de Waal, quien reconociendo una base biológica para la moralidad, destaca que algunos pocos animales, principalmente primates, muestran conductas que podrían quizás interpretarse como proto-ética. Una capacidad limitada de empatía, reciprocidad, sentido de justicia, y comportamientos altruistas desinteresados, pero muy acotados. Desafía de Waal así la idea de que la moralidad sea total y exclusivamente humana.

Pero, nótese, que incluso en opinión de los más aventurados, en ningún caso se trata de una moralidad clara, producto de una reflexión plena, como la de los humanos, y siempre limitada a un conjunto muy menor de animales (no al reino animal en general, ni vertebrados ni mamíferos), inferior al 1% de la totalidad de especies. Quizás una manifestación de lo que pudo ser la moralidad humana en su mero origen. Como bien resume de Waal:

---

<sup>213</sup> Cf. Carl Safina, *Mentes Maravillosas. Lo que piensan y sienten los animales* (España: Galaxia Gutenberg, 2017); Carl Safina, *Aprender a ser salvaje. Como las culturas animales crían familias, crean belleza y consiguen la paz* (España: Galaxia Gutenberg, 2021); Jesús Mosterín, *Vivan los animales!* (Madrid: Alianza Edit. 1998); Jesús Mosterín, *El reino de los animales*.

El *gen egoísta* es un buen ejemplo. Después de argumentar que nuestros genes saben lo que más nos conviene, que programan hasta el último engranaje de la máquina de supervivencia humana, Dawkins espera a la última frase de su libro para reconfortarnos con la reflexión final de que, en realidad, estamos aquí para tirar todos esos genes por la ventana: “somos la única especie en la tierra que puede rebelarse contra la tiranía de los replicadores egoístas.” Así pues, el pensamiento biológico de finales del siglo XX resaltaba nuestra necesidad de elevarnos por encima de la naturaleza. Esta visión se vendía como darwinista, aunque el propio Darwin no la compartía en absoluto. Él creía, como yo, que nuestra humanidad se asienta en los instintos sociales de comportamiento con otros animales.<sup>214</sup>

En síntesis, pareciera que el consenso en la ciencia hoy es que la posibilidad de ética en el mundo animal está más bien limitada, si es que existe de alguna forma. En el mejor de los casos, solo estaría presente como un indicio, una proto-moralidad, en un grupo muy menor de animales superiores, que cuentan con un mínimo de capacidad mental, como primates y elefantes, correspondiendo en el resto de los casos, a meras reglas evolutiva inconscientes. Nos quedamos con este resumen, para tenerlo presente en el próximo capítulo, porque como veremos, es un tema de importancia al momento de argumentar sobre los derechos de la naturaleza.

### 3.3. La sensibilidad en los animales

Un tercer aspecto científico que será relevante en el próximo capítulo, en lo que respecta a los animales, es la capacidad de estos para poder sentir. Se trata de un punto que reviste particular importancia, ya que si se les niega la condición de pacientes morales por carecer de capacidad para razonar, surge entonces la interrogante de si dicha condición (la de pacientes morales) pudiera fundarse en su capacidad para experimentar dolor (para sentir). Y esto último exige, como paso previo, determinar con cierta claridad qué animales poseen efectivamente esta capacidad (la de sentir dolor), y si ella se limita al dolor físico, o se extiende al dolor o sufrimiento emocional?<sup>215</sup>

---

<sup>214</sup> de Waal, *El mono que llevamos dentro*, 33

<sup>215</sup> En este trabajo nos hemos referido y nos referiremos en más de alguna parte al dolor físico y emocional como las manifestaciones evidentes de la sintiencia animal. Pero es importante señalar que el dolor en general podría alcanzar, en ciertas especies, formas de mayor complejidad que en otras. Esto, sobre todo en el caso de algunos animales muy específicos —como grandes simios, cetáceos o elefantes— que han mostrado ciertas capacidades cognitivas y estados mentales que podrían trascender, en parte al menos, las emociones básicas, sin que ello implique un nivel de desarrollo intelectual equiparable al humano. Estas observaciones, aunque preliminares y aún objeto de debate, sugieren que el sufrimiento animal tiene complejidades que escapan a la simple existencia de dos planos (físico y emocional), como si estos fuesen mundos absolutos. Por el contrario, en algunos casos pareciera que existen dimensiones matizadas dentro de esos mundos (sobre todo del segundo). Matices de los que quizás pueda deducirse la existencia de una profundidad emocional que supone alguna experiencia subjetiva, aunque siempre en un grado distante de la autoconciencia humana. En este trabajo, sin embargo, utilizaremos por lo general la distinción entre daño físico y daño emocional, remitiendo solo en

Todas estas cuestiones, como se verá, cobrarán relevancia en el campo filosófico y jurídico. Es más, son esenciales para poder hablar con propiedad de la corriente filosófica de la *sintiencia*, e incluso para interpretar correctamente el llamado *bienestarismo animal*. Ahora bien, antes de abordar este tema, resulta útil distinguir de manera clara algunos conceptos que se suelen confundir en los argumentos jurídicos que se debaten al respecto: percepción, sensación, emoción y sentimiento. Conceptos estos que generan un importante nivel de discusión en cuanto a su verdadero sentido y alcance, pero que, en términos generales, permiten afirmar de manera progresiva lo siguiente.

- La *percepción* es la capacidad más elemental y consiste en la detección de estímulos externos, sin que necesariamente impliquen una experiencia subjetiva interna. Así, algunos organismos pueden percibir la luz, el calor o algunas sustancias químicas, y tener algún tipo de reacción ante ello, de manera refleja (digamos, en principio, como lo hace una máquina que tiene un sensor fotovoltaico);
- La *sensación* es el resultado de la capacidad de tener una experiencia subjetiva interna producto de una percepción. El calor, el frío, el dolor físico y el hambre, son ejemplos clásicos de sensaciones. Para que un organismo tenga esta capacidad, se asume, requiere de un sistema nervioso básico que pueda procesar la percepción transformándola en sensación.
- Las *emociones*, por su parte, son experiencias subjetivas internas inconscientes, generadas por dichas sensaciones. Requieren de un sistema nervioso más desarrollado que el de las meras sensaciones. Algunos ejemplos son el miedo, la ira y la alegría. Estas requieren de un nivel de consciencia, pero no de autoconsciencia.
- Los *sentimientos*, por último, son el resultado de la reflexión que se realiza sobre las emociones previamente experimentadas. Implican, por lo mismo, la capacidad de reconocer la emoción, de meditar internamente sobre esta, recordarla en el tiempo, y entregarle mentalmente algún significado. Los sentimientos suponen, en otras palabras, un nivel cognitivo más elevado que el de las emociones, y para la gran mayoría esta capacidad solo se encuentra de manera plena en el ser que goza de autoconsciencia. El amor, la culpa, la nostalgia, y el remordimiento, son ejemplos de sentimientos. Ahora bien, parte de la discusión actual reside en que ciertas especies con capacidades cognitivas avanzadas podrían mostrar

---

ocasiones a los matices que dentro de estos se puede observar. Entre los autores que han explorado estas ideas se encuentran Carl Safina, quien ha documentado con ejemplos etológicos la complejidad de la vida mental y social de diversas especies, y desde un plano más filosófico Jesús Mosterín, quien ha defendido que algunos animales son capaces de padecer sufrimiento emocional psicológico bastante más profundo de lo que se suponía hasta hace poco. Sus textos principales están citados a lo largo de este trabajo (y en la próxima cita).

indicios embrionarios de este estado, aunque de manera muy limitada y en ningún caso equiparables a la experiencia humana.

La importancia de poder distinguir entre estos conceptos, aunque sea básicamente como lo hemos hecho, radica en que se suele asumir de manera antropomórfica que los animales (sobre todo los domésticos) poseen sentimientos en un sentido similar al de los humanos (según la descripción previamente indicada), lo que lleva a muchos a interpretar las conductas de los animales confundiendo las muestras de emociones, con supuestos sentimientos. Confusión esta que es, en alguna medida, utilizada al momento de procurar la empatía del juez de un tribunal, como señalaremos más adelante.

Recordando que estamos en presencia de conceptos altamente interpretables, podemos, no obstante, procurar abordar las dos preguntas que enunciábamos pocos párrafos atrás: ¿qué animales pueden sentir dolor físico? y ¿qué animales pueden, además, sentir algún tipo de dolor emocional, y de qué tipo?

La respuesta más aceptada consiste en que para que un animal pueda sentir dolor físico, debe contar con un sistema nervioso que tenga nociceptores, encargados de percibir los estímulos externos; un sistema periférico que conduzca esa percepción a un sistema central, y; un sistema central que procese esa información, generando al menos una experiencia subjetiva. Experiencia esta que puede ser positiva o negativa y, en algunos casos, puede dar lugar incluso a emociones.

Desde esta perspectiva, los animales vertebrados (esto es: mamíferos, aves, peces, reptiles y anfibios), poseen dichos elementos en sus respectivos sistemas nervioso y, por ello, son considerados animales sintientes, al menos en lo que respecta al dolor físico. No obstante, la forma e intensidad que cada especie vertebrada percibe el dolor es diferente (o ello se asume al menos), lo que está en función de la complejidad de su respectivo sistema nervioso y del desarrollo de algunas de sus estructuras, como lo es por ejemplo la corteza cerebral.

En el otro extremo, hay organismos que no tienen sistema nervioso central, como las esponjas, y que carecen, por ello y por completo, de la estructura necesaria para procesar sensaciones. Pueden tener percepciones, pero se entiende que estas solo dan paso a respuestas meramente reflejas y automáticas, que les impiden ser calificados como seres sintientes.

Entre ambos extremos se encuentra el amplio mundo de los invertebrados. La gran mayoría de los animales conocidos. Estos presentan sistemas nerviosos simples o descentralizados y, por lo general, tampoco califican para la ciencia como sintientes. No obstante, existen algunos casos excepcionales, como los cefalópodos (pulpos), tanto porque cuentan con sistemas nerviosos desarrollados en diversos sentidos, cuanto porque presentan comportamientos complejos (memoria, aprendizaje y resolución de problemas). Esto ha llevado a que un grupo creciente de científicos consideren a estos invertebrados como sintientes también.

Además de lo señalado, algunos mamíferos como los primates, los elefantes y los cetáceos muestran conductas complejas que sugieren que no solo experimentan dolor físico, sino también una forma de sufrimiento emocional, que puede sorprender por contar con algún grado de profundidad. La pérdida de un miembro del grupo, el aislamiento o el estrés prolongado parecen generar en ellos un tipo de dolor que puede interpretarse como expresión de una vida emocional significativa, lo que explica que con frecuencia se los denomine animales superiores.<sup>216</sup>

Sobre la base de todo lo anteriormente resumido, es posible proponer una clasificación tentativa, dividiendo a los animales en los siguientes grupos, pero recordando siempre que se trata de un terreno sujeto a continua revisión y a importante discusión:

- Primer grupo: un conjunto reducido de mamíferos (primates, elefantes, cetáceos). Los llamados animales superiores. Estas especies manifiestan tener experiencia subjetiva del dolor, que incluye definitivamente el dolor físico, como también una forma rudimentaria de dolor emocional (y para algunos, no tan rudimentaria);
- Segundo grupo: otros mamíferos y los vertebrados en general (aves, peces, reptiles y anfibios). Poseen estructuras nerviosas que les permiten experimentar cierto dolor físico, e incluso en algunos casos algún grado de emociones, pero en menor medida que el primer grupo;
- Tercero grupo: invertebrados complejos (cefalópodos). Muestran respuestas que pueden ser interpretadas como manifestaciones de dolor físico;

---

<sup>216</sup> Cf. Carl Safina, *Beyond de Words: What Animal Think and Feel* (USA: Henry Holt and Co. 2015); Carl Safina, *Mentes Maravillosas*, 40-45; Carl Safina, *Aprender a ser salvaje*. Jesús Mosterín, *El reino de los animales*, 237-258. Antonio Damásio, *Sentir y saber: el camino de la consciencia* (Barcelona: Editorial Planeta-Ariel, 2021); Marc Bekoff, “Animal Emotions: Exploring Passionate Natures: Current interdisciplinary Research Provides Compelling Evidence that Many Animals Experience Such Emotions as Joy, Fear, Love, Depair and Grief – We are not Alone”; *BioScience* 50, n° 10 (October 2000): 861-870.

- Cuarto grupo: invertebrados simples (insectos, crustáceos, moluscos). En este grupo, la percepción del dolor físico entra en una arena bastante debatible. Se tienden a considerar como seres con meras percepciones, y, por ello, no sintientes;
- Quinto grupo: organismos con sistemas nerviosos muy rudimentarios o descentralizados (medusas, por ejemplo). Se estiman no sintientes.
- Sexto grupo: organismos sin sistema nervioso (esponjas, por ejemplo). No resultan relevantes en esta discusión.

Dividir a los animales en grupos como los precedentes, según su capacidad para experimentar dolor físico o emocional (o emocional complejo), permite una comprensión más matizada de la consideración ética que podría reconocérsele a cada uno de ellos. No se trata de un criterio arbitrario, sino de diferencias entregadas por la ciencia, basadas en las diversas capacidades neurológicas y en los supuestos grados de sensibilidad.

En resumen, los animales no son, para estos efectos, una categoría homogénea, sino un conjunto enormemente diverso de especies, lo que resulta clave de advertir para formular con cierto rigor propuestas filosóficas y jurídicas basadas en argumentos que consideran estos aspectos, a fin de fundarlos en bases sólidas.

Pero claro, a lo largo de este tema sobre la forma en que sienten y experimentan dolor o placer otras especies, debemos recordar lo ya comentado páginas atrás: aquello indicado por Thomas Nagel en *¿Qué se siente ser un murciélago?* Es decir, podemos estudiar la biología y el comportamiento de otras especies, formular conclusiones científicas y lógicas, e incluso especular en algunos casos, pero nunca podremos experimentar verdaderamente lo que ellos sienten, si es que sienten. Esta imposibilidad introduce inevitablemente un grado de antropomorfismo en las ideas sobre las percepciones, sufrimientos y placeres, de los animales. Por más que intentamos ser objetivos, terminamos en muchos casos interpretando sus experiencias a través de nuestras propias percepciones humanas. Esto nos obliga a una cuota no menor de subjetividad en los pensamientos y conclusiones. Punto este último del cual es difícil escapar. Veremos como todo esto se hace presente en la consideración ética de los animales e incluso en los juicios.

#### **4. La sensibilidad vegetal y la visión holística y sistémica de la naturaleza**

En esta cuarta y última parte de este capítulo, nos centraremos en dos líneas de investigación que han cobrado creciente relevancia en las ciencias naturales. Por una parte, analizaremos la posibilidad de



que las plantas posean alguna forma de sensibilidad o capacidad de comunicación, lo cual ha abierto un interesante debate sobre la sensibilidad y cognición en organismos carentes de sistema nervioso. Por otra parte, exploraremos los desarrollos científicos que han conducido a concebir los ecosistemas —y, en algunos casos, el conjunto del planeta Tierra— como sistemas complejos, autorregulados e interdependientes, próximos a la idea de un superorganismo. Ambas perspectivas han contribuido de manera decisiva a la consolidación de una visión más amplia u holística de la naturaleza que merece consideración ética, cuyos fundamentos científicos suelen ser invocados en las discusiones contemporáneas sobre los derechos de los seres vivos no animales y de la naturaleza en su conjunto.

#### 4.1. La capacidad de comunicación y la sensibilidad en las plantas

*¿Son las plantas seres inteligentes? ¿Son capaces de resolver problemas? ¿Se comunican con el entorno que las rodea, con las otras plantas, con los insectos o con los animales superiores? ¿O son, por el contrario, organismos pasivos, carentes de sensibilidad y de cualquier tipo de comportamiento individual y social?*

— Stefano Mancuso y Alessandra Viola. *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal* (2015).

En esta sección, abordaremos brevemente el mundo vegetal, para examinar lo que la ciencia ha descubierto sobre la capacidad de interacción entre las plantas y, con ello, poder responder con alguna mejor certeza preguntas similares a las ya planteadas en el ámbito animal: ¿pueden reaccionar de manera “inteligente” a su entorno?, ¿hasta qué punto las plantas pueden experimentar sensaciones?, ¿son capaces de sentir dolor o estrés?

Estas cuestiones tienen implicancias filosóficas relevantes, pues, si los derechos de la naturaleza se fundamentan en la capacidad de reflexionar, o simplemente en la de sentir, es esencial entonces determinar si las plantas cumplen con alguno de estos criterios, o no (si pueden, en alguna medida, reflexionar o sentir).

La historia de la botánica se ha desarrollado en los últimos siglos,<sup>217</sup> pero sólo en los últimos años han aparecido publicaciones de divulgación científica que han sugerido que el mundo vegetal posee

---

<sup>217</sup> La botánica moderna comenzó hace unos 400 años, con los experimentos de Jan Van Helmont (1580-1644), sobre el crecimiento vegetal. Posteriormente John Ray (1627-1705) identificó patrones entre especies; Philip Miller (1691-1771), estandarizó un sistema de nomenclatura, perfeccionado por Carl Linneo (1707-1778) consolidando la idea de las plantas como seres vivos; Stephen Hales (1677-1761), Jan Ingenhousz (1730-1799) y Nicolas de Saussure (1767-1845) observaron que la plantas reciben luz solar, liberan oxígeno, absorben

ciertos mecanismos de percepción y respuestas bastante más complejos de lo que, al menos, se consideraba tradicionalmente. Algunas de estas publicaciones sugieren que las plantas deben ser equiparadas, en algún sentido, a los animales, considerando que poseen cierto tipo de comunicación y sensibilidad. El hecho que puedan procesar información y responder a estímulos del entorno, ha abierto un debate del sentido y alcance de conceptos como inteligencia, memoria o emociones, comparando el mundo vegetal con el animal, y abriendo así una discusión filosófica sobre ello. Como ha dicho Wohlleben: “Fratissek Baluska, del Instituto Botánico celular y Molecular de la Universidad de Bonn, junto con otros colegas, opina que en la punta de las raíces existen estructuras similares al cerebro. [...] Si a partir de ahí puede deducirse la existencia de inteligencia, memoria y emociones, es algo que actualmente se cuestionan la mayoría de los investigadores botánicos [...]”<sup>218</sup>

Se trata de un punto con el que se debe ser cauto. Por cierto, la ciencia ha demostrado que las plantas no son completamente pasivas y, por el contrario, interactúan activamente con su entorno. No obstante, extrapolar estos hallazgos hasta afirmar que las plantas logran comunicación o experimentan dolor resulta una interpretación aventurada que pareciera abusar del lenguaje.

El tema en cuestión tiene sus raíces en el siglo XIX. Charles Darwin, quien dedicó la segunda parte de su carrera al estudio botánico, mostró un interés particular en plantas trepadoras e insectívoras, observando cómo estas reaccionan a estímulos externos. Esto lo llevó a plantear que ciertos aspectos de las plantas podrían reflejar una capacidad para percibir su entorno. De hecho, uno de los puntos más controvertidos de Darwin en esta materia, fue su teoría denominada *root-brain theory* (teoría de la raíz-cerebro), presentada en *El poder del movimiento de las plantas* (1880), donde sugiere que el ápice de la raíz de las plantas podría funcionar como un cerebro básico, similar al de animales inferiores, recibiendo señales y coordinando respuestas.<sup>219</sup>

---

dióxido de carbono; Thomas Fairchild (1667-1729) logró la primera hibridación vegetal, y Charles Darwin (1809-1882) y Gregory Mendel (1822-1884) introdujeron principios evolutivos y genéticos; William Bateson (1861-1926) estableció las bases para el estudio de la herencia en el mundo vegetal; y Julius von Sachs (1832-1897) estudió el papel de la luz en el desarrollo de las plantas. En la década de 1960, Melvin Calvin (1911-1997) complementó todo este conocimiento, y explicó cómo las plantas asimilan dióxido de carbono para producir glucosa. La suma de estos descubrimientos reveló que la plantas, mediante el proceso de fotosíntesis, sostienen la atmósfera y la cadena alimentaria, siendo esenciales para la vida en la Tierra, manteniendo el equilibrio de gases y produciendo el oxígeno que consumen los organismos aeróbicos. En resumen, para mediados del siglo XX se concluyó que la vida en la Tierra no sería posible sin el mundo vegetal.

<sup>218</sup> Peter Wohlleben, *La vida secreta de los árboles* (Barcelona: Ediciones Obelisco, 2015), 80.

<sup>219</sup> Cf. Darwin, Charles, *On the Various Contrivances by Which and Foreign Orchids are Fertilized by Insect, on the Good effects of Intercrossing* (London: John Murray, 1862); Charles Darwin, *The Movements and Habits*

Esta idea supuso un cambio de paradigma en la visión de las plantas, al proponer que estas son organismos activos. El tema fue ignorado inicialmente, salvo algunas excepciones, como lo son los estudios de Jagdish Chandra Bose (1858-1937), quien exploró la capacidad de las plantas para reaccionar a estímulos externos.<sup>220</sup>

Fue durante la segunda parte del siglo XX, cuando los estudios sobre la sofisticada interacción de las plantas con el medio mostraron importantes avances. Por ejemplo, Ian Baldwin (1958) y Jack Schultz (1949), descubrieron, en 1983, que algunos álamos alteran su composición química ante el daño que les causan los depredadores, evitando así su consumo total. Sorprendentemente este cambio de composición química en el álamo que está siendo atacado, también se presenta en los álamos cercanos, sugiriendo alguna forma de comunicación entre ellos, o una reacción grupal defensiva entre las plantas.<sup>221</sup>

En 1983, el zoólogo sudafricano Wouter van Hoven documentó un fenómeno similar en acacias de Botswana, al observar que todas sus hojas se volvían tóxicas cuando algunas de ellas empezaban a ser devoradas por antílopes, lo que incluso alcanzaría a las acacias cercanas que no estaban siendo devoradas en absoluto. Es decir, como si un árbol se defendiera de un depredador para salvarse y, a la vez, avisara a los árboles cercanos que se preparen para defenderse también. Es más, se ha observado que algunas plantas distinguen entre diversos depredadores y emiten sustancias que atraen a los enemigos naturales de estos, evidenciando así estrategias defensivas bastante más complejas de lo que se suponía era posible en el mundo vegetal.

Por su parte, la investigadora canadiense Suzanne Simard descubrió, en la década de 1990, que los árboles de los bosques conectan a través de hongos micorrícicos, formando una red subterránea que

---

of *Climbing Plants* (London: John Murray, 1875); Charles Darwin, *The Power Movement in Plants* (London: John Murray, 1880).

<sup>220</sup> Cf. J. C. Bose, “Transmission of Stimuli in Plants” *Nature* 115, n° 457, (1925).

<sup>221</sup> Ian T. Baldwin y Jack C. Schlitz, “Rapid Changes in Tree Leaf Chemistry Induced by Damage: Evidence for Communication Between Plants” *Science* 221, n°4607, (1983): 227-279.

se ha denominado *Wood wide web* y que les permite intercambiar nutrientes e información. Con todo ello se ha sugerido una suerte de cooperación activa entre árboles emparentados.<sup>222</sup>

Así, pareciera evidente que existe, en el mundo vegetal, una complejidad insospechada hasta hace poco, mediante la cual las plantas no solo realizan fotosíntesis, sino que responden activamente al entorno, relacionándose de formas que sugieren ciertos niveles de percepción y adaptación continua al medio.

En base a ello, algunos investigadores han sugerido que las plantas poseen capacidades comparables a la de los sistemas nerviosos básicos, dando lugar al muy controvertido término de *neurobiología de las plantas*, el cual sugiere que, aunque las plantas carecen de un cerebro o sistema nervioso en el sentido animal, poseen, a nivel celular y molecular, mecanismos que permiten el procesamiento de información y respuestas adaptativas al entorno. En otras palabras, aunque el mecanismo operativo difiere, el resultado (la adaptación al medio para asegurar la supervivencia), sería en alguna forma comparable. Se postula, entonces, como se indicó previamente, que la diferencia entre ciertas plantas y animales inferiores no sería radical, ya que ambos recolectan información ambiental y reaccionan con la finalidad inconsciente de adaptarse.<sup>223</sup>

Pero, a pesar de todos estos descubrimientos, el *mainstream* científico es claro en negar que la plantas posean alguna capacidad de reflexión o que experimenten deseos conscientes, o tengan emociones. Las explicaciones, aunque complejas y adaptativas, no implican procesos mentales, emocionales ni menos intencionales, como los que podrían ocurrir en algunos animales con sistema nervioso desarrollado, o el ser humano. Los mecanismos de adaptación y comunicación en las plantas son regulados por hechos bioquímicos y fisiológicos que actúan de manera automática, sin que medie consciencia o voluntad alguna. Es el resultado de procesos físicos y químicos programados

---

<sup>222</sup> Cf. Simard, S.W., Perry, D.A, Jones, others, “Net Transfer of Carbon Between Ectomycorrhizal Tree Species in the Field”, *Nature* 388, n° 6642, (1997): 579-582; Suzanne Simard, *Finding the Mother Tree: Discovering the Wisdom of the Forest* (New York: Alfred A. Knopf, 2021).

<sup>223</sup> Entre los principales defensores de esta perspectiva figuran Stefano Mancuso, Frantisek Baluska y Peter Wohlleben, Edgardo Wagner, Francis Hallé, Minoto Euda, Wouter van Hoven, Michael Rhellier, y Elizabeth van Volkenbutrgh. La mayoría de estos autores de divulgación se han vuelto populares, y su trabajo se enmarca en un tono ecológico y romántico, incluso a ratos místico y poético. Muy pocos de ellos lo hacen en un sentido estrictamente científico y mecanicista. Cf. Peter Tompkins y Christopher Bird, *La vida secreta de las plantas* (Madrid: Edit. Capitán Swing, 2016); Peter Wohlleben, *La vida secreta de los árboles*; Hope Jahren, *La memoria secreta de las hojas* (España: Rodesa SLA Edic., 2017); Stefano Mancuso, *La nación de las plantas* (Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2019); Paco Calvo y Natalie Lawrence, *Planta sapiens. Descubre la inteligencia secreta de las plantas* (Uruguay: Editorial Planeta, 2023).

evolutivamente, que permiten optimizar la supervivencia, sin que de ello se pueda evidenciar un estado mental, por básico que sea. Al menos ello sería lo que comprendemos de la opinión científica comúnmente aceptada, cerrando con esto las posibilidades a una discusión más profunda en términos filosóficos de posibles estados mentales.

Afirmamos que es importante destacar que la ciencia estima que las plantas no sienten dolor, ni físico ni emocional, en el sentido que lo hacen los animales. Como ya hemos dicho, el dolor, como tal, como lo conocemos, requiere de un sistema nervioso complejo y un cerebro, estructuras estas con las que las plantas no cuentan.

En resumen, al presente lo que pareciera ser el consenso científico es el siguiente:

- Las plantas son, según todo estándar científico, organismos vivos. Es decir, organismos formados por células que nacen, se desarrollan, reproducen y mueren. Mientras están vivas se nutren mediante fotosíntesis y absorción de nutrientes, respiran, mantienen un equilibrio interno (homeostasis), y se adaptan al medio que las rodea;
- Las plantas y los animales tienen un origen común desde la perspectiva evolutiva, proveniente de un ancestro unicelular común. Aunque ambos reinos divergen en linajes separados, comparten procesos evolutivos que explican sus adaptaciones. Dentro del reino vegetal, al igual que en el animal, existen organismos más complejos que otros;
- Las plantas constituyen la mayor parte de biomasa terrestre, representando más del 80% de la materia viva en el planeta y juegan un papel crucial en los ecosistemas;
- Las plantas interactúan con su entorno, así como entre ellas, y desarrollan mecanismos de defensa inconscientes, tanto individuales como colectivos, frente a depredadores animales y en competencia con otras plantas. Pero de ello no pareciera lógico deducir que tienen algún grado de consciencia, intencionalidad, autoconsciencia, o lenguaje, y ni siquiera que perciben dolor o placer.

#### **4.2 La finalidad teleológica de los ecosistemas y la Tierra como organismo**

*Hay, sin embargo, un aspecto de Gaia que inquieta mucho más: ese es su posible carácter teleológico. Tiene Gaia un telos, un propósito, un objetivo propio?*

— Juan Luis Arsuaga e Ignacio Martínez. *Amalur, del átomo a la mente. El camino de la vida desde las primeras celular* (2002).

Es evidente que los sistemas naturales cumplen funciones específicas que contribuyen al equilibrio y a la persistencia de la vida en la Tierra, pero, ¿puede ello ser entendido como un fin, propósito, interés, de los ecosistemas? Y de ser ello entendido así, ¿debieran los ecosistemas ser respetados, por tener, por ejemplo, intereses?

Se trata, por cierto, de un tema con antiguas raíces, que da de lleno en el corazón del Romanticismo y cosmologías de pueblos ancestrales y concepciones religiosas, y que por esto suele aparecer de manera tácita (y en ocasiones, incluso, expresa), en las discusiones sobre los derechos de la naturaleza, como se verá en su momento. Pero, debemos ser claros en que no encontramos fundamento directo, científico, que sostenga este punto.

En efecto, desde un enfoque netamente empírico, el consenso es que los ecosistemas solo muestran una interdependencia funcional entre sus componentes. Es decir, cada organismo y proceso dentro de un ecosistema cumple una función que facilita o permite la existencia de otros elementos del mismo sistema. No se atribuye a ello una finalidad, al menos en la ciencia, en un sentido teleológico del concepto. En otras palabras, se comprende que los ecosistemas realizan una serie de funciones ecológicas, producto de su dinámica de interacciones, y que ello produce efectos, entre los que se encuentran los equilibrios químicos y físicos que permiten la resiliencia de los mismos sistemas y de la vida en general, pero de eso no se sigue que tengan un propósito consciente, una voluntad o sentido de finalidad.

Un tema muy comentado en los círculos ambientalistas, que dice relación con esto, es la *Hipótesis de Gaia*, propuesta por J. Lovelock, la cual describe a la Tierra, precisamente, como un solo gran sistema autorregulado. Según esta teoría, la Tierra actúa como lo haría un organismo, al mantener condiciones estables, como temperatura y otros aspectos atmosféricos, permitiendo la vida que se da en la biosfera. Pero, aunque Gaia ha sido interpretada en ocasiones románticamente como si el planeta entero fuese un gran organismo vivo o, si la biosfera intencionalmente buscará un propósito, el hecho es que Lovelock en persona, el creador de esta hipótesis, se encargó de aclarar que su planteamiento original considera esta autorregulación solo en forma de una bella metáfora, al servicio de ilustrar la interdependencia funcional, y no para justificar la existencia de un propósito.<sup>224</sup>

---

<sup>224</sup> Cf. James Lovelock, *Gaia: Una nueva visión de la vida sobre la Tierra* (Madrid: Editorial Debate, 1984).

En resumen, se trata, para Lovelock, de procesos que generan, en su conjunto, estabilidad, pero no porque el ecosistema lo desee de alguna forma, consciente o inconscientemente. Son solo mecanismos bioquímicos, físicos y ecológicos, que han evolucionado a lo largo del tiempo, producto de adaptaciones evolutivas, y no de fines deseados.

Es crucial comprender esto, es decir entender la distinción entre la consecuencia natural de la interdependencia que existe en el mundo natural, por un lado, y la noción de propósito, teleológica, que se suele insinuar, por otro lado. Se evita así caer en la trampa del lenguaje que confunde este tipo de situaciones. En otras palabras, que los ecosistemas mantengan un equilibrio y que ese equilibrio permita o facilite la vida, no implica en manera alguna que ello sea algo que se busque, como si se tratase de un interés, en el sentido estricto del concepto, comprendido como intencionalidad.

Por lo anterior, entendemos que la filosofía al explorar el valor intrínseco de la naturaleza debe también distinguir claramente las funciones evolutivas que permiten la vida, de las nociones de propósito que podrían, erradamente, atribuírsele a ello. Lo primero es un hecho para la ciencia. Lo segundo, no lo es, en absoluto.

Varios científicos han abordado esta distinción. Richard Dawkins argumenta que, aunque la naturaleza puede parecer diseñada con un propósito, esta apariencia es consecuencia de la selección natural y no de una voluntad en el mismo sistema o de una voluntad superior. Dawkins subraya que los organismos y sistemas naturales funcionan de manera eficaz no porque haya un propósito detrás de ellos, sino porque han sido moldeados por meros procesos evolutivos.<sup>225</sup> Como indica este autor: “La selección natural es un relojero ciego; ciego porque no ve más allá, no planifica las consecuencias, no tiene una finalidad en mente.”<sup>226</sup> Otro científico que ha destacado este punto es Daniel Dennett, quien advierte contra lo que denomina la *trampa teleológica*, es decir la tendencia a interpretar el diseño aparente de la naturaleza, como intencionalidad de ella.<sup>227</sup> O como dice Pinker:

Un avance fundamental de la revolución científica, quizás su mayor avance, fue la refutación de la intuición de que el universo está saturado de propósitos. Según esta concepción, primitiva pero omnipresente, todo sucede por una razón [...] Galileo y

---

<sup>225</sup> Cf. Richard Dawkins, *El relojero ciego. Por qué la evolución de la vida no necesita de ningún creador* (Barcelona: TusQuets, 2015).

<sup>226</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>227</sup> Cf. Dennett, *La peligrosa idea de Darwin*.

Newton y Laplace reemplazaron este juego de la moralidad cósmica por un universo que funciona como un mecanismo de relojería en el que los sucesos son causados por las condiciones del presente, no por los objetivos para el futuro. Por su puesto que las personas pueden tener objetivos, pero proyectar objetivos sobre el funcionamiento de la naturaleza es una ilusión.<sup>228</sup>

Quizás la esencia de este tema es preguntarse si es posible tener algún tipo de interés, cuando se carece de autoconsciencia y, aún más, de consciencia. Arsuaga, de hecho, ha señalado lo mismo, pero quizás no de la manera más feliz, al decir: “En principio Gaia no es un ser consciente [...] pero eso no quiere decir que no pueda existir y tener sus propios intereses. Todos los organismos tienen un *telos*, mantenerse vivos (y transmitir la vida), sin que admitir eso suponga ninguna forma de vitalismo, ni tengan que ser por ello las plantas, o los animales, o las bacterias, conscientes.”<sup>229</sup>

En resumen, podemos afirmar que los científicos son bastante categóricos al cimentar una perspectiva que diferencia la función y el equilibrio ecológico de cualquier noción de intencionalidad o propósito en los sistemas naturales, aunque en ocasiones no lo hacen con un lenguaje preciso, como demanda la filosofía. Se trata, después de todo, de un tema que tiene incluso ribetes místicos y religiosos.

-----

En este capítulo hemos recorrido la evolución de distintas ramas de la ciencia, desde los avances de la geología y paleontología, hasta el desarrollo de la biología y la genética. Todo ello ha situado al ser humano como parte de un gran entramado interdependiente con otras formas de vida, pero a la vez ha reafirmado cierta singularidad en el mismo. Se han sentado así las bases para nuevos debates y argumentos éticos y jurídicos, como veremos en los capítulos siguientes.

---

<sup>228</sup> Pinker, *En defensa de la Ilustración*, 47.

<sup>229</sup> Juan Luis Arsuaga e Ignacio Martínez, *Amalur, del átomo a la mente. El camino de la vida desde las primeras celular* (España: QP Print, 2002), 420.



## CAPÍTULO IV

### Las corrientes filosófico-jurídicas sobre los derechos de la naturaleza

*Todas las teorías éticas presuponen un conjunto o clase de seres que son dignos de consideración moral [...]. La ética ambiental puede considerarse como el proyecto de ampliar el alcance de la clase de seres dignos de consideración moral más allá de los seres humanos.*

— David R. Keller, *Environmental ethics: The Big Questions* (2010). Traducción propia.

El objeto de este capítulo es revisar las principales corrientes filosófico-jurídicas contemporáneas que abordan la relación entre el ser humano y la naturaleza, poniendo atención en aquellos aspectos que más adelante resultarán decisivos para el análisis jurídico que constituye el núcleo de esta investigación. Para ello, seguiremos la clasificación axiológica general presentada en páginas anteriores, que distingue entre enfoques antropocéntricos, biocéntricos y ecocéntricos.

Pero, antes de entrar en materia, conviene precisar con mayor claridad el lugar que ocupa este capítulo dentro de la estructura general del trabajo. Como se recordará, en el Capítulo II examinamos la formación del antropocentrismo a lo largo de la historia de la filosofía; y en el Capítulo III analizamos cómo los avances de las ciencias empíricas han puesto en cuestión ciertos aspectos de dicho paradigma y, al mismo tiempo, han reforzado otros. De esa tensión han surgido nuevas concepciones filosóficas; algunas de las cuales reformulan el antropocentrismo en versiones atenuadas, mientras que otras se orientan hacia posiciones biocéntricas o ecocéntricas.

Así, el presente capítulo abordará estas nuevas teorías con el propósito de ofrecer un panorama sintético de cada corriente, sin perder de vista la pluralidad de propuestas y autores que las conforman. La finalidad es proporcionar una visión general del pensamiento contemporáneo sobre la relación ser humano-naturaleza y, al mismo tiempo, sentar las bases para poder proyectar cómo estas corrientes influyen en el ámbito normativo y en la práctica jurídica. Esta revisión facilitará comprender el trasfondo filosófico desde el cual se generan tanto puntos de convergencia como de fricción, que más adelante se harán visibles al analizar su incorporación en las instituciones y marcos legales contemporáneos.

En ese contexto, volveremos brevemente sobre el núcleo del antropocentrismo clásico, para luego detenernos en el antropocentrismo contemporáneo. A partir de allí, exploraremos las corrientes que amplían la consideración ética más allá de nuestra especie, desde aquellas que reconocen el valor intrínseco de algunos animales, o de la vida en general, o de la integridad de los ecosistemas, hasta aquellas que ponen el acento en aspectos más específicos, como la sintiencia, por mencionar un ejemplo.

Cabe insistir que el objetivo de este trabajo no es desentrañar cada teoría en todas sus aristas ni agotar el análisis de cada autor. Por el contrario, lo que se busca es ofrecer una visión panorámica que permita captar, en sus líneas fundamentales, las principales corrientes filosóficas y las posturas que se agrupan en torno a ellas. De este modo, podremos contar con una base sólida para reflexionar sobre la manera en que estas ideas han comenzado a ser recogidas en el ámbito jurídico contemporáneo, lo que constituye, en gran medida, el propósito central de esta investigación.

## 1. Las corrientes antropocéntricas

*Pero ser antropocéntrico no significa necesariamente que seamos chauvinistas humanos, como sugiere gran parte de la literatura ambientalista. La posición filosófica representada, por ejemplo, por Passmore, que comúnmente se describe como antropocéntrica, difícilmente puede ser acusada de estrechez o falta de empatía.*

— Wildfred Beckerman and Joanna Pasek, *In Defense of Anthropocentrism* (2010). Traducción propia.

Considerando que el concepto de antropocentrismo ya ha sido desarrollado con cierto detalle en los capítulos anteriores, corresponde en esta sección únicamente recordar y sintetizar aquellos aspectos que resultan esenciales para el análisis que aquí nos ocupa. El antropocentrismo, como se indicara previamente, es una corriente filosófica que sitúa al ser humano en el centro de la naturaleza, asignándole un valor especial debido a su capacidad de razonar. Esta capacidad debe ser entendida, para estos efectos, no solo como una facultad cognitiva avanzada, sino que, como fuera explicado, como la base necesaria para gozar de un conjunto de experiencias y habilidades únicas, que dan el valor que le asignamos a la vida y que, por ello, se considera el fundamento de la dignidad humana y, consecuentemente, del respeto moral. Se trata, en esencia, de una característica única, que no se observa con igual claridad en ningún otro animal o elemento de la naturaleza. Una facultad que se suele resumir en la autoconsciencia, en el lenguaje y en el pensamiento abstracto. O, dicho en otras

palabras, una capacidad que permite concebir y tener intereses que trascienden las respuestas instintivas inmediatas y los impulsos básicos generados por estímulos externos; proyectar el presente hacia el futuro, en un horizonte temporal amplio; reflexionar sobre la propia existencia y tomar consciencia de la finitud del paso por el mundo; reflexionar sobre las sensaciones y emociones, transformándolas en sentimientos y creando así significado; dominar los instintos, para decidir actuar o abstenerse de actuar, mediante una deliberación consciente que asigna valor ético a las propias decisiones. En resumen, una habilidad que posibilita el extraño fenómeno mediante el cual el cerebro logra estar consciente de que se está consciente, y entrega con ello la experiencia subjetiva de la vida.<sup>230</sup>

Es, en esa conjunción única de proyección temporal, introspección y deliberación moral, donde radica, para los antropocentristas, la singularidad humana y el reconocimiento de la exclusividad ética. Concluir esto no surgió espontáneamente en la cultura occidental, sino que fue y es producto de un extenso proceso de elaboración filosófica que se remonta a la Antigüedad clásica, con Aristóteles y que encuentra un punto culminante en la filosofía moderna de Kant, quien propone al ser humano como *un fin en sí mismo*, como ha sido ampliamente ya comentado.

En efecto, a partir de esa facultad, se ha construido la exclusividad ética, añadiéndole otros elementos conceptuales, como bien lo resume David R. Keller quien señala que el núcleo del antropocentrismo consiste en lo siguiente:

El antropocentrismo es la visión del mundo que coloca al ser humano, figurativa si no literalmente en el centro del cosmos. Filosóficamente, puede desglosarse en cinco temas [...] Primero el antropocentrismo percibe el orden natural como organizado en una jerarquía, donde los humanos ocupan una posición privilegiada, por encima de todos los seres vivos y justo debajo de los seres sobrenaturales [...]. Segundo, existe una división ontológica firme entre la naturaleza humana y la no humana (dualismo metafísico) [...] Tercero, está la concepción de la naturaleza como máquina (mecanismo), entendida como un sistema de partículas inanimadas [...]. Cuarto, la idea de que los seres humanos son los únicos seres intrínsecamente valiosos, [...]. Quinto, los seres humanos constituyen, de manera exclusiva y excluyente, la comunidad moral.<sup>231</sup>

---

<sup>230</sup> “Me llena de admiración la manera en que nuestros organismos vivos [...] han urdido los procesos que resultan en estados mentales empapados de sentimientos y de una sensación de referencia personal.” Damásio, *Sentir y saber*, 132.

<sup>231</sup> David R. Keller, “What Is Anthropocentrism?”, *Environmental Ethics: The Big Questions*, Part II Introduction (USA: Wiley-Blackwell, 2010), 62. Traducción propia.

Estas ideas constituyen lo que podemos identificar como el *antropocentrismo clásico*, cuyos pilares fundamentales son: la *Scala Naturae* de Aristóteles; la incorporación de la divinidad en la jerarquía propuesta por Santo Tomás de Aquino; el dualismo racional y la visión mecanicista desarrolladas por Descartes y Bacon; y, finalmente, la noción kantiana de dignidad, que reconoce en el ser humano un valor intrínseco y único, separándolo claramente del resto de la naturaleza, sobre todo al momento de la determinación de la consideración ética.

Pero, importante tener presente, desde ya, que como toda corriente filosófica, el antropocentrismo admite diversas clasificaciones. En efecto, es posible identificar distintos tipos de antropocentrismo. Así, por un lado, encontramos el *antropocentrismo religioso*, cuyo énfasis está puesto en que la capacidad racional humana proviene de un origen o propósito sobrenatural, sosteniendo que el ser humano no es único solo por poseer la facultad especial ya señalada, sino que lo es porque esta facultad le ha sido otorgada por una entidad superior y que ella le permite trascender el mundo meramente natural y material. En este sentido, la idea aristotélica de la *Scala Naturae*, que ordena jerárquicamente a los seres vivos según sus capacidades, adquiere, con Tomás de Aquino, una dimensión teológica y teleológica: el ser humano, gracias a su capacidad racional, es el único capaz de conocer y acercarse a Dios y, por ello, puede y debe buscar trascender (lo que lo hace merecedor de un respeto especial).

Es más, este tipo de antropocentrismo (el religioso) encuentra, en la actualidad, un argumento adicional que busca apoyó en la física y astronomía, en lo que se ha dado en denominar *principio antrópico fuerte*. Según esta idea, para algunos, las condiciones del universo parecen haber sido diseñadas específicamente para posibilitar la existencia del ser humano. Se sugiere así que la humanidad ocupa un lugar especial en el cosmos y, más que ello, que constituye, en cierto modo, la finalidad o justificación de este.<sup>232</sup>

---

<sup>232</sup> El *principio antrópico* sostiene que las leyes de la naturaleza y los valores de las constantes físicas que determinan las condiciones del universo resultan extraordinariamente precisas y compatibles con la aparición de la vida en la Tierra. Así, de todos los posibles escenarios que podrían haberse dado en la física, el universo posee las propiedades precisas que han permitido la vida y su desarrollo en este planeta. Este concepto o idea se suele presentar en diversas versiones. En un extremo, una versión *fuerte* del principio (religiosa), que es a la que nos referimos en la parte principal de esta página, que en su formulación más radical sugiere que el universo está, o fue, *diseñado* para favorecer la aparición de la vida (y, en particular, de la vida humana), como si tuviese esto como propósito. En el otro extremo, una versión *débil*, que sostiene que si las leyes de la naturaleza y los valores de las constantes físicas hubiesen sido levemente distintos, el desarrollo del universo habría seguido un camino diferente, y la vida, como la conocemos, no habría sido posible en la Tierra (planteado así, se transforma en un argumento biocéntrico o incluso ecocéntrico como veremos: el fenómeno de la vida y la biosfera son una gran excepción –una excepcional “casualidad”, si es que se permite esta palabra– en el universo desolado, y deben ser por lo mismo objeto de cuidado, es decir, consideración y respeto ético, extendiendo ello

Junto con ese enfoque religioso, está el *antropocentrismo dualista*, cartesiano, propio de la racionalidad moderna, que distingue entre la *res cogitans* y la *res extensa*.<sup>233</sup> Según esta perspectiva, la mente racional o alma pensante separa, de forma radical, al ser humano del resto de los seres vivos, considerando a estos como meros autómatas, carentes de razón. Este dualismo sitúa al ser humano, parcialmente, en un ámbito que está sobre lo natural. Esto, porque este no solo se encuentra en la naturaleza mecánica sino, también, está conectado con una dimensión superior, que justifica su lugar privilegiado, reforzando la idea de merecer un respeto especial. Pero plantea ello, no con una concepción religiosa.

Así, elementos de la teología cristiana y el racionalismo moderno (sin la necesidad de una connotación religiosa), juntos o separados, proponen la idea de que la capacidad especial del ser humano tiene un aspecto que va más allá de la naturaleza conocida, ya sea en sentido divino o ya sea en un simple sentido metafísico.

Estas dos clases de antropocentrismo se encuentran planamente vigentes hoy. Un ejemplo destacado, en el contexto contemporáneo, es la encíclica *Laudato Si'* (2015) del papa Francisco.<sup>234</sup> Este documento aborda en profundidad la relación entre el ser humano y la naturaleza, desde una perspectiva antropocéntrica clásica, a ratos religiosa y a ratos meramente dualista.

Pero lo interesante para los efectos de esta investigación, no es sino el hecho de constatar que incluso esta visión religiosa y dualista adquiere hoy un enfoque moderado, que busca distanciarse de la interpretación clásica. En efecto, inspirado en el *Cántico de las criaturas* de San Francisco de Asís,<sup>235</sup> el pontífice adoptó el nombre de Francisco y, en su primera encíclica, introdujo el concepto de

---

a los sistemas que permiten este fenómeno). Cf. John D. Barrow y Frank J. Tripler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Oxford University Press, 1986). Cf. Carl Sagan, *La diversidad de la ciencia. Una visión personal en la búsqueda de Dios* (España: Planeta, 2007), 75-81.

<sup>233</sup> Descartes distingue entre *res cogitans* (mente) y *res extensa* (materia) en su texto *Meditaciones metafísicas*. La primera se refiere al sujeto pensante, mientras que la segunda se refiere a la realidad material. Esto da paso al llamado dualismo cartesiano que, como es bien sabido, y como se ha comentado previamente, sentó las bases para distinguir entre mente y cuerpo en la filosofía moderna.

<sup>234</sup> Cf. Francisco, *Laudato Si': Sobre el cuidado de la casa común* (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2015).

<sup>235</sup> "San Francisco de Asís. Tomé su nombre como guía y como inspiración en el momento de mi elección como Obispo de Roma. Creo que Francisco es el ejemplo por excelencia el cuidado de lo que es débil y de una ecología integral [...]." *Ibid.*, 9.

*ecología integral*,<sup>236</sup> para reconocer la interconexión entre la humanidad y la naturaleza, así como los efectos negativos de lo que llamó un *antropocentrismo desviado*.<sup>237</sup>

En este sentido, esa encíclica hace un llamado a una *conversión ecológica*,<sup>238</sup> que replantea la relación ética con el entorno, manteniendo, sí, la centralidad humana. De esa forma, el papa denunció los impactos destructivos de la Modernidad sobre el medio ambiente, como el cambio climático, la pérdida de la biodiversidad y los modelos de desarrollo basados en la explotación ilimitada de los recursos naturales. Pero, junto con ello, advirtió contra un biocentrismo que iguala el valor del ser humano al de otras formas de vida y apeló a una noción del ser humano que mantiene un lugar único en la creación, marcando así su antropocentrismo. Interesante también que, junto con reconocer a la humanidad en ese sitio particular, le asignó una responsabilidad también especial. La encíclica señala que, “Esto no significa igualar a todos los seres vivos y quitarle al ser humano ese valor peculiar que implica al mismo tiempo una tremenda responsabilidad. Tampoco supone una divinización de la Tierra”<sup>239</sup> (destacamos esta última frase).

Alejándose de las premisas teológicas y dualistas, es posible advertir hoy un tercer tipo de antropocentrismo. Uno que podemos denominar *antropocentrismo racional*. Se trata de un enfoque que reconoce la singularidad de la facultad humana, pero la interpreta desde una perspectiva puramente material y evolutiva, es decir, como un fenómeno dentro de la naturaleza conocida, que no requiere justificaciones teológicas, ni menos una finalidad o dimensión teleológica, ni tampoco implica, necesariamente al menos, una exclusividad absoluta.<sup>240</sup>

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, 107.

<sup>237</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>238</sup> *Ibid.*, 164.

<sup>239</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>240</sup> Si bien en este capítulo distinguimos, por razones metodológicas, entre un antropocentrismo religioso, uno dualista y otro racional, debemos recordar que ciertos enfoques científicos contemporáneos plantean hipótesis que sin recurrir directamente a lo religioso o dualista, sugieren que la consciencia podría estar vinculada a dimensiones profundas de la naturaleza, empujando así el límite de esta clasificación. Por razones de simplicidad, no entraremos en esta línea, pero nos permitimos remitir al lector a lo que ya hemos enunciado al referirnos, entre otros, al Nobel en física Roger Penrose y a lo dicho en relación con los *qualia* y al llamado *problema difícil* de la consciencia (Capítulo III).

Este planteamiento descarta la idea de que el ser humano haya sido creado de una manera especial o que esta capacidad le permita una vinculación con algo sobrenatural o, que el resto de la naturaleza exista exclusivamente para su beneficio. En síntesis, limita el origen de la facultad de razonar a un proceso meramente evolutivo (producto de una afortunada mutación), consecuencia del cual, el ser humano desarrolla la capacidad de reflexión en forma plena, entregándole esta una experiencia de vida tan particular que debe ser reconocida y respetada sobre cualquier otro ser o elemento existente en la naturaleza. Después de todo, sin la capacidad de razonar la vida carecería, en gran medida, de todo aquello que le entrega el valor que le asignamos. Misma razón por la cual, para muchos, quien pierde esa posibilidad de reflexión, se transforma solo en un cuerpo físico vegetativo.

Esta perspectiva, sin embargo, plantea ciertas preguntas interesantes, para nuestro trabajo. Preguntas tales como las siguientes: ¿es requisito del antropocentrismo, para ser considerado como tal, sostener que únicamente el ser humano merece respeto moral?, o, dicho de otra forma, ¿quién asigna cierto grado de valor intrínseco (y por lo mismo de consideración ética) a la capacidad de reflexión parcial que pareciera existir en ciertos animales, o a la capacidad de sentir que muchos de ellos tienen, deja por ello de ser un antropocentrista, a pesar de que considere que estos valores inherentes son de menor significancia frente al valor de la capacidad de reflexión plena humana?

Pareciera que este punto genera dos grandes vertientes dentro de este tipo de antropocentrismo. En un extremo, una línea de pensamiento que podríamos denominar *antropocentristas racionales fuertes*. Para esta línea, la capacidad de razonar plena que caracteriza al ser humano confiere un valor intrínseco de tal magnitud, que lo transforma a aquel (al ser humano) en un ser situado por encima de cualquier otra forma de vida o entidad natural en cuanto al respeto moral, al punto de hacerlo el único destinatario de dicho respeto, teniendo el resto de los seres o elementos de la naturaleza solo un valor instrumental, definido por su utilidad para el bienestar humano. Es decir, para esta línea, solo se considera antropocentrista a quien sostiene que el ser humano es el único animal o elemento natural que merece consideración y respeto moral de manera directa. En este grupo se encuentran, por ejemplo, los autores que, sin desconocer que algunos animales cuentan con cierta capacidad de reflexión, afirman que existe un verdadero abismo ontológico entre esa capacidad limitada, y la capacidad plena del ser humano y que, por ello, sólo este merece la consideración y respeto en cuestión (suelen referirse a esta posición señalando aquello de la existencia de un “abismo” entre ser humano y el resto de la naturaleza).

Por otro lado, encontramos un enfoque más inclusivo, el que podría ser denominado *antropocentrismo racional débil*. Este sostendría que la capacidad de reflexión plena (que solo se da en el ser humano), es el mayor valor intrínseco, y el que mayor respeto merece. Pero admite que no es el único valor inherente en el mundo natural, y que algunas formas de vida no humanas también pueden poseer valores intrínsecos, o elementos que merecen consideración ética directa, aunque de menor jerarquía.

Ahora bien, desde el momento que se asume que en la naturaleza existen otros posibles valores inherentes y de diversa categoría, se produce otro conjunto de preguntas, tales como: ¿cómo se gradúa esta variedad de valores entonces? y ¿cómo se debe conciliar la relación entre estos tantos valores? Por ahora, solo dejaremos planteados estos cuestionamientos, pero veremos que aparecerán más adelante, de vez en vez, en una variedad de reflexiones. Una respuesta posible en todo caso puede ser desarrollando la idea de estatus moral, a la que ya nos hemos referido.

A continuación, examinaremos las principales corrientes de antropocentrismo contemporáneo, que abarcan perspectivas racionales, fuertes y débiles, como se ha explicado. Con este fin, hemos seleccionado a cinco pensadores que, a nuestro juicio, han ejercido una influencia significativa en las últimas décadas: John Passmore, John Finnis, Roger Scruton, Bryan Norton y Luc Ferry. La elección de estos autores no pretende restar mérito a otros filósofos, sino que solo busca ofrecer una muestra representativa que refleje la riqueza y la amplitud del antropocentrismo en el presente.

Cabe señalar que, en algunos casos, no es fácil determinar con precisión si ciertos autores se inscriben en un antropocentrismo racional fuerte o débil, aunque, en términos generales, podemos aventurar que la mayoría se acerca más a la primera de estas dos perspectivas.

En primer lugar, John Passmore (1914-2004), quien bien puede ser considerado el precursor del debate filosófico-jurídico ambiental moderno. Su texto más conocido es *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza* (1974),<sup>241</sup> que contiene una defensa del antropocentrismo ético y racional. Passmore sostiene que esta corriente proporciona una base para la comprensión y gestión de la relación entre la humanidad y el medio ambiente, y permite normas eficientes y claras, cosa que no logran las propuestas más radicales, como el biocentrismo o el ecocentrismo. Este autor argumenta que para un buen orden de los valores, estos deben medirse desde una perspectiva occidental, centrada

---

<sup>241</sup> John Passmore, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*.



en el apego a la ciencia y la relevancia para los seres humanos. Desconfía de ese nuevo Romanticismo que se ha formado, a su juicio, respecto de este tema. Así lo expresa:

Una cosa es afirmar que las sociedades occidentales deben aprender a ser más prudentes en su actitud hacia las innovaciones técnicas, menos dilapidadora de los recursos naturales, más consciente de su dependencia de la biosfera, y otra muy distinta es sostener que, solo abandonado la concepción analítica y crítica, que hasta ahora había constituido su mayor mérito e, iniciando la búsqueda de una nueva religión, una nueva ética, metafísica, podrá Occidente dar solución a sus problemas.<sup>242</sup>

A pesar de esta propuesta, fuerte quizás para algunos, el autor sostiene que la posición privilegiada que el ser humano ocupa en la naturaleza implica no solo derechos, sino también responsabilidades éticas fundamentales. Esta responsabilidad se deriva de la capacidad humana para reflexionar sobre el impacto de sus acciones y actuar en consecuencia, con miras a garantizar la sostenibilidad de los ecosistemas. En este marco, el ser humano es el único miembro de la comunidad moral, tanto como agente, cuanto como paciente y, debe cumplir con el deber de equilibrar sus propios intereses con la preservación del entorno natural. Se trata así de un antropocentrismo racional fuerte, pero mitigado en el sentido de que conlleva deberes.<sup>243</sup>

Además, se trata de un antropocentrismo claramente secular. Como señala el autor: “[...] hemos de reconocer cierta dosis de verdad en la reflexión ecologista de que el cristianismo impulsa al hombre a sentirse metafísicamente singularizado, como si mirara desde arriba, en suspensión sobrenatural, el flujo y reflujo de los fenómenos. El cristianismo no es peligroso porque niegue el carácter sagrado de la naturaleza. Lo es en tanto en cuanto se cree al hombre “hijo de Dios” y, por ende, inmune, y así garantiza su existencia sobre la Tierra.”<sup>244</sup>

El libro indicado, publicado en 1974, fue uno de los primeros intentos de abordar la relación entre humanidad y naturaleza desde este enfoque moderno. En un entorno donde comenzaban a surgir propuestas más espiritualistas, Passmore destacó por ofrecer una perspectiva filosófica (analítica,

---

<sup>242</sup> *Ibid.*, 17.

<sup>243</sup> Un *agente moral* es un ser capaz de comprender normas éticas, tomar decisiones deliberadas sobre lo correcto o incorrecto y asumir responsabilidad por sus actos, lo que requiere racionalidad, libertad y conciencia moral. Un *paciente moral*, en cambio, es un ser que puede ser objeto de deberes morales por parte de otros, aunque no tenga la capacidad de actuar moralmente, como ocurre con personas sin capacidad de agencia, animales sintientes o incluso la naturaleza, cuando se le reconoce un valor intrínseco digno de consideración ética.

<sup>244</sup> Passmore, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, 209.

racional) centrada en la capacidad humana de reflexión y en su responsabilidad, sin tener que recurrir a sacralizaciones ni del ser humano ni de la naturaleza. Considerando lo anterior, es claro que Passmore califica al ser humano como el único portador de valor intrínseco, excluyendo a la naturaleza de esta categoría, pero introduce una ética de la responsabilidad hacia la sostenibilidad, fundada en las generaciones futuras (no en la naturaleza). Es decir, su justificación se centra en los intereses humanos, reafirmando la centralidad ética y normativa de la especie, sobre cualquier otra entidad natural. Es posible decir que su propuesta tiende a un sistema normativo ordenado, comprensible y que busca la efectividad en el cuidado de la naturaleza.

En segundo lugar, John Finnis (1940), quien es un autor que adscribe al antropocentrismo desde la perspectiva del derecho natural, ofreciendo fundamentos éticos basados, principalmente, en la naturaleza humana. En su obra *Natural Law and Natural Rights* (1980),<sup>245</sup> propone, como base para un criterio ético, el concepto de los *bienes básicos*, es decir, aquellos elementos o condiciones esenciales necesarios para el florecimiento humano, dada su propia naturaleza, como lo es la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la religión y la razonabilidad práctica, entre otros. Joaquín Rodríguez-Toubes Muñiz nos dice:

[Finnis,] Inspirándose sobre todo en Aristóteles y Tomás de Aquino, desarrolla una “nueva teoría clásica del derecho natural”, como ha sido llamada, en la que este es entendido como un conjunto de principios mediante los cuales la razón práctica dirige la vida humana y social hacia la más plena realización de ciertos valores autoevidentes que conforman un bien común objetivo [...]. La doctrina del derecho natural que expone Finnis sostiene la existencia de: (a) un conjunto de principios prácticos que identifican las formas básicas de la plenitud humana (*human flourishing*) como bienes que han de ser perseguidos y realizados [...]. Este principio obliga, a quien respete la racionalidad a dirigir inteligentemente las acciones hacia la realización humana.<sup>246</sup>

Este autor nos propone que los *bienes básicos* deben ser respetados porque son requeridos para el desarrollo y el florecimiento humano, para la realización plena y armoniosa de la persona. Pero, al igual que en el pensamiento de Passmore, la centralidad del ser humano no implica para este filósofo una postura de dominación arbitraria de este sobre la naturaleza, sino que entraña una obligación de actuar racionalmente para preservar las condiciones naturales que permiten ese auge, incluyendo en esa consideración a las generaciones futuras. Para este pensador, el cuidado del medio ambiente es

---

<sup>245</sup> Cf. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1980).

<sup>246</sup> Joaquín Rodríguez-Toubes Muñiz, “El iusnaturalismo de John Finnis” *Anuario de Filosofía del Derecho* 10 (1993): 375-408.

un deber moral derivado de la necesidad de mantener un equilibrio ecológico que favorezca la continuidad del bienestar humano, presente y futuro. Por lo mismo, como aclaramos en su momento, un deber ético indirecto.

En ese orden de ideas, la naturaleza –flora y fauna incluidas– cuentan con un valor meramente instrumental, que surge de la necesidad de la preservación de los ecosistemas como algo esencial para al bienestar del ser humano. Es la utilidad que prestan para satisfacer las necesidades y enriquecer la experiencia estética y emocional de las personas, lo que verdaderamente cuenta de ellos. Llega así a similar conclusión que Passmore, pero argumentando desde una perspectiva diferente.

Ahora bien, resulta interesante, a propósito de Finnis, mencionar a otro pensador católico contemporáneo antropocéntrico, para así ilustrar los muchos matices que el antropocentrismo alberga hoy. Nos referimos a Robert Spaemann (1927-2018) quien aborda, tangencialmente, la cuestión de la eventual consideración ética más allá del ser humano en su libro *Persons: The Difference Between Someone and Something* (1996),<sup>247</sup> donde realiza un profundo análisis del concepto de *persona*, haciéndolo sinónimo de autoconsciencia reflexiva y por ello, de ser humano. El argumento más directo, reafirmando la concepción clásica, es que es la capacidad plena de razonar, junto a todo lo que ella conlleva y que ya hemos discutido previamente, es lo que otorga a nuestra especie un lugar preferencial en la naturaleza que conocemos, sin necesidad de recurrir a argumentos de otro tipo.<sup>248</sup>

En resumen, la propuesta de John Finnis, centrada en el derecho natural, sostiene que el cuidado del medio ambiente es un deber moral necesario para garantizar las condiciones del florecimiento del ser humano, reafirmando así una ética antropocéntrica fuerte, similar en ese sentido a la de Spaemann, donde la naturaleza tiene solo un valor instrumental, ligado al bienestar de esta única especie.

En tercer lugar, debemos mencionar a Roger Scruton (1944-2020). Este filósofo, británico, es conocido por su defensa de un conservacionismo ético basado en la tradición y en el vínculo emocional con el entorno natural. En obras como *Animals, Rights and Wrongs* (1996),<sup>249</sup> *Filosofía*

---

<sup>247</sup> Robert Spaemann, *Person: The Difference Between Someone and Something* (Oxford: Oxford University Press. 2006).

<sup>248</sup> “Las propiedades de la racionalidad y la autoconsciencia son la base para designar a los seres vivos como personas” *Ibid.*, 238. Traducción propia.

<sup>249</sup> Cf. Roger Scruton, *Animals, Rights and Wrongs* (Cambridge: Caledonian International Book, 1996).

verde (2012)<sup>250</sup> y *The Soul of the World* (2014),<sup>251</sup> desarrolló una visión original sobre la relación entre el ser humano, los animales y la naturaleza, tomando distancia de los enfoques axiológicos más abstractos, clásicos y universales, como los que acabamos de señalar, pero llegando a similar conclusión, aunque con importantes matices.

En efecto, en cuanto a los animales, Scruton sostuvo que estos son dignos de consideración moral, argumentando, principalmente, en base al utilitarismo, es decir, asignando relevancia moral a la consideración del sufrimiento versus la felicidad: “Es difícil negar que el sufrimiento que experimentan los animales tiene una relevancia moral y que es incorrecto causarlo deliberadamente sin motivos.”<sup>252</sup> No obstante, el autor precisa que el estatus moral de los animales no es equivalente al de los seres humanos, por lo que no les entrega derechos en sentido positivo estricto. El fundamento de ello es el fundamento clásico: la verdadera relevancia ética, aquella que debe ser respetada como un fin en sí misma, nace de la calidad de persona, producto de la capacidad racional plena y de la autoconsciencia. Esta distinción es relevante y volveremos sobre ella una y otra vez, porque una cosa es encontrar un valor intrínseco en un ser y brindarle consideración ética, y otra cosa, muy distinta, es reconocerlo como un fin en sí mismo y asumir por ello la obligación ética de respetar dicho valor en toda circunstancia. La diferencia, en cierta medida, ya expresada, entre el antropocentrismo racional fuerte y débil.

Scruton nos advierte que no es la naturaleza biológica del ser humano la que merece el respeto ético, sino su capacidad racional, lo cual implica que, de haber animales racionales, estos deberán también gozar del respeto moral: “Si existen animales no humanos que sean racionales y autoconscientes, entonces ellos, al igual que nosotros, son personas y deben ser descritos y tratados en consecuencia.”

<sup>253</sup>

Una nota interesante es que este autor considera importante diferenciar entre los animales silvestres y las mascotas, comprendiendo que la relación que se establece con las mascotas tiene una dimensión

---

<sup>250</sup> Cf. Roger Scruton, *Filosofía verde: Como reflexionar seriamente en el planeta* (España: Homo Legens, 2021).

<sup>251</sup> Cf. Roger Scruton, *The Soul of the World* (Princeton: Princeton University Press, 2014).

<sup>252</sup> Scruton, *Animals, Rights and Wrongs*, 79. Traducción propia.

<sup>253</sup> *Ibid.*, 48.

moral particular, basada en el afecto y la reciprocidad de conveniencias, lo cual crea deberes morales específicos. Algo así como, en términos jurídicos, los derechos personales (a diferencia de los derechos reales), nacidos de un contrato ético sinalagmático, de mutua conveniencia. Una suerte de ética contractual tácita.

En lo que respecta a la naturaleza propiamente tal, el filósofo planteó que el cuidado de la naturaleza surge y depende de un sentido profundo de pertenencia y conexión emocional, más que de principios utilitarios o de la atribución de un valor intrínseco. Scruton nos dice: “Denomino a este efecto como *oikofilia*, que quiere decir amor al *oikos* u hogar. El término griego aparece, en su forma latina, en economía o ecología; pero yo lo utilizo para describir ese estrato profundo de la psique humana que los alemanes conocen con *himatgefühl*. ”<sup>254</sup> Ese amor, al hogar (al lugar), es fundamental en el pensamiento de este autor, ya que en su opinión las personas sienten el deber de proteger lo que consideran parte de su identidad y legado. Esta conexión, que trasciende así la mera utilidad, se convierte en el motor principal de un ánimo de conservación que se traduce en el respeto al medio ambiente y a las tradiciones que tienen lugar en su seno. Así, afirma el autor que “[...] sin divinizar el lugar en el que vivimos, sí debemos cuidarlo y conservar nuestra herencia para las futuras generaciones [...]”.<sup>255</sup>

Scruton considera que la naturaleza es esencial para enriquecer la experiencia humana, ya que su belleza y su relación con la cultura que en ella se genera, tiene el poder de inspirar valores éticos y fortalecer las tradiciones que unen a las generaciones y que cuidan su entorno. En otras palabras, la naturaleza hace que la vida humana sea más rica y significativa, y que de ello derive el deber y el sentido de cuidarla. Un sentido utilitarista (que se mide por la felicidad o bienestar del ser humano) e indirecto (que protege a la naturaleza, por ser esta instrumental a la especie humana), como podrá apreciarse.

Esta idea se alinea perfectamente con lo planteado en el *Informe de evaluación sobre los valores diversos de la naturaleza y su valoración*, elaborado por la Plataforma Intergubernamental Científico-Normativa sobre la Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas (IPBES), un organismo internacional que busca fortalecer la interacción entre la ciencia y las políticas públicas

---

<sup>254</sup> Roger Scruton, *Filosofía verde*, 53.

<sup>255</sup> *Ibid.*, 460.

en materia de biodiversidad y servicios ecosistémicos.<sup>256</sup> Este informe resalta la necesidad de integrar los valores culturales, sociales y espirituales, en la toma de decisiones ambientales, coincidiendo así en que la protección efectiva de la naturaleza requiere reconocer y respetar las diversas formas en que las comunidades perciben y valoran su entorno, fortaleciendo por esa vía la gobernanza ambiental y promoviendo un compromiso ético más profundo con la sostenibilidad (interesante destacar que estas ideas encuentran un punto de convergencia con el concepto de *derechos bioculturales*, al que nos referiremos más adelante, entendido como el reconocimiento jurídico de la interdependencia entre biodiversidad y diversidad cultural de los pueblos que habitan territorios específicos).

Al final de cuentas, considerando todo lo anterior, se puede argumentar que Scruton califica como un antropocentrismo racional más bien débil y, a ratos, con rasgos que tienden a ponerlo en el límite de dicha corriente. Esto último, toda vez que reconoce a los animales una relevancia o estatus moral —aunque menor al del ser humano— de lo que deriva que alguna consideración se les debe otorgar. Es decir, para este autor la dignidad humana es el mayor valor intrínseco en la naturaleza, mas no es el único.

En todo caso, su visión se centra en el ser humano como la medida de las cosas dentro de la naturaleza, argumentando que la conservación de esta última está justificada por su capacidad para enriquecer la vida humana, fortalecer las tradiciones culturales y proporcionar significado a ello. Scruton subraya la centralidad del ser humano como agente ético, capaz de relacionarse con el mundo natural a través de la razón y el apego emocional, pero da pábulo a ideas como los derechos bioculturales. En resumen, un autor que es antropocéntrico, pero con una serie de circunstancias originales, como las señaladas, ilustrando la variedad que se da dentro de esta corriente.

En cuarto lugar, Bryan Norton (1946), filósofo ambiental reconocido por su enfoque pragmático para abordar los desafíos de la sostenibilidad. En su obra *Sustainability: A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management* (2005)<sup>257</sup> desarrolla un marco ético basado en la adaptabilidad ante una

---

<sup>256</sup> Plataforma Intergubernamental Científico-Normativa sobre Diversidad Biológica y Servicios de los Ecosistemas (IPBES), *Informe de evaluación sobre los valores diversos de la naturaleza y su valoración*, Capítulo 5 (2022). <https://www.unep.org/es/resources/informe/informe-de-evaluacion-sobre-los-valores-diversos-y-la-valoracion-de-la-naturaleza>.

<sup>257</sup> Bryan G. Norton, *Sustainability: A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management* (Chicago: University of Chicago Press, 2005).

realidad cambiante, argumentando que los problemas ambientales contemporáneos, debido a su complejidad, requieren de soluciones prácticas y flexibles, en lugar de principios abstractos, rígidos, excesivamente axiológicos.

No se trata de un autor estrictamente antropocéntrico, en el sentido tradicional del término, es decir, alguien que sostenga que la naturaleza solo debe ser valorada en función de su utilidad para los seres humanos. Sin embargo, desde una perspectiva política y práctica, Norton defiende que la conservación ambiental puede promoverse de manera más efectiva mediante argumentos centrados en el bienestar humano a largo plazo. En este sentido, su enfoque es marcadamente pragmático, orientado a la búsqueda de consensos operativos más que a la adhesión a principios éticos absolutos.

Considera que, si los ecosistemas son difícilmente predecibles, la gestión de cuidado debe ser diligente y gradual, y debe irse ajustando en función de sus mismos resultados y del conocimiento que se va acumulando, paso a paso, en su realización. En ese proceso se deben ir privilegiando decisiones contextualizadas, con perspectiva pragmática, que superen las limitaciones de las posturas ideológicas y axiológicas. De esta forma, el autor propone un modo de acercarse a la administración y cuidado del medio que conecta directamente con el pragmatismo filosófico norteamericano,<sup>258</sup> el cual valora la experimentación y las soluciones prácticas, sobre todo frente a los problemas complejos. Norton retoma esta corriente filosófica en alguna forma olvidada, y la aplica a la sostenibilidad, destacando el aprendizaje adaptativo como herramienta epistemológica y, el diálogo interdisciplinario como una *praxis* que vaya guiando cada paso que se da, todo lo cual considera clave para abordar los retos medioambientales contemporáneos.

Ahora bien, esta posición resulta clara desde una perspectiva metodológica y epistemológica, pero plantea una pregunta ética que teóricamente es para muchos importante: ¿qué norma axiológica guía las decisiones que se deben ir tomando es esa gestión? es decir, ¿qué valores determinan qué preservar o qué beneficiar, en cada una de esas decisiones? o, en lenguaje axiológico ¿cuál es el valor intrínseco principal que se busca respetar?

---

<sup>258</sup> El pragmatismo filosófico es un movimiento filosófico de fines del siglo XIX, que tiene lugar en Estados Unidos, cuyos principales promotores son Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) y John Dewey (1859-1952). Estos, desarrollaron esta corriente en la Universidad de Harvard, fundándose en una epistemología experimental. Sostienen que la verdad se determina por la eficacia de la acción y su capacidad efectiva para resolver problemas. No se trata de cualquier corriente, como dice Magee: “[...] durante los últimos años del siglo XIX el más prestigioso departamento de filosofía de todo el mundo fue el de la Universidad de Harvard. De esta época datan los tres célebres filósofos que conformaron el llamado pragmatismo estadounidense [...] lo verdadero es aquello que funciona.” Bryan Magee, *Historia de la filosofía*, 186-187.

Norton no entra en ese aspecto teórico, sino que insiste en ese pluralismo axiológico en el cual los valores se negocian y contextualizan según las circunstancias, señalando que lo importante es la preservación, es decir la sostenibilidad, en el largo aliento. En otras palabras, integra tanto intereses humanos como no humanos, pero utilizando al ser humano como la medida de las cosas: “Las políticas que sirven a los intereses de la especie humana en su conjunto, y a largo plazo, también servirán a los “intereses” de la naturaleza, y viceversa, porque ningún valor humano a largo plazo puede ser protegido sin proteger el contexto en el que estos valores se desarrollan.”<sup>259</sup>

Esto se comprende con más claridad considerando un artículo del mismo autor, *Environmental Ethics and Weak Anthropocentrism* (1984),<sup>260</sup> en el cual propone que una buena ética ambiental no requiere ser biocéntrica, sino que puede pertenecer a lo que él mismo denomina *antropocentrismo débil*, entendiendo por dicho concepto un enfoque que escape al interés humano inmediato, y se centre mejor en el bienestar intergeneracional. En ese contexto el autor señala: “[...] que el debate entre antropocentrismo y no antropocentrismo es mucho menos importante de lo que suele asumirse. Y una vez que se identifica una ambigüedad en sus términos centrales, queda claro que el no antropocentrismo no es la única base adecuada para una verdadera ética ambiental.”<sup>261</sup>

En resumen, Norton nos habla de un pragmatismo que, partiendo de un pluralismo axiológico, se enmarca en un principio organizador que en términos prácticos resulta antropocéntrico, conectando el bienestar de generaciones humanas futuras con la salud de los ecosistemas, y demostrando por esa vía, nuevamente, la diversidad del antropocentrismo moderno.<sup>262</sup>

---

<sup>259</sup> Bryan G. Norton, *Toward Unity Among Environmentalist* (New York: Oxford University Press, 1991), 240.

<sup>260</sup> Bryan G. Norton, “Ética ambiental y antropocentrismo débil”, traducido por Felipe Bravo-Orsorio, *Humanitas Hodie* 2, n°. 2, (2019).

<sup>261</sup> *Ibid.*, 3. Traducción propia.

<sup>262</sup> Norton no es el único filósofo ambiental que ha desarrollado un enfoque pragmático. El filósofo ambiental Anthony Weston (1954) propone en “*Back to Earth: Tomorrow’s Environmentalism*” (1994) un pragmatismo ambiental que, a diferencia de Norton, se acerca más a una perspectiva biocéntrica o ecocéntrica. Mientras Norton defiende un antropocentrismo débil, donde la sostenibilidad a largo plazo de los ecosistemas es vista como un medio para proteger los intereses humanos intergeneracionales, Weston pone un mayor énfasis en el valor intrínseco de la naturaleza, adoptando un enfoque más flexible que integra el respeto tanto a sistemas ecológicos como a seres vivos individuales. Esta diferencia ilustra cómo la aplicación del pragmatismo en ética ambiental puede conducir a resultados filosóficos divergentes según los énfasis axiológicos de cada autor. Cf. Anthony Weston, *Back to Earth: Tomorrow’s Environmental* (Philadelphia: Temple University Press, 1994).



Y, en quinto lugar, Luc Ferry (1949), quien es un filósofo contemporáneo que destaca la importancia de la visión humanista de la relación entre el ser humano y la naturaleza. Su propuesta se centra en subrayar la capacidad única del ser humano para dar sentido al mundo y estructurarlo mediante valores éticos y culturales. Un antropocentrista racional fuerte, con un enfoque claramente humanista y occidental. En su obra *El nuevo orden ecológico* (1992),<sup>263</sup> critica las corrientes posmodernas y los discursos ecológicos que, según él, tienden a desplazar al ser humano de su posición central en el esquema moral que se propone. Ferry considera que estas perspectivas romantizan a la naturaleza y subestiman el papel de la racionalidad humana como herramienta indispensable para construir un marco ético capaz de regular la convivencia y el cuidado del entorno de manera eficiente y ordenada.

Para Ferry, gracias a la capacidad de reflexión, la humanidad, en Occidente, ha creado una cultura excepcional, cuya mejor expresión se encuentra en el humanismo. Esa capacidad para crear valores, leyes y sistemas éticos es, precisamente, lo que distingue al ser humano y hace posible una convivencia ordenada y justa. Desde su perspectiva, las posturas que equiparan moralmente al ser humano con otras especies ignoran esta singularidad, diluyendo el papel crucial de la racionalidad de la ética ambiental, que es su verdadero corazón. En su texto se afirma:

Así, la era humanista está llegando a su fin, y este es el principal objetivo de estos nuevos fanáticos de la naturaleza [...]. Se trata de determinar si el único sujeto jurídico es el ser humano o si, por el contrario, el estatus jurídico debería extenderse a lo que hoy se llama la biosfera, anteriormente conocida como el cosmos [...]. ¿No es en esta dirección, de una visión humanista del derecho a una visión cósmica, a la que esta posmodernidad premoderna nos invita a avanzar? <sup>264</sup>

No obstante esto, Ferry no respalda un antropocentrismo hasta sus últimas consecuencias, sino que lo mitiga, como es la tónica en los pensadores contemporáneos. Aboga así por un equilibrio que combine los intereses legítimos de la humanidad con la necesidad de preservar el entorno. En este marco, la racionalidad humana es esencial para enfrentar el actual desafío que la modernidad vive, consistente precisamente en gestionar los recursos de manera sostenible, y diseñar así soluciones que consideren las generaciones humanas futuras en la ecuación. Siendo esta capacidad de evaluar las consecuencias a largo plazo, lo que, en opinión de Ferry, posiciona al ser humano como el único agente moral capaz de afrontar los desafíos ambientales contemporáneos.

---

<sup>263</sup> Luc Ferry, *El nuevo orden ecológico: El árbol, el animal y el hombre* (Barcelona: Tusquets Editores, 1992).

<sup>264</sup> *Ibid.*, xix-xx. (páginas iniciales numeradas con números romanos)

Fácil es observar la coincidencia en una idea central de los argumentos de este autor, con aquella visión ya comentada de Pinker, en el Capítulo I, en que señala que: “[...] presentaré una nueva concepción del ecologismo que comparte el objetivo de proteger el aire, y el agua, las especies y los ecosistemas, pero que se basa en el optimismo ilustrado, más que el derrotismo romántico”.<sup>265</sup>

Ahora, en esta propuesta, la naturaleza no posee un valor intrínseco independiente del ser humano, sino que tiene un valor meramente instrumental que surge de su interacción con la humanidad. Este enfoque no disminuye la importancia de la naturaleza, pero la incorpora en una perspectiva ética donde el desarrollo de la cultura es lo primordial, siendo esta la que requiere la sostenibilidad de la naturaleza, todo lo cual es posible defender racionalmente, sin acudir a una vuelta de los argumentos místicos y románticos, y menos aún de corte religioso. En última instancia, Ferry presenta al ser humano como un agente moral único, pero responsable, cuya capacidad para reflexionar y actuar éticamente lo transforma en el encargado de mantener el equilibrio que se debe dar entre el progreso y la preservación ambiental. Su visión rechaza tanto la explotación irracional de la naturaleza, como la idealización de esta, e incorpora el tema en una perspectiva ética donde el desarrollo humano es lo esencial, pero con la obligación de mantener la sostenibilidad de la naturaleza por ser esencial para la misma humanidad. Convierte así al ser humano en el único agente moral, y en el paciente moral, al menos, principal.

Tras analizar a los cinco autores seleccionados, cuyo reconocimiento en el ámbito del antropocentrismo contemporáneo los posiciona como referentes clave, es importante volver a subrayar que esta selección es representativa, pero no exhaustiva. Hemos procurado tomar autores que, argumentando de diferente manera, llegan al mismo punto. En efecto, cada uno de ellos contribuye con perspectivas únicas que enriquecen el debate sobre la relación entre la humanidad y la naturaleza, pero sus razonamientos, aunque variados en su origen, tienen un común denominador, una constante: se distancian de las razones religiosas de Santo Tomás de Aquino o del dualismo cartesiano, por citar algunas circunstancias del antropocentrismo clásico, sin llegar al biocentrismo. Mientras algunos desarrollan sus planteamientos desde la axiología, otros se fundamentan en enfoques como el derecho natural racional o el pragmatismo filosófico. Sin embargo, todos convergen en el mismo norte, cual es la primacía del ser humano. Este núcleo común es defendido desde la racionalidad, aunque con matices y énfasis distintos según cada autor, como se ha podido apreciar.

---

<sup>265</sup> Steven Pinker, *En defensa de la Ilustración*, 161.

Una segunda constante que es posible verificar en estos autores es la incorporación de la noción de *stewardship* o custodia ética. Esta idea concibe al ser humano como un administrador responsable de un legado que debe ser gestionado con prudencia, pensado en las generaciones futuras y no en el dominio absoluto de la humanidad existente al presente. En este enfoque, la centralidad de lo humano deja de ser una licencia para la explotación y pasa ser un deber ético para con futuras generaciones, consistente en la conservación del entorno natural.<sup>266</sup> En este sentido, Attfield expresa:

Desde al menos el siglo XVII, se ha sostenido explícitamente que los seres humanos tienen la Tierra en custodia y no solo son responsables de su cuidado, sino que también deben rendir cuentas sobre cómo desempeñan su papel como administradores o guardianes. Tanto en la visión religiosa como en la secular de la mayordomía, se afirma que los seres humanos no son propietarios de la Tierra, sino que la poseen en calidad de custodia, principalmente por el bienestar de las generaciones futuras.<sup>267</sup>

Un autor que desarrolla en sentido secular esta idea y que ha marcado escuela es Hans Jonas (1903-1993), quien expone en su obra *El principio de responsabilidad* (1979)<sup>268</sup> un imperativo con cuidado centrado en el futuro. Jonas afirma que la ética debe, en esta materia, orientarse hacia la evaluación de las consecuencias de las acciones humanas sobre las generaciones futuras y la continuidad de la vida en el planeta. Esta propuesta surge como respuesta al gran poder transformador de la tecnología moderna y al riesgo que dicho poder conlleva, y la consecuente necesidad de asumir una responsabilidad global frente a sus posibles efectos.

Según Jonas, el avance de la tecnología ha otorgado al ser humano un poder sin precedentes para transformar la biosfera, poniendo de relieve, ante ello, la fragilidad de los equilibrios naturales y la necesidad de una ética fundada en la prudencia y la contención frente al riesgo que significa el uso desmedido de este nuevo poder tecnológico. En el capítulo segundo de su obra titulada *Sobre principios y métodos*, nos presenta la necesidad de una *Ética del futuro* y la importancia de tener *prevalencia a los malos pronósticos sobre los buenos*, llamando así a una actitud prudente y responsable en el uso de la tecnología.<sup>269</sup>

---

<sup>266</sup> Cf. Bennet, Nathan J., R. Biggs, and others, "Environmental Stewardship: A Conceptual Review and Analytical Framework." *Environmental Management* 61, no. 4 (2018): 597-614.

<sup>267</sup> Robin Attfield, *Environmental Ethics* (Cambridge: Polity Press, 2014), 21. Traducción propia.

<sup>268</sup> Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age* (Chicago: The University Press, 1985).

<sup>269</sup> *Ibid.*, 26.

Aunque su propuesta puede calificarse como antropocéntrica, al situar al ser humano como el valor supremo, extiende, como se ha visto, no solo esa centralidad hacia las generaciones futuras, sino también a la preservación de la vida, lo que debilita su calificación como un antropocentrismo acérrimo. Se podría afirmar que la característica esencial de su planteamiento es que no aboga por proteger la naturaleza por su valor intrínseco, como lo hacen las corrientes biocéntricas o ecocéntricas, sino por preservar un entorno habitable para las generaciones futuras, coincidiendo en alguna medida con Norton en este punto. Esto, sin perjuicio que a ratos la lectura de su texto pareciera dar a comprender que es la preservación de la vida el criterio a considerar.

Por último, y antes de pasar al biocentrismo, como podrá suponerse a esta altura, el antropocentrismo es hoy observado con recelo por muchos, precisamente por el cambio paradigmático al que se ha hecho referencia. En efecto, a pesar de la evolución de que esta corriente ha sido objeto (tomando posiciones racionales, incorporando la consideración a las generaciones futuras, marcando la responsabilidad del ser humano, y en algunos casos aceptando la posibilidad de otros valores inherentes de menor jerarquía), el hecho es que el antropocentrismo sigue siendo cuestionado por subordinar en la práctica el valor de la naturaleza a la utilidad de esta para la humanidad. Como dice Sprigge: “No puedo tomar en serio la idea de que la vasta panoplia de la naturaleza exista solo como objeto de la humanidad.”<sup>270</sup> Sin embargo, hemos de señalar que esta afirmación nos resulta algo desmedida, pues el antropocentrismo, al menos en sus formulaciones modernas, no sostiene que todo exista únicamente para el ser humano, sino solo afirma que la capacidad de reflexión plena le otorga un valor superior a este, frente al resto de los elementos de la naturaleza, lo cual no precisamente lo mismo.<sup>271</sup>

---

<sup>270</sup> T.L.S. Sprigge, “¿Hay valores intrínsecos en la naturaleza?”, en *Naturaleza y valor; Una aproximación ética ambiental*, edit. Margarita M. Valdés (Ciudad de México: UNAM, 2001), 207.

<sup>271</sup> Es más, se podría decir que este tipo de argumento, como el que hace dicho autor, parecen confundir un hecho empírico con una prescripción normativa. Punto sobre el que volveremos más adelante, pero que enunciamos desde ya: que la naturaleza no tenga un centro —es decir, que no esté estructurada en función del ser humano— es una afirmación científica válida (y nos permitimos decir que es algo prácticamente indiscutible en el presente), pero de ello no se sigue necesariamente que el paradigma filosófico-jurídico deba ser biocéntrico o ecocéntrico. En otras palabras, el reconocimiento de que el ser humano no ocupa una posición central en el orden natural no obliga, por sí mismo, a trasladar ese criterio ontológico al plano normativo. En resumen, es posible, al menos en términos conceptuales, sostener una comprensión biocéntrica de la realidad natural, y, sin embargo, justificar un enfoque ético y jurídico centrado en la dignidad humana, en tanto sujeto racional y responsable de las decisiones normativas.

Para terminar, y en contraste a estas corrientes filosóficas antropocéntricas, encontramos el biocentrismo y el ecocentrismo, que asignan valor intrínseco más allá del ser humano, proponiendo una ruptura más radical con la visión clásica. Corriente que pasamos ahora a revisar, partiendo por el biocentrismo.

## 2. Las corrientes biocéntricas

*[...] decir que una entidad tiene un estatus moral significa decir que ya tiene intereses, y decir que tiene intereses implica afirmar que tiene necesidades y/o deseos [...].*

— David Schmidtz y Elizabeth Willott, *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works* (2002). Traducción propia.

Tras haber analizado las diversas manifestaciones del antropocentrismo, desde sus versiones clásicas hasta las más recientes, racionales y matizadas, corresponde ahora explorar el biocentrismo, una corriente filosófica que representa un cuestionamiento directo a la primacía del ser humano en el ámbito ético.

La palabra *biocentrismo* se compone de dos raíces de origen griego, *bios*, que significa *vida*, y que designa la existencia biológica y, *centro*, que alude al lugar que ocupa aquello que es lo más relevante, o lo que constituye el eje de un sistema. Cabe señalar que se comenzó a utilizar en este sentido ético-ambiental, desde mediados del siglo XX, en oposición, precisamente, al antropocentrismo. Se propone así, con este concepto, la idea de desplazar el mayor valor existente en la naturaleza, desde la capacidad de razonar del ser humano, hacia el fenómeno de la vida.<sup>272</sup>

Ahora bien, como muchas cosas que parecen en un inicio simples de comprender, este desplazamiento esconde sus propias complejidades y desafíos. Entre estas complejidades y desafíos, hay dos que se nos presentan de inmediato.

---

<sup>272</sup> Cf. Joan Corominas y José A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (Madrid: Gredos, 1980). Paul W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

El primero, consiste en precisar a qué se refiere el concepto de *vida* cuando se propone como fundamento del valor moral. ¿Se refiere a la vida como atributo de cada individuo, en particular, cualquiera sea su especie o, más bien, se refiere a la vida como ese fenómeno general, como esa característica planetaria, que engloba a la totalidad de la biosfera y la biodiversidad que se da en ella, haciendo de este planeta algo único en el universo conocido?

Se podrá apreciar que en el primer sentido el biocentrismo exigiría consideración ética de todo individuo, sujeto de vida, mientras que en el segundo sentido, exigiría, al menos de manera principal, consideración ética a la vida como fenómeno que caracteriza este planeta, que no es lo mismo. Esta segunda acepción, se encuentra en la frontera entre el biocentrismo y el ecocentrismo, por las razones que veremos más adelante, y en alguna forma escapa a la relación que se da entre sujetos. Dicho en otras palabras, si se considera que lo máspreciado en el planeta, dentro de su biosfera, es la vida, pero no como atributo que experimenta cada individuo en particular, sino como esa asombrosa realidad que observamos a nuestro alrededor —que es el resultado de un conjunto extraordinario de factores que la posibilitan, y que ha debido sortear miles de obstáculos para generarse, evolucionar y transformarse en la asombrosa biodiversidad que caracteriza a la Tierra—, resulta entonces que el centro del valor que se busca proteger, se desplaza desde los organismos particulares hacia un fenómeno general y, en cierta forma, al conjunto de sistemas que posibilitan la vida y que conforman la biosfera.<sup>273</sup>

De esta manera, esta segunda acepción, que se focaliza en la totalidad de la vida en el planeta, resuena, como ya se indicó previamente en este capítulo, con las versiones débiles del *principio antrópico*, el cual destaca el carácter excepcional y frágil de las condiciones que hicieron posible la vida, en general, en este punto del universo (pero sin darle por ello, necesariamente, una connotación teleológica). En nuestro parece, en alguna medida, más que una posición biocéntrica, esta acepción pasa a ser una posición ecocéntrica, toda vez que extiende el valor a la biosfera y a los ecosistemas que la constituyen, por ser estos (los ecosistemas), el lugar en que se sustenta este fenómeno general

---

<sup>273</sup> La excepcionalidad del fenómeno de la vida en la Tierra se vuelve aún más significativa si se considera: a) que toda la biodiversidad presente en la biosfera proviene de un único ancestro celular común (LUCA, por sus siglas en inglés: *Last Universal Common Ancestor*), cuyo proceso evolutivo, de aproximadamente 3.800 millones de años, ha dado lugar a la amplísima riqueza de formas de vida que habitan hoy el planeta, y; b). que, aunque la conocida *Ecuación de Drake* (Frank Drake, 1961) sugiere que la vida inteligente debiera ser abundante en el universo, la persistente ausencia de evidencia, tal como lo plantea la famosa *Paradoja de Fermi* (Enrico Fermi, 1950), nos enfrenta a la posibilidad de que la vida, tal como la conocemos, constituya en realidad un fenómeno extraordinariamente infrecuente en el universo conocido.

y excepcional. La vida, de esa forma entendida, como fenómeno único de este planeta, es la expresión del maravilloso equilibrio ecológico que mereceré protección, no por sus componentes aislados, sino por su totalidad, como sistema.

Es de esa segunda acepción que se desprende la idea de que la humanidad debe actuar como custodios de algo preciado, de algo mayor que la humanidad misma, comprendiendo por esto a la biosfera en general, o la biodiversidad contenida en ella, en particular. En ese sentido, el físico teórico y cosmólogo Thomas Hertog nos señala:

En este momento crítico de la historia, cuando damos nuestros primeros pasos en los zapatos de la naturaleza, será más importante que nunca recordar el mensaje de Hannah Arendt que dice que somos ocupantes del planeta Tierra, no dioses que actúan desde lo cielos. Somos agentes dentro de un universo en constante cambio. Somos la evolución. Necesitamos hallar el camino hacia una consciencia plantearía para mitigar la alienación del mundo de la que habla Arendt, y avanzar hacia una perspectiva del planeta que redibuje nuestras relaciones interpersonales y con el resto de la biosfera de una forma que imprima valor al futuro. Solo si tomamos consciencia de que somos custodios del planeta Tierra y de la finitud que viene con ello, tendremos la capacidad de evitar que los muchos poderes de la humanidad se vuelvan contra ella misma [...]. La última cosmología de Hawking tiende un puente ente el rigor matemático de Isaac Newton y la profunda idea de Charles Darwin, de que el sentido más profundo, somos uno.<sup>274</sup>

Ahora bien, considerando lo anterior, para los efectos de este trabajo, y sólo con el afán de avanzar en este de manera ordenada, optamos por resolver este primer desafío conceptual, comprendiendo el biocentrismo como aquella posición que otorga valor moral a todo sujeto de vida individualmente considerado. Es decir, nos quedamos con la primera acepción del concepto vida, reservando la segunda acepción para el ecocentrismo, como ya se señaló. Esta elección, sabemos bien, es una mera interpretación y, por lo mismo, discutible. Pero preferimos avanzar con ese orden conceptual, para la claridad del trabajo (permitiendo así algún sentido más concreto al ecocentrismo, como el valor de la vida como fenómeno general, que se extiende a la biosfera y a los ecosistemas).

Por otro lado, un segundo desafío que se debe resolver para poder hablar de biocentrismo con propiedad, consiste en darle contenido preciso al concepto mismo de vida, a nivel individual (lo que cobra mayor importancia del momento que hemos adoptado la primera acepción ya señalada).<sup>275</sup>

---

<sup>274</sup> Thomas Hertog, *Sobre el origen del tiempo* (España: Debate, 2023), 338.

<sup>275</sup> “Vida: estado caracterizado por la capacidad de metabolizar nutrientes (elaborar materias para producir energía y formar tejidos), crecer, reproducirse, responder y adaptarse a estímulos externos [...] la evidencia sugiere que los primeros organismos vivientes en la Tierra surgieron hace unos 3.5 billones de años [...]” Cf. *Encyclopædia Britannica*, T., 20, 1275.

Después de todo, la vida, como atributo en cada individuo, se presenta en grados o matices muy diversos. Está la vida autoconsciente, la vida consciente y la vida inconsciente. Y cada uno de estos tipos de vida acepta, a su vez, una amplia gradualidad de tonos. Así, cabe preguntarse: ¿vale acaso lo mismo la vida de un delfín o un chimpancé, que la vida de una esponja o de una bacteria? O, es lo mismo, ¿la vida de una secuoya de 2000 años de antigüedad, que la vida de una simple planta de un año de edad? Y, de no valer lo mismo, de no ser lo mismo, debemos entonces preguntarnos ¿qué es lo que subyace a esa diferencia de valor entre ambas?, ¿por qué una especie con vida merece más consideración ética que otra especie que también goza de vida, si es, al fin de cuentas, la vida aquello a lo que se ha de respetar? O, dicho de una manera adicional, ¿cuál es el elemento preciso al cual sentimos le debemos rendir consideración y respeto ético, en estos casos, que justifica ese trato diferenciado que proveemos en la práctica, desde un delfín a una bacteria, desde una secuoya a un arbusto? Por último, de más está decir que, este segundo desafío presenta, a su vez, una pregunta relacionada, e igualmente complicada de responder, e interesante para la ética práctica: ¿si los organismos con vida no merecen igual consideración ética, cómo resolvemos entonces la gradualidad que debiera, en ese caso, existir?, ¿bajo qué principios o criterios, asignamos o reconocemos el valor ético que cada diferente tipo de vida merece?

Nótese como muchas de estas preguntas se enlazan con lo expuesto en el capítulo anterior, donde analizamos los distintos niveles de razonamiento y sensibilidad en animales, y de conductas en plantas. Allí se puso de manifiesto como la ciencia entiende que no todas las formas de vida poseen las mismas capacidades, planteando una inevitable jerarquía, y generando, de paso, la pregunta de si dichas diferencias debieran ser consideradas, o no, por la filosofía-jurídica, todo lo cual se relaciona nuevamente con el concepto de estatus moral.

Ahora bien, no procuraremos responder a este segundo desafío o cuestionamiento en esta investigación, porque se trata de un punto complejo, que escapa claramente a nuestro objetivo. Pero resulta prudente, y por cierto de utilidad, enunciarlo (junto al primer desafío) en esta introducción al biocentrismo, para así advertir al lector sobre aspectos que se esconden detrás de esta corriente y que, al ser visibilizados, orientan la comprensión de los autores que se verán a continuación. También, porque la claridad en estos conceptos permite distinguir, de manera más precisa, ideas o nociones que se utilizan en los argumentos que buscan sostener algunas declaraciones de derechos en favor de la naturaleza, como se apreciará más tarde. En todo caso, y como se podrá desde ya entender, de estos dos desafíos se deriva un hecho importante: el biocentrismo es un concepto que está lejos de ser unívoco, tal cual como ocurre, según viéramos, con el antropocentrismo.



Y a pesar de esto último, es decir, a pesar de la falta de consenso preciso en su contenido, procuraremos entregar un marco sintético que fije, al menos de manera básica, el entendimiento esencial del biocentrismo. En este sentido, citamos a Paul W. Taylor, quien describe el concepto con los siguientes elementos constitutivos:

Las creencias que forman el núcleo de la perspectiva biocéntrica son cuatro: 1. La creencia de que los seres humanos son miembros de la comunidad de vida de la Tierra en el mismo sentido y bajo los mismos términos en que otras formas de vida también son miembros de esta comunidad. 2. La creencia de que la especie humana, junto con todas las demás especies, son elementos integrales de un sistema de interdependencia, de modo que la supervivencia de cada ser vivo, así como sus posibilidades de prosperar o fracasar, están determinadas no solo por las condiciones físicas de su entorno, sino también por sus relaciones con otros seres vivos. 3. La creencia de que todos los organismos son centros teleológicos de vida en el sentido de que cada uno es un individuo único que persigue su propio bienestar, a su manera. 4. La creencia de que los humanos no son inherentemente superiores a otras formas de vida. Aceptar estas cuatro creencias es tener una visión coherente del mundo natural y del lugar de los seres humanos en él.<sup>276</sup>

Cuatro elementos estos, previamente indicados, que permiten cierta claridad, pero que no dejan exento al lector de tener que hacer sus propias interpretaciones. Para lograr mejor comprensión general, hemos seleccionado cinco autores que estimamos son representativos de esta corriente: Albert Schweitzer, Paul Taylor, Gary Francione, Kenneth Goodpaster y Robin Attfield.

No se trata de una selección aleatoria, como tampoco obedece a un criterio rígido, sino que, tal como hiciéramos al hablar del antropocentrismo, confeccionamos este listado basado en la relevancia y frecuencia con la que estos pensadores son citados en los debates sobre esta materia. También nos ha orientado, al seleccionar estos autores, el criterio de hacer una reseña que ilustre cómo evolucionó una línea de pensamiento que, a partir de las ideas alternativas ya examinadas en el Capítulo II, comenzó a plantear con mayor claridad la necesidad de superar la visión centrada exclusivamente en el ser humano.

En primer lugar, Albert Schweitzer (1875-1965) es, sin duda, una de las figuras pioneras dentro del biocentrismo. Médico, teólogo y filósofo, Schweitzer fue de los primeros en proponer una ética

---

<sup>276</sup> Paul W. Taylor, "Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics," *Environmental Ethics*, ed. Michael Boyland (New Jersey: Prentice Hall, 2001): 249. Traducción propia. (antología compilada y editada por Michael Boylan, que incluye fragmentos o capítulos seleccionados de obras relevantes en ética ambiental).

universal que colocara la vida en el centro de la moralidad. Según Schweitzer, toda forma de vida, desde los seres humanos hasta los organismos más simples, posee un valor intrínseco que debe ser respetado. Su propuesta no establece jerarquías o estatus explícitos entre especies.

En su obra principal, *Filosofía de la civilización* (1923),<sup>277</sup> Schweitzer desarrolla su idea central, consistente en que se debe reverencia por la vida, a nivel individual, como un mandato ético nacido del misterio de la existencia de este fenómeno que toma diversas formas en cada especie y ser. Este concepto, impregnado de una sensibilidad romántica, lleva a la conclusión de que todas las formas de vida merecen consideración ética:

La idea radical de mi teoría del universo consiste en que mi relación con mi propio yo y con el mundo objetivo está determinada por la reverencia hacia la vida [...]. La teoría del universo que se distingue por la reverencia hacia la vida es una especie de misticismo a que se llega en el pensamiento consecuente consigo mismo cuando persiste en él hasta la última conclusión.<sup>278</sup>

La influencia de Albert Schweitzer en el desarrollo del biocentrismo es innegable. Sentó las bases del movimiento que se opone al antropocentrismo, y motivó a quienes defienden una relación más respetuosa con la naturaleza en su conjunto. Sin embargo, su planteamiento no entra en detalle alguno para resolver conflictos entre intereses humanos y no humanos, dejando, así, abierta la pregunta sobre si todas las formas de vida deben recibir la misma consideración ética y, de ser así, cómo se debe entonces aplicar su principio en dilemas concretos.

En última instancia, aunque Schweitzer merece reconocimiento por ser uno de los primeros en abogar por una ética que trasciende lo humano, su filosofía, nos parece que no entrega fundamentación axiológica clara, que fundamente el valor intrínseco de la vida como lo haría un filósofo tradicional que busca entregar un argumento analítico, ni menos desarrolla un marco normativo para abordar conflictos concretos, permitiendo una filosofía práctica. Su visión es profundamente inspiradora, pero meramente romántica y, consecuente con ello, se presenta más como una llamada ética, general y amplia, que como una teoría que entregue un argumento sistemático para aplicar el biocentrismo.

---

<sup>277</sup> Albert Schweitzer, *Filosofía de la civilización: Decaimiento y restauración de la civilización* (Buenos Aires: Editorial Sur, 1952).

<sup>278</sup> *Ibid.*, 16.

En segundo lugar, Paul Taylor (1923-2015) es uno de los principales teóricos del biocentrismo contemporáneo, conocido por su influyente obra *Respect for Nature* (1986).<sup>279</sup> Este autor desarrolló una teoría ética sistemática basada en el principio de que todos los organismos vivos tienen un valor inherente, derivado de su capacidad para perseguir su propio bien o finalidad. Este enfoque, conocido como *igualitarismo biocéntrico*, afirma que todas las formas de vida merecen la misma consideración moral y poseen un valor equivalente, cuestionando, al igual que Schweitzer, la idea de la supremacía humana. En sus propias palabras:

Un sistema de ética ambiental centrado en la vida se opone a los enfoques antropocéntricos precisamente en este punto. Desde la perspectiva de la teoría centrada en la vida, tenemos obligaciones morales, al menos de manera *prima facie*, hacia las plantas y los animales salvajes en cuanto miembros de la comunidad biótica de la Tierra.<sup>280</sup>

Taylor avanza más que Schweitzer y propone principios para manejar los conflictos entre intereses humanos y no humanos. Estos principios incluyen evitar el daño innecesario, cumplir con deberes específicos hacia ciertas especies o individuos, y preservar la integridad de los ecosistemas, buscando soluciones equitativas toda vez que sea posible. Su enfoque ético, más práctico que el anterior, enfatiza la minimización del daño como criterio fundamental y excluye la consideración de la utilidad que un organismo pueda tener para los seres humanos. Sin embargo, este igualitarismo biocéntrico plantea igualmente desafíos prácticos, en situaciones donde los intereses de los seres humanos y los de otros organismos entran en conflicto. Y es que a pesar de las orientaciones generales que entrega, como la preservación de la integridad ecológica, no logra resolver las tensiones inherentes a los dilemas éticos concretos y prácticos que se presentan día a día.

En todo caso, no existe duda en que la obra de Taylor ha tenido un impacto significativo en el ámbito académico y en los debates sobre sostenibilidad, ofreciendo una base teórica para el biocentrismo contemporáneo. Aunque sus ideas pueden ser objeto de críticas, como las señaladas, su trabajo es sin duda un referente indispensable en la ética ambiental, que da un paso acercándose a una ética práctica, y estimulando tanto la reflexión como el desarrollo de nuevas aproximaciones concretas.

En tercer lugar, Gary Francione (1954), abogado y filósofo, quién sostiene que todos los seres sintientes poseen un valor intrínseco que debería llevarnos a no tratarlos como mera propiedad,

---

<sup>279</sup> Taylor, *Respect for Nature*, 1986.

<sup>280</sup> *Ibid.*, 197.

otorgándoles por lo mismo consideración ética. Es lo que ha denominado *abolicionismo animal*.<sup>281</sup> Es importante señalar que este autor focaliza su trabajo solo en la fauna (en los animales), y no lo extiende a otros organismos con vida, como plantas. No obstante esto último, lo hemos incluido en este listado de biocentristas, porque su teoría otorga una consideración moral que supera el antropocentrismo, sin llegar tampoco al ecocentrismo. De hecho, este autor es, para algunos, más conocido como un abogado dedicado a la causa animal, que como un filósofo con una teoría propia en sentido estricto. Pero su trabajo ha estado en los dos campos. Su propuesta parte del mismo criterio central que utiliza Peter Singer, a quien nos referiremos más adelante, y que podemos llamar el *enfoque de la sintiencia*.

Sin embargo, a diferencia de Singer, Francione no entra en los detalles propios del utilitarismo y, por lo mismo, rechaza cualquier cálculo que permita sacrificar los intereses de los animales en función de un supuesto balance utilitarista del bienestar general, o humano en particular. Para él, los animales merecen una consideración ética que es absoluta e innegociable; una suerte de fin en sí mismo, que no permite –bajo circunstancias de una mayor felicidad para un número más amplio de seres– utilizarlos como recursos.

En todo caso, Francione no exige un igualitarismo biocéntrico. El expresa que “la pregunta no es si los animales deberían tener derechos como los humanos, la pregunta es si los animales deben tener al menos el derecho a no ser utilizados como recursos.”<sup>282</sup> Esto convierte su propuesta en una crítica directa al llamado *bienestarismo animal* que predomina en muchas políticas públicas, y que veremos más adelante (la posibilidad de utilizar a los animales, conforme se les evite sufrimiento). En efecto, en *Animals, Property and the Law* (1995)<sup>283</sup>, el autor desarrolla una crítica contundente a la

---

<sup>281</sup> Es importante distinguir entre tres conceptos que hemos venido utilizando y que seguiremos empleando en lo sucesivo, los cuales, a pesar de carecer de definiciones precisas o unívocas, conviene precisar: el abolicionismo, el bienestarismo y la noción de dignidad animal. El abolicionismo busca poner fin a toda forma de explotación de los animales, al considerar ilegítimo su uso por los seres humanos, pues reconoce en su sintiencia la base de un derecho a no ser instrumentalizados. El bienestarismo, en cambio, parte de la aceptación de dicho uso, pero exige que se elimine el sufrimiento animal innecesario, tanto físico como emocional, en el marco de esa utilización. Este enfoque, igualmente fundado en la sintiencia, suele apoyarse en un criterio utilitarista, en cuanto justifica la intervención en función de minimizar el sufrimiento y maximizar el bienestar general. Finalmente, la idea de *dignidad animal* introduce un criterio de distinta naturaleza, aún en construcción, que apunta a reconocer en los animales un valor intrínseco en función de su propia naturaleza y capacidades, más allá de la mera capacidad de sufrir. Su alcance podría permitir una protección más inclusiva, pues no depende exclusivamente de la semejanza con el ser humano en términos de autoconciencia o racionalidad. Volveremos sobre este punto con más fuerza más adelante.

<sup>282</sup> Gary L. Francione, *The Philosophy of Animal Rights*, video de conferencia, Youtube, publicado el 26 de julio de 2019: <http://www.youtube.com/watch?v=6ktoevaSNRL>.

concepción de los animales como recursos, donde introduce el concepto de *bienestar legal*. Argumenta que, aunque los animales se consideren algo especial, diferente a las cosas, siguen, en la práctica y también legalmente, siendo tratados como objetos sin derechos, ya que sus intereses siempre quedan por debajo de los intereses de sus propietarios. Esto daría lugar, según el autor, a una protección más aparente que real. Afirma que las reformas legales que buscan mejorar las condiciones de vida de los animales no resuelven el problema de fondo, porque no hacen un reconocimiento pleno del valor intrínseco de estos, permitiendo diversas formas de explotación. Así, nos dice:

El propósito de este libro es proponer y defender una tesis que es directa y sencilla. En nuestro sistema legal, los animales no tienen derechos, tal como normalmente se entiende ese término. Aunque existen restricciones sobre el uso de los animales (al igual que las hay sobre cualquier tipo de propiedad), dichas restricciones, como las leyes contra la crueldad o las que regulan la experimentación con animales, no establecen derechos para los animales ni imponen deberes a los humanos dirigidos directamente al bienestar de los animales. Más bien, estas leyes requieren que, al decidir si un sufrimiento es innecesario o si un trato es inhumano, se equilibren los intereses de los animales frente a los intereses humanos. El problema es que los intereses humanos están protegidos por derechos [...].<sup>284</sup>

La obra de Gary Francione nos resulta relevante porque, aunque se presenta con ciertos argumentos filosóficos, su enfoque es predominantemente jurídico, práctico, evidenciando en definitiva cómo las ideas filosóficas empiezan a ejercer una influencia creciente en el derecho. Su propuesta abolicionista, basada en el reconocimiento del valor intrínseco de los animales sintientes, ejemplifica la transición de principios éticos hacia disposiciones legales, un proceso que exploraremos con un mayor detalle en el próximo capítulo. Veremos también entonces que su crítica (aquella que sostiene que el bienestarismo animal esconde la falta de reconocimiento de derechos) está plenamente vigente.

En cuarto lugar, revisamos la idea central del trabajo de Kenneth Goodpaster (1944-). Este es autor de un influyente artículo titulado “Sobre lo que merece consideración moral” (1978),<sup>285</sup> en el que sostiene que todos los seres vivos, por el simple hecho de estar vivos, merecen dicha consideración. Un biocentrismo a nivel individual, pero amplio, que se manifiesta así:

---

<sup>283</sup> Gary L. Francione, *Animals, Property, and the Law* (Philadelphia: Temple University Press, 1995).

<sup>284</sup> *Ibid.*, 4.

<sup>285</sup> Kenneth Goodpaster, “On Being Morally Considerable”, *The Journal of Philosophy* 74, n°. 6 (1978): 308-325.

Ni la racionalidad, ni la capacidad de experimentar placer y dolor, me parecen condiciones necesarias (aun cuando puedan ser suficientes) para merecer consideración moral [...]. Nada, excepto la condición de estar vivo, me parece un criterio razonable y no arbitrario [...]. Quiero aventurar la creencia de que el universo de lo que merece consideración moral es mucho más complejo [...].<sup>286</sup>

En su propuesta, Goodpaster argumenta que la vida misma constituye una base ética universal. Según él, los organismos vivos tienen intereses, definidos por su capacidad para satisfacer necesidades básicas que promueven su supervivencia y bienestar. Esta perspectiva permite extender la consideración ética más allá de los humanos y animales que tengan algún grado de subjetividad, abarcando incluso plantas y hasta microorganismos. En todo caso, Goodpaster no propone una igualdad absoluta de toda vida, sino una base común desde la cual derivar un principio de respeto ético. Así, toda vida es moralmente considerable. Pero, importante notar, que este autor manifiesta claramente que los contextos específicos pueden exigir decisiones que prioricen a unos sobre otros. Es decir, utilizando la terminología que hemos venido construyendo, todos merecen *consideración*, pero entran en competencia y, caso a caso, se determinará quién merece *respeto*, con acuerdo a su *estatus*.

El objetivo de su tesis es, como él mismo lo deja en claro, ampliar la consideración moral, más allá de los seres humanos, postulando que cualquier entidad que tenga intereses merece consideración ética. Y establece que para tener intereses no se requiere consciencia, ni menos autoconsciencia, lo que es importante de tener presente. Basta con poder ser afectado positiva o negativamente, es decir que se pueda ser beneficiado o perjudicado por acciones de un tercero. Así, su criterio se extiende a todas las formas de vida, incluidos organismos como plantas, que también podría entenderse que tienen el interés básico de sobrevivir y crecer, aun cuando carecen de consciencia, y de la capacidad de sentir.

El lector comprenderá que esta acepción del vocablo *interés*, al no requerir de consciencia (menos aun de autoconsciencia), puede resultar un tanto lata e imprecisa. Una planta, por ejemplo, ¿tiene, realmente, el interés de seguir creciendo, como una esponja de seguir existiendo, o solo tienen la tendencia natural a hacer tal? Quizás se confunde el concepto *interés*, con el de *tendencia*, o eso nos parece. Como bien dice un autor:

Se dice que algo tiene estatus moral si merece, al menos, cierto grado de respeto. Por ejemplo, casi todos estarían de acuerdo en que un bebé humano normal y saludable tiene estatus moral debido a sus propios deseos, intereses y necesidades. En contraste una

---

<sup>286</sup> *Ibid.*, 311.

roca común parece carecer de estatus moral, pues no puede pensar, sentir, o experimentar placer o dolor. Pero entre todos esos extremos, ¿dónde trazamos la línea?, ¿qué tipo de entidades pertenecen a la comunidad moral y cuáles no? Y, en definitiva, ¿cuáles son los criterios para determinar el estatus moral?<sup>287</sup>

En todo caso, algo importante que destaca este autor en su artículo, es la distinción que hace entre *consideración* moral y *respeto* moral (que ya hemos referido previamente). Él señala que, toda entidad con intereses (y ya entendemos el alcance extenso de este concepto para este autor) merece ser tomada en cuenta (es decir, merece ser considerada) en las decisiones éticas. Pero, agrega, que de ello no se sigue que deba ser necesariamente respetada éticamente:

La primera de cuatro distinciones que deben quedar claras al abordar este tema es una que mencionamos antes: la que existe entre poseer derechos morales y merecer consideración moral. Me inclino a interpretar la noción de derechos, como algo más específico que la de merecer consideración [...]. Una segunda distinción es la que se traza entre lo que se podría denominar un criterio para merecer consideración moral y un criterio de importancia moral. El primero representa la preocupación central de este trabajo, mientras que el segundo, que fácilmente podría confundirse con el primero, pretende regir los juicios comparativos de peso moral en caso de conflicto.<sup>288</sup>

Esta distinción planteada por Goodpaster nos parece de importancia, y hemos encontrado que no está suficientemente tratada en la literatura. En efecto, esto implica diferenciar entre la *importancia* moral de un ser y el *estatus* moral que esta importancia le confiere. En otras palabras, aceptamos que la importancia moral no necesariamente otorga un estatus de tal relevancia que prevalezca frente al de otros seres vivos, creándose así una suerte de escala, con diferentes grados de importancia moral. Debemos agregar a esto que un determinado estatus moral, por significativo que pueda ser, no se traduce automáticamente en derechos positivos, ya que esto último implica además una decisión política que debe evaluarse en contextos específicos.

Este punto (esta distinción más fina de conceptos) aparecerá tácitamente en diversos debates más adelante, pero resulta esencial subrayarlo desde ya, porque entre los filósofos ambientales contemporáneos no habíamos encontrado anteriormente esta distinción hecha de forma tan clara como la que presenta Goodpaster aquí, abriendo todo un espectro posible de un respeto ético dado en grados, que permita principios para una ética práctica, y que refleje los diferentes tipos de

---

<sup>287</sup> Gregory Bassham, *Environmental Ethics: The Central Issues* (Cambridge: Hackett Publishing Company, 2020), 50. Traducción propia.

<sup>288</sup> Goodpaster, “*On Being Morally Considerable*”, 312.

capacidades de razonamiento y sensibilidad que hemos indicado en el capítulo anterior. En resumen, sin negar la consideración ética, y reconociendo el conocimiento de la ciencia empírica, crear principios concretos que permitan resolver problemas concretos que normalmente se dan la interacción entre especies y con la naturaleza.

Esta propuesta, al introducir distintos grados de importancia moral dentro de una estructura que reconoce consideración ética para todos los seres, permite relativizar profundamente los esquemas tradicionales de clasificación rígida, como la dicotomía entre antropocentrismo y biocentrismo (o ecocentrismo). En lugar de establecer fronteras excluyentes, esta visión abre una dimensión intermedia y matizada, en la que es posible sostener que todos los entes merecen algún tipo de consideración, pero no necesariamente el mismo nivel de respeto, prioridad o protección moral. De este modo, la distinción que plantea Goodpaster no solo amplía el horizonte de la ética ambiental, sino que introduce una herramienta conceptual más fina, que puede enriquecer los debates normativos y evitar reduccionismos que, aunque bien intencionados, pueden resultar teóricamente empobrecedores o políticamente poco operativos.

En quinto y último lugar, hacemos referencia a Robin Attfield (1946). Se trata de uno de los autores biocentristas más relevantes en la filosofía ambiental contemporánea. Autor de *The Ethics Environmental Concern* (1983),<sup>289</sup> *Environmental Ethics: An Overview for the Twenty-First Century* (2014)<sup>290</sup> y *Environmental Ethics* (2018)<sup>291</sup>, presenta una teoría con una visión ética basada en el valor intrínseco de la vida a nivel individual. Argumenta que todos los seres vivos poseen valor moral más allá de los seres humanos o los animales conscientes. En sus palabras: “En resumen, he llegado a una posición en la que todo aquello que tiene intereses propios posee relevancia moral, y en la que la realización de esos intereses tiene valor intrínseco.”<sup>292</sup>

Pero, junto con ello, el autor sostiene que la ética ambiental debe equilibrar los intereses individuales con la integridad de los ecosistemas. En este aspecto se encuentra en la frontera del biocentrismo con

---

<sup>289</sup> Robin Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, 2nd ed. (Athens: University of Georgis Press, 1991).

<sup>290</sup> Robin Attfield, *Environmental Ethics: An Overview for the Twenty-first Century* (Cambridge: Polity Press, 2014).

<sup>291</sup> Robin Attfield, *Environmental ethics. A Very Short Introduction* (UK: Oxford, 2018).

<sup>292</sup> Attfield, *The Ethics of Environmental Concern*, 161.



el ecocentrismo, pero dejando claro que se ubica del lado del primero o, al menos ello derivamos del siguiente texto.

Por lo tanto, no puedo aceptar plenamente las afirmaciones sobre el valor intrínseco del movimiento ambiental profundo y de largo alcance [...]. Tampoco puedo aceptar la metafísica mística que a veces acompaña estos juicios de valor [...]. Más bien, demuestra que [la biosfera y sus componentes inanimados] tienen un valor instrumental, ya que lo que tiene valor por derechos propio depende causalmente de ello.<sup>293</sup>

Attfield no aboga por un igualitarismo ético. Su propuesta incluye una jerarquía o gradualidad en el valor moral. Reconoce que las formas de vida más complejas, como la vida autoconsciente y la vida consciente, tienen una importancia ética mayor que la inconsciente, debido a sus capacidades cognitivas y emocionales, siguiendo en cierta forma lo que la ciencia ha enseñado. Esto le permite abordar los inevitables conflictos éticos que surgen entre diferentes formas de vida, procurando alguna suerte de filosofía algo más práctica. Así, por ejemplo, postula que aunque las plantas tienen valor intrínseco, sus intereses estarán generalmente supeditados a los de los animales conscientes y a los de los humanos (toma también, en este sentido y de manera tácita, la diferencia que hemos destacado en el autor anterior, entre consideración y respeto moral, pero sin la claridad o referencia expresa a dicha distinción).

Para compatibilizar los diversos valores morales propone principios como la minimización del daño y la equidad intergeneracional, que sirven para guiar las decisiones éticas en casos de conflicto. Estos principios los desarrolla con profundidad en *Environmental Ethics*. Con un toque práctico, el autor no descarta siquiera elementos del antropocentrismo en su análisis, reconociendo que, para que las prácticas ambientales sean efectivas, deben integrar las necesidades humanas en su consideración. De esta forma, la contribución de Attfield a la filosofía ambiental radica en su capacidad para combinar un criterio axiológico, con una perspectiva, en gran medida, pragmática.

En resumen, para él, el biocentrismo otorga un valor inherente a la vida, lo que genera un enfoque ético más inclusivo que el antropocentrismo, desafiando las jerarquías tradicionales, pero manteniendo de todas formas una jerarquía al fin de cuentas. Sin embargo, esta propuesta plantea, de todas formas, desafíos prácticos. Entre estos, los criterios concretos a utilizar para entregar consideración ética en base a las características que la vida debe reunir para determinar su estatus moral.

---

<sup>293</sup> *Ibid.*, 159.

Hecho este repaso de algunos autores de la corriente biocéntrica, nos avocaremos ahora a la corriente ecocéntrica, pero no sin antes recordar y destacar que cada vez debiera ir quedando más claro que, ninguna de estas tres grandes corrientes (antropocentrismo, biocentrismo y ecocentrismo) delimita con precisión su propio campo. Y, es más, en el mejor de los casos, es posible observar que la variedad de autores que agrupamos en cada corriente, presenta algunos comunes denominadores que los unen en su esencia, pero en ningún caso una teoría única y fácil de precisar.

### 3. Las corrientes ecocéntricas

*Algunos filósofos y teóricos ambientales sostienen que [...] el biocentrismo no logra captar la esencia de la ecología. En lugar de ofrecernos una nueva perspectiva que respete el principio ecológico de que todo está interrelacionado, no hacen más que presentarnos otro episodio en la larga trayectoria de extensionismo moral.*

— Dale Jamieson, *Ethics and the Environment: An Introduction*. (2008). Traducción propia.

El análisis del antropocentrismo y el biocentrismo, en las secciones anteriores, nos ha permitido identificar los planteamientos principales de dos enfoques éticos axiológicos distintos sobre la relación entre los seres humanos y la naturaleza. Ahora corresponde explorar un tercer enfoque -el ecocentrismo- una corriente filosófica que corre aún más el límite y que sostiene que la naturaleza posee un valor intrínseco, independientemente de su utilidad para el ser humano o para la vida individualmente considerada. Desde esta perspectiva, se sugiere que tanto la vida como fenómeno general, como también los ecosistemas y la naturaleza como un todo, merecen respeto y protección por sí mismo.

A diferencia del antropocentrismo, que coloca al ser humano como medida de todo valor moral, o a diferencia del biocentrismo, que ubica dicho valor en cada individuo sujeto de vida, el ecocentrismo ve a todos ellos como una parte más de un ecosistema interdependiente. Sistema que estará orientado a preservar el equilibrio ecológico, entregando importancia a cada componente de la naturaleza, para el bienestar general del conjunto. Aunque comparte con el biocentrismo la idea de que la naturaleza no debe ser valorada únicamente en función de los intereses humanos, el ecocentrismo amplía la visión, como ya se ha explicado, para otorgar un valor moral a los ecosistemas, incluidos sus elementos inertes o abióticos (agua, ríos, suelos, montañas), todos necesarios para los equilibrios que mantienen el fenómeno de la vida en el planeta.

Es así, el bienestar del conjunto, es decir la preservación del equilibrio que ese mismo conjunto encierra, lo que tiene valor principal en esta corriente. De esta manera, el ser humano o la vida en términos individuales deja de ser el único criterio de valor, dando paso a una noción que prioriza la estabilidad y la salud del sistema natural en su totalidad.

Ahora bien, de ser ello correcto, resulta entonces interesante preguntarse lo siguiente: ¿si el ecocentrismo extiende el valor intrínseco a los elementos abióticos y a los sistemas naturales en su conjunto, es por qué estos tienen la capacidad para sustentar la vida, en general, o, por el contrario, estos elementos (abióticos) son valorados por sí mismos, al margen de su función y del hecho que alberguen y permitan la existencia de la vida como fenómeno planetario?

Esta cuestión es clave, ya que si el valor de estos radica en su capacidad para sustentar la vida, entonces, pareciera que el verdadero fundamento del ecocentrismo es, al fin de cuentas, la vida misma, aunque fuese en términos genéricos, como fuera explicado. Es decir, los componentes inertes que la facilitan no serían, por sí solos, el objeto a valorar. O, dicho en forma de pregunta, ¿tendría, para esta corriente, la naturaleza del planeta Marte –desprovisto de vida según nuestro conocimiento actual– el mismo valor inherente que la naturaleza de la Tierra?

Muy probablemente la respuesta a dicha pregunta sería negativa. En efecto, da la impresión de que lo que resulta distinto y que maravilla de la naturaleza de nuestro planeta es, precisamente, su biodiversidad, es decir esos millones de especies vivas y diversas que, en su larga historia, no alcanzan, según los científicos, a ser siquiera el 1% de la cantidad de especies que ha existido alguna vez. Es esa continuidad de la vida, en mil formas, lo que admiramos y respetamos. O como señaló más poéticamente Darwin, “Hay grandeza en esta concepción de que la vida, con sus diferentes facultades [...] que se ha desarrollado y se sigue desarrollando, a partir de un comienzo tan sencillo [con...] infinidad de formas cada vez más bellas y maravillosas”.<sup>294</sup> Después de todo, se debe considerar que en el universo conocido no hemos encontrado hasta ahora otro lugar en que la vida haya surgido y evolucionado, como ha ocurrido en este punto del cosmos.<sup>295</sup>

---

<sup>294</sup> Darwin, *El origen de las especies*, 602.

<sup>295</sup> “[...] la asombrosa idoneidad para la vida de las leyes efectivas de la física es con toda probabilidad el ejemplo más destacado de una correlación que abarca múltiples niveles de complejidad. Ahora podemos empezar a comprender a un nivel más profundo como, nosotros, que no somos más que una ramita en el árbol de la vida, junto con todas las demás especies de neutro planeta, estamos interconectados con el universo físico que nos rodea, y entender que es lo que insufla la vida en el cosmos. De hecho es posible que la clarividencia

Quizás, para algunos, una posible respuesta a este dilema (¿por qué la materia inerte podría tener valor inherente?) podría construirse explorando una posición basada en la teoría del *panpsiquismo*, ya comentada previamente, según la cual algún tipo de proto-consciencia, o al menos un principio mental elemental, estaría presente en toda la materia, incluso en aquella que carece de vida. Esta hipótesis permitiría atribuir valor intrínseco a los elementos abióticos con independencia de su vínculo con los sistemas vivos. Pero se trata, ciertamente, de una idea aventurada y especulativa, que no hemos recogido de autor alguno y, más aún, que no compartimos, tanto por sus implicancias como por su escaso respaldo en el conocimiento científico actual. No obstante, creemos que vale la pena dejarla planteada como una elaboración propia, precisamente porque la tensión conceptual que plantea el ecocentrismo en su intento por extender el horizonte ético más allá de la vida no parece tener una solución simple y lógica.

Una alternativa, por cierto más razonable —y coherente con el enfoque ecocéntrico— para abordar esta cuestión consiste en reconocer que la materia inerte adquiere valor (solo instrumental) en virtud de su rol indispensable en la continuidad de la vida. En efecto, si aceptamos que la interdependencia entre procesos geológicos y biológicos ha dado lugar a la compleja belleza de la biodiversidad terrestre, y que dicha biodiversidad constituye el verdadero núcleo valórico del ecocentrismo, como hemos propuesto, entonces es posible sostener que los componentes abióticos merecen consideración precisamente porque son la base necesaria de ese fenómeno. Una analogía puede ilustrarlo: del mismo modo en que un antropocentrista argumentaría que debe respetarse el cuerpo que encarna la autoconciencia, un ecocentrista podría afirmar que corresponde proteger el cuerpo que sostiene la vida en su diversidad, esto es, los ecosistemas y la biosfera en su conjunto. En definitiva, el valor principal para el ecocentrismo radicaría en la vida como fenómeno planetario, mientras que los componentes abióticos adquirirían un valor instrumental, en tanto condición de posibilidad para su aparición, desarrollo y conservación.

En todo caso, cualquiera sea la manera de resolver este tema, es importante comprender que el origen del ecocentrismo se encuentra en una confluencia de tradiciones culturales, filosóficas y científicas. En la filosofía occidental, se relaciona con el pensamiento romántico del siglo XIX —ya abordado en

---

de Charles Darwin ya hubiese anticipado este avance. En una carta dirigida a George Wallich en 1882 escribía: “El principio de continuidad hace probable que en adelante se demuestre que el principio de la vida es parte, o consecuencia, de alguna ley general que abarque toda la naturaleza.” Thomas Hertog, *Sobre el origen del tiempo*, 333.

el Capítulo I y II–, que cuestionó la visión reduccionista y mecanicista de la Ilustración y promovió una apreciación de la naturaleza más poética y espiritual, viéndola como un ente complejo y dotado incluso de una suerte de vitalidad o alma. A ello se sumó, como ya señaláramos, la influencia de diversas cosmovisiones indígenas, como también las tradiciones filosóficas orientales, que desde tiempos ancestrales han concebido la naturaleza, en cierta forma, como esa totalidad viva, en la que incluso los elementos inertes participan de una armonía espiritual o sagrada, desdibujando los límites entre lo animado y lo inanimado.

Sin embargo, y dentro de Occidente, fue a partir de mediados del siglo XX cuando notoriamente diversas corrientes de la ética ambiental comenzaron a consolidar una noción ecológica de un ecocentrismo sistemático. Autores como Aldo Leopold, junto con pensadores como Arne Naess, J. Braid Callicott, que veremos a continuación, contribuyeron al desarrollo de la idea de que la naturaleza tiene un valor intrínseco en su totalidad, no solo por sus componentes vivos individualmente considerados. Eso tenía, por cierto, algunas raíces en la filosofía de autores ya comentados en el Capítulo II, como Spinoza.

Por último, como ya vimos, el desarrollo de las ciencias empíricas entregó también un importante aporte. En este orden de ideas, desde la geología, la biología y otras disciplinas afines, se contribuyó, sin que fuera ello el sentido de sus avances, con un respaldo al ecocentrismo, del momento que se evidenciaron las complejidades de los ecosistemas y, sobre todo, la interdependencia de sus componentes. Aunque quizás es más preciso decir que fue la interpretación filosófica de esa interdependencia biológicas lo que en realidad cooperó con esta corriente.

A partir de todos estos fundamentos, el ecocentrismo se articuló en base a varios principios esenciales, que podemos resumir en los siguientes. Primero, promueve la interconexión, destacando que todos los seres vivos y los elementos abióticos del entorno dependen unos de otros. Segundo, enfatiza todos esos componentes sin priorizar las necesidades humanas. Tercero, subraya la importancia de mantener los procesos vitales de la Tierra. Por último, afirma la obligación moral de los seres humanos de cuidar y restaurar los ecosistemas, reconociendo el impacto de sus acciones, en dichos equilibrios generales, que son esenciales para la biosfera.

Sin embargo, esta postura plantea desafíos conceptuales y prácticos, de la misma forma que lo hacen las dos corrientes anteriores. En efecto, desde un punto de vista teórico, y como ya anunciamos, el ecocentrismo carece de precisión al definir dónde reside realmente el valor intrínseco que procura

cuidar (en los ecosistemas y cada uno de sus componentes o, en la capacidad de estos de sustentar la vida en general), a lo que se suma un lenguaje que, aunque bellamente romántico, no siempre resulta plenamente riguroso y analítico. Además, desde un punto de vista de la ética práctica, surge la pregunta de cómo aplicar estos principios en un sistema normativo coherente. Después de todo, si cada elemento goza de valor, cabe entonces preguntarse si se trata del mismo valor o valores diferentes. Y de ser el mismo valor, ¿cómo se pueden entonces tomar decisiones que prioricen determinadas acciones sin desvirtuar la igualdad de consideración ética que se postula? Y de tratarse de valores diferentes, la pregunta consiste en qué criterios deben aplicarse para poder diferenciar la gradualidad o estatus moral. Por último, la crítica general y obvia: si todo tiene valor inherente, no equivale ello a decir que nada lo tiene a la vez (¿puede el valor ser tan abundante, sin perder, precisamente, valor?).

Como sea, no cabe duda de que el ecocentrismo ha sacudido la cultura occidental invitando a repensar el conocimiento sobre la naturaleza desde un enfoque más holístico, como lo hiciera el Romanticismo en su momento. Ha enriquecido el pensamiento ambiental contemporáneo y ha proporcionado una mirada alternativa para abordar discusiones ecológicas, al tiempo que ha cuestionado los modelos económicos y jurídicos de la Modernidad y del humanismo ilustrado del que nos hablaba Luc Ferry.

Para comprender algo mejor el ecocentrismo y su relevancia actual, es necesario revisar, en lo esencial al menos, a los pensadores que han sido fundamentales en su consolidación. Autores como Aldo Leopold, Arne Naess, James Lovelock, Holmes Rolston y J. Braid Callicott han contribuido con enfoques que amplían nuestra comprensión de esta filosofía en distintos contextos históricos. Su estudio permitirá una introducción, básica, a la evolución de esta corriente y al impacto que ha tenido en el debate contemporáneo.

En primer lugar, Aldo Leopold (1887-1947), quien es ampliamente reconocido como el padre del ecocentrismo moderno gracias a su influyente obra *A Sand County Almanac* (1949),<sup>296</sup> en la que desarrolla la idea que denomina *ética de la Tierra*. Esta ética propone que los seres humanos no son los dueños ni los administradores de la naturaleza sino, nada más que miembros de una comunidad que incluye a todos los elementos vivos y no vivos del ecosistema. Para Leopold, la Tierra es un sistema de componentes interdependiente, que incluye flora, fauna y elementos inertes, donde cada uno de ellos cumple una función complementaria y por igual esencial, lo que le otorga valor

---

<sup>296</sup> Aldo Leopold, *A Sand County Almanac*.

intrínseco a cada uno. Este marco fija la ética del sistema, e invita a asumir un papel de respeto y cuidado hacia todos los componentes de la naturaleza, rechazando la visión utilitarista y promoviendo una concepción más profunda y sistemática de nuestra relación con el entorno.

En la perspectiva de este autor, la conducta ética es aquella que preserva y fortalece la red de interacciones naturales. Su propuesta conlleva un cambio de paradigma, como se ha dicho, en el que la conservación deja de ser un acto de protección parcial o selectiva y se convierte en un principio de convivencia permanente con el ecosistema en su conjunto. Su filosofía se suele ilustrar con la metáfora que invita a *pensar como una montaña*, la cual resume la idea de la interdependencia ecológica. Esta metáfora surge de una experiencia personal relatada en su libro, en el que describe un suceso: al disparar contra un lobo y acercarse mientras este agonizaba, percibió en los ojos de ese animal un fuerte *fuego verde*, comprendiendo el diálogo que se producía entre él y la montaña, del cual Leopold estaba ausente. Su relato es este:

Mi propia convicción sobre este tema es del día en que vi morir a un lobo [...] Estábamos almorzando en un alto risco, al pie del cual un río turbulento se abría paso con fuerza. Vimos lo que creíamos era una cierva cruzando el torrente, su pecho sumergido en las aguas blancas [...]. Cuando subió la orilla hacia nosotros y sacudió su cola, nos dimos cuenta de nuestro error: era un lobo [...]. En aquellos días, nunca habíamos oído hablar de dejar pasar la oportunidad de matar a un lobo [...]. Cuando nuestras armas quedaron sin munición, el lobo adulto había caído [...]. Alcanzamos al lobo adulto justo a tiempo para ver un feroz fuego verde apagándose en sus ojos. Me di cuenta en ese momento, y lo he sabido desde entonces, que había algo nuevo para mí en esos ojos, algo conocido solo por ella y por la montaña. Era joven entonces, lleno de ansias de disparar; pensaba que menos lobos significaban más ciervos y la ausencia total de lobos sería un paraíso para los cazadores. Pero después de ver morir el fuego verde, intuí que ni el lobo ni la montaña estaban de acuerdo con esa perspectiva.<sup>297</sup>

Así, reconociendo de una forma evocadoramente poética las complejas interacciones que sostienen la estabilidad ecológica, este enfoque desafía la mirada fragmentada y antropocéntrica que considera las acciones humanas en función de beneficios inmediatos. En su lugar, insta a contemplar los efectos a largo plazo y sobre todo en la totalidad del sistema. La famosa máxima de Leopold es la siguiente: “una cosa es correcta cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica: es incorrecta cuando tiende a lo contrario.” El texto completo es este:

La clave fundamental que debe removerse para liberar el proceso evolutivo hacia una ética es simplemente esta: dejar de pensar en el uso decente de la tierra únicamente como un problema económico. Examinar cada cuestión en términos de lo que es ética y

---

<sup>297</sup> *Ibid.*, 130. Traducción propia.

estéticamente correcto, así como de lo que es económicamente conveniente. Una cosa es correcta cuando tiende a preservar la integridad estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecta cuando tiende a lo contrario.<sup>298</sup>

Leopold falleció antes que el concepto mismo del ecocentrismo se popularizara, pero su obra sentó las bases del pensamiento ambiental contemporáneo. Su influencia es evidente en la obra de filósofos posteriores como A. Naess, H. Rolston y J. B. Callicott. Su legado se refleja además en movimientos que adoptaron su perspectiva sistemática, promoviendo la protección de hábitats enteros en lugar de enfoques fragmentados que privilegian especies carismáticas. En definitiva, la propuesta de Leopold continúa siendo una referencia esencial en la ética ambiental y en el ecocentrismo en general, al recordarnos que nuestra existencia depende, en última instancia, de la salud y la continuidad de la compleja comunidad de la vida de la que formamos parte.

Por otro lado, la crítica que se le puede hacer es que más que una argumentación filosófica, lo que se encuentra en Leopold muchas veces es un principio o norte que debe marcar la filosofía, acompañado de bella prosa romántica, pero no de argumentos filosóficos detallados o analíticos, como es la tónica con los románticos. Como veremos más adelante, J.B. Callicott procurará dar cuerpo y profundidad racional, en algún sentido, a la propuesta de Leopold.

En segundo lugar, cabe mencionar a Arne Naess (1912-2009), destacado filósofo noruego, quien inspirado en las ideas de Aldo Leopold sostuvo que el conocimiento científico de la naturaleza, articulado por la ecología, exige un cambio profundo en los paradigmas filosóficos y éticos que moldean nuestra relación con el entorno. A inicios de la década de 1970, Naess consolidó este planteamiento al proponer un enfoque que denominó *ecología profunda*.

Al mismo tiempo, este movimiento está directamente inspirado por la nueva élite científica o los investigadores en el ámbito de la ecología [...]. Debemos recordar el mensaje de aquellos que estudian pacientemente los ecosistemas, los investigadores de campo en el dominio de la ecología. Ellos han inspirado el movimiento de la ecología profunda.<sup>299</sup>

El trabajo de Naess alcanzó notoriedad y popularidad con la publicación de su influyente artículo titulado “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements” (1973). Posteriormente, a

---

<sup>298</sup> *Ibid.*, 244.

<sup>299</sup> Arne Naess, “The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary”, *Inquiry* 16, n°. 1-4 (1973): 95.



inicios de la década de 1980, Naess colaboró con el filósofo George Sessions en la redacción de un documento que consolidó los principios fundamentales de este movimiento filosófico y ambientalista. El autor nos relata:

A finales de la década de 1970 era difícil formular opiniones suficientemente generales con las que la gente que yo definiría como defensores del movimiento ecológico profundo pudiera estar de acuerdo. Finalmente, George Sessions y yo formulamos ocho puntos, usando menos de cien palabras y algunos comentarios. Acordamos denominarla propuesta para una “Plataforma ecológica profunda.”<sup>300</sup>

Estos ocho principios son: el florecimiento de la vida humana y no humana en la Tierra tiene valor intrínseco; la riqueza y la diversidad de formas de vida son valores en sí mismos; los humanos no tienen ningún derecho a reducir esa riqueza y diversidad, excepto para satisfacer necesidades vitales; actualmente, la interferencia humana con el mundo no humano es excesiva; el florecimiento de la vida y la cultura humana es compatible con una disminución de la población humana; se requiere un cambio en las políticas ambientales; este cambio debe consistir en la apreciación de la calidad de vida; y todos tienen la obligación de participar en estos cambios.

Es crucial destacar que para Naess se debe distinguir entre *ecología profunda* y *ecología superficial*. Esta última, se enfoca en abordar problemas inmediatos como la contaminación y la explotación desmedida de los recursos naturales, mientras que la ecología profunda va más allá, planteando un desafío directo a los valores fundamentales de la vida occidental y moderna, lo que conlleva el cuestionamiento del antropocentrismo. Se trata de esa diferencia que ya hemos anunciado en forma de economía ambiental versus economía ecológica, o de derecho ambiental versus derecho ecológico. Es decir, el cambio de paradigma tantas veces referido. Según Naess, solo cuestionando y transformando el antropocentrismo, se podrá enfrentar verdaderamente la crisis ambiental. Esto implica erradicar la visión utilitarista de la naturaleza y egocéntrica del ser humano, reemplazándola por una perspectiva que reconozca el valor intrínseco de la naturaleza. En esencia, Naess propone una transformación cultural profunda, donde el mundo natural sea visto como un fin en sí mismo y no como un simple recurso destinado a satisfacer los intereses humanos.

Su filosofía tuvo un impacto considerable en el desarrollo de políticas ambientales, inspirando movimientos comprometidos con la protección integral de los ecosistemas. Sin embargo, como todas las corrientes vistas, debe soportar sus propias críticas. En este caso, aquellas que asumen que se trata

---

<sup>300</sup> Arne Næss, “The Environmental Crisis and the Deep Ecological Movement,” en *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 23–34

de una propuesta utópica y difícil de implementar en un contexto moderno y globalizado. A pesar de esto último, el legado de Naess sigue siendo relevante. Su invitación insta a considerar la interconexión y el equilibrio entre todos los componentes de la naturaleza, muchas veces resumida con la frase *pensar desde el todo*, que se asemeja bastante a aquella de *pensar como montaña*, de Leopold. Como se señala: “[...] la *ecología profunda* va más allá de un acercamiento atomizado y superficial de los problemas del medio ambiente e intenta articular una visión filosófica y religiosa del mundo como un todo.”<sup>301</sup>

En tercer lugar, comentaremos la propuesta de James Lovelock (1919-2022), quien fue un científico británico que invitó a desafiar la manera tradicional de concebir el planeta. Lo hizo planteando, en 1979, en su libro *Gaia: A New Look at Life in Earth*,<sup>302</sup> la idea de que la Tierra podía ser entendida como un superorganismo que se regula así mismo. Según este autor, del cual algunas palabras señalamos al final del capítulo anterior, los elementos bióticos y abióticos del planeta cooperan para mantener las condiciones necesarias para la vida, de manera similar a como lo hace cualquiera de los organismos individuales que lo componen. Aunque su propuesta fue inicialmente científica, ha sido adoptada y debatida ampliamente en la filosofía ambiental, especialmente en corrientes ecocéntricas, por su visión holística de la naturaleza como una entidad interconectada con valor intrínseco.

Lovelock pensó esta idea en la década de 1970, mientras trabajaba en la NASA en un proyecto de investigación sobre la posibilidad de encontrar vida en otros planetas. Tomando como base la atmósfera terrestre, concluyó que la composición química de esta, con niveles equilibrados de oxígeno, nitrógeno y dióxido de carbono, implicaba necesariamente la existencia de un sistema que se autorregula de manera constante. Bautizó la idea como *Gaia*, en forma de metáfora.

[...] el planeta se regula y se mantiene a sí mismo a través de un complejo sistema de mecanismos correctivos y amortiguadores, semejante a la forma en que un cuerpo animal, mediante acciones reflejas, se ajustan para compensar cambios de temperatura, cambios químicos y otras variables vitales de su entorno inmediato.<sup>303</sup>

---

<sup>301</sup> Bill Devall y George Sessions, *Deep Ecology; Living as if Nature Mattered* (Layton, UT: Peregrine Smith Books, 1985), 65

<sup>302</sup> James Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth* (Oxford: Oxford University Press, 1979).

<sup>303</sup> Lawrence E. Joseph, *Gaia: La Tierra viviente* (Santiago: Editorial Cuatrocientos, 1992), 2.

Por cierto, esta idea tenía precedentes en el desarrollo de la ecología, como se desprende de lo dicho en capítulos anteriores. Por ejemplo, el ecólogo británico Arthur Tansley había introducido ya en 1935 el término *ecosistema*, para referirse a la manera en que los componentes vivos y no vivos trabajan juntos para mantener un equilibrio dinámico. Por su parte, el científico Vladimir Vernadsky, en su obra *La biosfera* (1962), también comentada precedentemente, había explorado la interacción entre los organismos vivos y la geología de la Tierra. Al respecto, se ha dicho que:

El geólogo austriaco Eduard Suess acuñó el término “biosfera” en 1975 para referirse a toda la superficie terrestre. En 1926, el geoquímico ruso Vladimir Vernadski explicó la interacción estrecha entre la roca, el agua y el aire; esto, a su vez, inspiró el enfoque holístico de la ecología desarrollado por el biólogo Eugene Odum. En 1974, el científico británico James Lovelock propuso la hipótesis de Gaia, en la que la interacción de los elementos vivos y no vivos de la biósfera conforma un sistema complejo y autorregulado que perpetúa las condiciones para la vida. Casi dos siglos antes, Hutton había expresado una idea similar: los procesos biológicos y geológicos están interrelacionados y la Tierra se puede ver como un superorganismo.<sup>304</sup>

Lovelock reconoce el aporte de estos autores que le antecedieron sin por ello perder el mérito de la novedad que contiene su propia idea.<sup>305</sup> En efecto, es Lovelock el que lleva la idea de la autorregulación a una escala planetaria, sabiendo además utilizar la muy adecuada metáfora del superorganismo. El nombre de Gaia, la diosa griega de la Tierra fue sugerido a Lovelock por el novelista William Golding, conectando las sensibilidades románticas con la apreciación científica de su propuesta. Un enfoque que en su conjunto no solo integró los conocimientos existentes, sino que le otorgó una narrativa poderosa, permitiendo esa trascendencia de lo científico a lo cultural, filosófico y ético.<sup>306</sup>

Importante destacar que Lovelock se encargó posteriormente de precisar que la propuesta no sugiere considerar al planeta como un ser vivo, ni menos dotarlo de consciencia, sino solo ilustrar cómo sus procesos internos interactúan para mantener un entorno habitable.<sup>307</sup> No obstante esto último, es un

---

<sup>304</sup> DK Publishing, *El libro de la ecología* (Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial, 2019), 197.

<sup>305</sup> ‘En la segunda mitad del siglo XX, el mineralogista ruso V. Vernadsky amplió la definición de la biosfera para incluir el concepto de que la vida es un participante activo en la evolución geológica, encapsulando esta idea en la frase: “La vida es una fuerza geológica.” Vernadsky seguía así una clara tradición establecida por Darwin, y otros. James Lovelock, *The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning* (New York Basic Books, 2009), 164.

<sup>306</sup> Cf. Lovelock, *The Vanishing Face of Gaia*, 128-129.

<sup>307</sup> Lovelock publicó un segundo libro para aclarar y precisar temas como el indicado *supra*: Cf. Lovelock, *The Vanishing Face of Gaia*.

hecho que Lovelock inspiró una visión romántica de la Tierra, utilizando aspectos científicos, lo que ha tenido una gran cantidad de seguidores como, por ejemplo, Stephan Harding y su popular libro titulado *Tierra viviente*,<sup>308</sup> quien cofundó el Schumacher College, en el Reino Unido, un centro de estudio centrado, precisamente, en la ecología, de gran influencia internacional. Así, Gaia, como hipótesis, más allá de su formulación científica, logró cooperar en reconfigurar el cómo percibimos nuestra relación con el planeta.

En resumen, al rearticular conceptos científicos existentes, Lovelock no solo ofreció una síntesis esclarecedora, sino que presentó una visión que resonaba profundamente con las inquietudes culturales y filosóficas de su tiempo, marcadas por el auge de la ecología moderna. Su planteamiento respondía así a preguntas científicas, y de paso también planteaba un desafío a las nociones antropocéntricas, invitando a un replanteamiento ético de nuestra posición en el sistema del planeta. Su verdadera importancia, para nosotros, radica en el impacto cultural y la invitación filosófica que desde la década de 1980 encierra la idea de Lovelock, altamente popular entre ecologistas.

En cuarto lugar, debe ser mencionado Holmes Rolston (1932-2025), profesor de filosofía de la Universidad de Colorado, destacado por muchos por su propuesta consisten en que la ética ambiental debe considerar, además, a los ecosistemas y procesos evolutivo que han dado lugar a la diversidad de formas de vida en el planeta. Con ese postulado, ha argumentado integrando las ciencias naturales con la reflexión filosófica. En obras influyentes como *Environmental Ethics* (1988),<sup>309</sup> Rolston plantea que los ecosistemas son algo importante de considerar, porque no buscan solamente la preservación de cada individuo o de la vida en general, sino una preservación en sí mismo. Separa el valor de la vida, a nivel individual y como especie, del valor del ecosistema que lo acoge. Esto, además porque los ecosistemas influyen en los individuos, los moldean, como un organismo lo hace con cada una de sus células. Como dice este autor:

La ética ambiental tiene que traspasar los límites impuestos por los conservadores ontológicos desorientados que sostienen que sólo los organismos son reales, es decir, entidades realmente existentes como tales, mientras que los ecosistemas son sólo nominales [...] cualquier nivel es real si moldea el comportamiento del nivel inferior. Así [...], la comunidad biótica es real [...]. Las conexiones de una comunidad son más

---

<sup>308</sup> Cf. Stephan Harding, *Tierra viviente. Ciencia, intuición y Gaia*. Traducción de Antonio Rivas (Girona: Atalanta, 2021).

<sup>309</sup> Holmes Rolston, *Environmental Ethics* (Philadelphia: Temple University, 1988).

flexibles que las interconexiones internas de un organismo, pero no son menos importantes.<sup>310</sup>

Para Rolston, cada ecosistema es el resultado de millones de años de evolución, un proceso que involucra tanto destrucción como creación, de manera consecutiva, que ha permitido la emergencia de formas complejas de vida. Esta visión, acompañada de lo que ha revelado la ciencia ecológica, con el riquísimo conjunto de interacciones entre sus elementos, es tomada como base para desarrollar una ética ambiental que valora no solo la vida, sino los ecosistemas, por su propio fin. Así, un bosque no solo es valioso por los recursos que ofrece o por las especies que alberga, sino también lo es por ser la expresión de un proceso evolutivo que trasciende a los individuos, y que ha creado y sigue creando diversas especies en la profundidad del tiempo geológico, generando un valor que va más allá del de la vida individualmente considerada. Como Margarita M. Valdés indica:

Holmes Rolston, cuyo respeto por la naturaleza salvaje lo llevó a adoptar perspectivas profundamente ecológicas, no solo estaba dispuesto a reconocer el valor intrínseco de cada componente biótico, sino que también propuso que la naturaleza fuera considerada como una comunidad cuyos derechos prevalecen sobre los de sus componentes vivos [...] Rolston creía que una ética biológicamente más fundamentada valoraría más a las especies y los ecosistemas que al individuo.<sup>311</sup>

Ahora bien, Rolston otorga a los ecosistemas un valor en sí mismos, pero no ignora que estos sistemas están intrínsecamente ligados al fenómeno de la vida y sirven a él. Aunque su enfoque no prioriza la vida individual, ni a especies determinadas, reconoce que los ecosistemas existen para sostener y perpetuar la vida como un fenómeno colectivo y general. Admite esta conexión, subrayando que los procesos ecológicos tienen por función el soporte de formas de vida que se han adaptado lentamente en él. Así, cuando se destruye un ecosistema, no solo se pierde un espacio físico, sino también un capítulo único de la historia de la naturaleza en la Tierra.

Este autor introduce una perspectiva que combina el conocimiento científico evolutivo con una sensibilidad que, en ciertos momentos, se acerca al Romanticismo o incluso a lo teológico. En su visión, la naturaleza parece manifestar una creatividad del cosmos mediante un proceso continuo de transformación en el que la evolución genera formas cada vez más complejas de vida, todo lo cual merece, en su opinión, respeto en sí mismo. La influencia de este autor en el ecocentrismo radica así

---

<sup>310</sup> *Ibid.*, 21.

<sup>311</sup> Margarita M. Valdés, edit., *Naturaleza y valor: Una aproximación a la ética ambiental* (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004), 14.

en su capacidad para integrar argumentos basados en la ciencia, con la profundidad filosófica, y una sensibilidad hacia la totalidad de la naturaleza. Su insistencia en considerar a los ecosistemas y a los procesos evolutivos como elementos con valor propio, ha inspirado movimientos de conservación enfocados en proteger sistemas completos, más allá de las especies individuales. Coincide de manera clara con esa noción de vida como fenómeno planetario, que comentáramos páginas atrás.

Sin embargo, este enfoque no está exento de críticas, como ocurre con todas estas teorías. Es posible argumentar que este tipo de idea prioriza los procesos y los ecosistemas subyaciendo una suerte de indiferencia ética hacia el sufrimiento de los individuos dentro de esos sistemas.

Y, en quinto lugar, mencionamos a J. Baird Callicott (1941-), filósofo estadounidense, quien es uno de los principales exponentes de la ética ambiental contemporánea y continuador de las ideas ecocéntricas planteadas por Aldo Leopold. En su influyente obra *In Defense of the Land Ethic* (1989)<sup>312</sup> y en artículos como “Non-Antropocentric Value Theory and Environmental Ethics” (1984)<sup>313</sup> y “The Land Ethic Today” (1993)<sup>314</sup>, Callicott se ha dedicado a sistematizar y ampliar la *Ética de la Tierra* de Leopold, desarrollando un marco filosófico más robusto para dicha propuesta.

Mientras Leopold había presentado su idea de la comunidad biótica casi como una suerte de metáfora, Callicott la desarrolló agregando profundidad, y argumentando que las bases de las obligaciones éticas son las relaciones que se dan al interior de la comunidad de la que se es parte. Así, considerando que el ser humano es uno más de una comunidad más amplia, sus relaciones éticas no se deben limitar a los miembros de su especie únicamente, sino que se extienden a esa comunidad biótica mayor en la que participa, la cual, en este caso, incluye otras especies, plantas y ecosistemas diversos.

Callicott argumenta que este enfoque comunitario no solo es una mejor guía para la formulación de políticas públicas y prácticas de conservación, sino que resulta más fiel a los principios de la ecología. Al respecto, afirma:

---

<sup>312</sup> J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1989).

<sup>313</sup> J. Baird Callicott, “Non-anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics” *American Philosophical Quarterly* 21, n.º. 4 (1984): 299-309

<sup>314</sup> J. Baird Callicott, “The Land Ethic Today”, *Companion to A Sand County Almanac: Imperative and Critical Essays*, ed. J Baird Callicott (Madison: University of Wisconsin Press, 1993): 186-220.

El tema de este artículo son las implicancias metafísicas de la ecología [...]. La filosofía se nutre de manera sustantiva únicamente de las ciencias universales y fundamentales. Por lo tanto, la idea de que la ecología —una ciencia relativamente nueva y alejada de las ciencias naturales más fundamentales— pueda tener implicancias metafísicas podría parecer, a primera vista, ridícula. Así que, al comienzo, permítanme introducir un par de salvedades apologéticas [...]. Aunque no es una ciencia fundamental como la física ni una ciencia universal como la astronomía, la ecología ha alterado profundamente nuestra comprensión del entorno terrestre inmediato en el que vivimos. Por lo tanto, la ecología también altera necesariamente, de manera profunda, nuestra comprensión de nosotros mismos, individualmente, y de la naturaleza humana de forma colectiva.<sup>315</sup>

La propuesta de Callicott, como todas las anteriores, tiene también sus críticos. De manera similar que en el caso del autor anterior, los detractores destacan críticamente el énfasis que Callicott pone en la prioridad del colectivo sobre el individuo. Es fácil argumentar que este enfoque podría justificar decisiones éticamente complejas, como permitir la muerte de ciertos individuos en beneficio de la estabilidad del sistema.

Ahora bien, viendo ya en conjunto a estos autores ecocéntricos, se puede concluir que ofrecen una visión general de esta corriente filosófica que redefine la relación entre la humanidad y la naturaleza. Desde la *Ética de la Tierra* de Leopold, hasta la *ecología profunda* de Naess, pasando por la *hipótesis de Gaia* de Lovelock y los aportes de Rolston III y Callicott, que integran una evolución en el alcance de las obligaciones éticas, todos coinciden en que los sistemas naturales tienen un valor intrínseco, aunque algunos ponen el acento en la vida como fenómeno.

Cabe destacar que en esta selección de filósofos ecocéntricos hemos excluido autores cuya relevancia es también indiscutible. Después de todo los criterios de inclusión o exclusión, al hacer listados como este, resultan siempre argumentables. En ese sentido, un caso notable, que no hemos mencionado hasta ahora, es el de Thomas Berry (1914-2009). Y no lo hemos mencionado, porque su obra, a pesar de su enorme impacto en la ética ambiental, se inscribe más en el ámbito de la teología que en el de la filosofía académica. No obstante, merece una breve mención, considerando que ha contribuido decisivamente al desarrollo del ecocentrismo contemporáneo.

Berry fue miembro de la orden de los dominicos y un destacado teólogo. Pero su trabajo se distanció de la teología tradicional antropocéntrica para desarrollar lo que denominó una *teología del cosmos*. Influenciado por Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) y por el conocimiento de avances

---

<sup>315</sup> J. Braid Callicott, “The metaphysical Implications of Ecology” *Environmental Ethics: The Big Questions*, ed. David R. Keller (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), 401.

científicos contemporáneos, Berry propuso que el ser humano no ocupa una posición central, sino que se reconoce como parte de una historia evolutiva más vasta, cargada de constante transformación.

En su obra más influyente, *The Great Work: Our Way into the Future* (1991),<sup>316</sup> Berry argumenta que la crisis ambiental actual es, en esencia, una crisis cultural y espiritual que requiere un cambio de paradigma, basado en la comprensión del universo como un proceso constante y admirable de cambio que merece ser respetado y reverenciado.

Esta propuesta se articula en torno a la idea de que los seres humanos forman parte de una *comunidad de la Tierra*, donde cada ser cumple un rol esencial en el mantenimiento del equilibrio del planeta, el cual a su vez es parte de algo mayor. A partir de esa visión, Berry sostiene que la Tierra no debe ser vista como un recurso destinado al uso humano, sino como un sujeto, en sí mismo, portador de un valor intrínseco cuya integridad debe ser preservada. Este planteamiento integra conocimientos científicos sobre los procesos evolutivos de la Tierra con una perspectiva espiritual que subraya la necesidad de un respeto profundo por los ciclos naturales y las relaciones ecológicas, en muchos sentidos similar a la propuesta de Rolston, ya comentada. La influencia de Teilhard de Chardin en Berry es también evidente, sobre todo en la idea de que el devenir evolutivo es visto como una expresión de creatividad cósmica que trasciende el utilitarismo antropocéntrico.

Pero más allá de estos puntos teóricos, Thomas Berry realizó también una propuesta de alto valor práctico, a la que denominó *Jurisprudencia de la Tierra*. Propuesta esta que escapa a lo filosófico-jurídico y pasa al derecho positivo, al sostener que los sistemas legales deben reconocer a la Tierra y a sus ecosistemas como sujetos de derechos, protegiendo su integridad y capacidad de autorregulación. Inspirada en la interdependencia de la vida planetaria, la *Jurisprudencia de la Tierra* ha tenido un impacto significativo en la formulación de normativas ambientales, influyendo en marcos legales pioneros como la Constitución de Ecuador de 2008 y La Ley de Derechos de la Madre Tierra en Bolivia, consolidándose como una referencia esencial en el movimiento global por los derechos de la naturaleza, como veremos en el próximo capítulo (se trata de uno de los más claros puentes entre el mundo filosófico y el jurídico).

Ahora bien, todos estos autores, a pesar de sus diferencias, comparten, como se puede apreciar, la convicción de que la naturaleza no es un recurso al servicio humano, sino un entramado de procesos

---

<sup>316</sup> Thomas Berry, *The Great Work: Our Way into the Future* (New York: Bell Tower, 1999).



interdependientes que merece ser preservado, por el valor propio que tiene. Cada cual destaca algún punto o refuerza un argumento diverso, pero siempre con dicho telón de fondo. Así, mientras Leopold y Callicott destacan la importancia de preservar las comunidades bióticas, Lovelock subraya los límites de la autorregulación planetaria, y Naess hace un llamado a una transformación cultural que abandone la idea de superioridad humana. Por su parte Rolston, como ya señalamos, pone fuerza en la idea de la vida como fenómeno general.

Es importante sí destacar que en la lectura de estos autores se percibe a ratos ese sutil, pero claro, dejo romántico que atraviesa sus reflexiones, y el cual ya hemos criticado. Impregnando sus argumentos con una reverencia caí poética hacia la naturaleza, se alejan del ideal de una filosofía analítica y precisa. De esos argumentos más racionales que señalábamos en el Capítulo I. Este matiz, aunque enriquecedor en términos estéticos y emocionales, y cautivador para grandes audiencias, puede restar, y de hecho en nuestra opinión así ocurre, a la precisión filosófica analítica. En algunos casos es más notorio que en otros, pero como bien advertía Luc Ferry, existe el riesgo de que al elevar la naturaleza al rango de lo sublime, de lo sagrado, por decirlo de alguna forma, se difumine el rigor filosófico racional y necesario para abordar sus dilemas con claridad y discernimiento, que es, en definitiva, una de las características admirables de la cultura occidental. Es algo no menor, porque veremos que este fenómeno se traslada al derecho, haciendo que muchos juicios sobre los derechos de la naturaleza pierdan la posibilidad de una argumentación jurídica clara, que pueda crear una dogmática sólida, cayendo en argumentos románticos y subjetivos.

En todo caso, así como el componente poético del ecocentrismo puede restar solidez filosófica a ciertos discursos, es necesario reconocer que el eje central de esta corriente —la interdependencia entre especies, ciclos geológicos y biológicos— no es una mera intuición romántica, sino una constatación empírica del funcionamiento de la biosfera. Esta constatación empírica le otorga un fundamento objetivo, concreto y distinguible al ecocentrismo. No obstante, dicho fundamento no está exento de límites, ya que, como anunciábamos páginas atrás, si bien es posible afirmar que la naturaleza es ecocéntrica, no por ello se debe colegir que la filosofía o el derecho deban también serlo. Asumir que lo uno obliga a lo otro, implicaría incurrir en una traslación metodológicamente cuestionable entre niveles distintos de análisis, como señalamos en la introducción del Capítulo III, en que detallamos que pasar de una descripción científica (de un hecho) a una prescripción normativa requiere una justificación que no puede simplemente asumirse sin el riesgo de caer en una suerte de cientificismo. Por esta razón, resulta conceptualmente legítimo sostener una visión biocéntrica de la

realidad natural y, sin embargo, procurar justificar un enfoque moral o jurídico centrado en la dignidad del ser humano. Son sistemas independientes, el científico y el normativo.

A continuación, y a fin de ir concluyendo con este capítulo, examinaremos algunas otras posturas o tesis éticas que han ganado relevancia en la filosofía-jurídica contemporánea y que complementan estas tres corrientes ya señaladas, como lo es, entre otros ejemplos, la ética de la sintiencia, que pone énfasis en la capacidad de los seres sintientes para experimentar dolor y placer como criterio central de consideración moral.

#### **4. Otras corrientes filosófico-jurídicas**

Al margen de las tres grandes corrientes axiológicas ya analizadas, han surgido teorías filosófico-jurídicas particulares que plantean enfoques específicos difíciles de clasificar. Por ello preferimos presentarlas de manera independiente. Después de todo, han alcanzado un reconocimiento propio en el ámbito académico y filosófico, que también aconseja destacarlas por separado.

Estas teorías, cinco en total, son las siguientes: *la sintiencia como criterio central de consideración moral*, que sitúa la capacidad de sentir como el fundamento ético principal; *la teoría del contrato con los animales domésticos*, que reconfigura las relaciones de convivencia y las responsabilidades humanas hacia estos animales en particular; *la teoría de las capacidades*, que amplía el ámbito de la justicia hacia otras especies; *la expansión de la consideración ética en base a la gradualidad*, que defiende una entrega proporcional en el respeto ético; y *el contrato natural*, que propone una relación de reciprocidad ética entre la humanidad y la naturaleza, reconociendo a la Tierra como un actor legítimo en un imaginario contrato moral. Procedemos viendo cada una de ellas.

##### **a). La teoría de la sintiencia como criterio central de consideración moral**

La teoría de la sintiencia sostiene que la capacidad de sentir placer y dolor es el criterio fundamental para determinar qué seres merecen consideración moral. La idea original se atribuye al filósofo utilitarista Jeremy Bentham (1748-1832), quien afirmó que “La pregunta no es si ¿pueden razonar?, ni si ¿pueden hablar?, sino si ¿pueden sufrir?”<sup>317</sup> Para Bentham, cualquier ser capaz de experimentar

---

<sup>317</sup> Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 122. Traducción propia.

sufrimiento debe ser incluido en los cálculos éticos, ya que existe la obligación moral de minimizar el sufrimiento, independientemente de la especie.

Como hemos visto, Jeremy Bentham es considerado el padre del *utilitarismo*, una corriente filosófica que sostiene que el principio ético fundamental consiste en maximizar la felicidad y reducir el sufrimiento. En este orden de ideas, la capacidad de sentir ocupa un papel central, ya que es lo que permite experimentar placer o dolor. Es decir, estados que definen el bienestar o el malestar de un ser. Dicho de otra forma, no es la posibilidad de razonar, sino la de sentir, la que se transforma en el criterio esencial a considerar para determinar el ingreso a la comunidad moral.

Peter Singer (1946) retomó y amplió esta idea, en *Animal Liberation* (1975).<sup>318</sup> Sostiene que excluir a los animales sintientes del campo moral, solo fundado en que no son humanos, en que carecen de autoconsciencia (razón), constituye una forma de discriminación injustificada, a la que denominó *especismo*,<sup>319</sup> algo reprochable, comparable al racismo o sexismo. Actitud inaceptable, ya que la consideración moral debe basarse en la existencia de intereses, los cuales surgen desde el momento en que se manifiesta la sensibilidad: “Una piedra no tiene intereses, porque no puede sufrir, y nada que pudiéramos hacerle afectaría a su bienestar. No obstante, la capacidad de sufrir y gozar no solo es necesaria, sino también suficiente para que podamos decir que un ser tiene intereses, aunque sea mínimo, en no sufrir.”<sup>320</sup>

Desde esa perspectiva, los intereses de los animales sintientes deben ser considerados al mismo nivel que los intereses humanos, conforme tengan una base de comparación. Esto implica que, si el sufrimiento humano y animal son similares en intensidad y contexto, ambos deben recibir la misma atención moral.

Debemos considerar los intereses de los animales porque estos tienen también intereses, y porque es injustificable excluirlos de la esfera de preocupación moral; hacer que esta consideración dependa de las consecuencias beneficiosas que puedan resultar para los

---

<sup>318</sup> Peter Singer, *Liberación animal* (Madrid: Taurus, 2011).

<sup>319</sup> “[...] la actitud la podemos llamar “especismo” (por analogía con el racismo) [...] El especismo es un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras”; *Ibid.*, 22.

<sup>320</sup> *Ibid.*, 24.

humanos es aceptar implícitamente que los intereses de los animales no son en sí mismos suficientes para que los tengamos en cuenta.<sup>321</sup>

Este enfoque ha influido en la adopción de normas legales que restringen prácticas consideradas crueles pero, como suele ser, genera diversas preguntas que no resultan fáciles de responder. Una primera pregunta es aquella que ya abordamos en el tercer capítulo y que se puede reducir a lo siguiente: ¿qué animales efectivamente tienen esta capacidad? La respuesta que se intente entra rápidamente en el terreno científico, y si bien encuentra ciertos consensos, como los expresados en su oportunidad, da lugar también a una serie de discusiones de precisión. Nos remitimos acá a lo visto en la segunda parte del capítulo anterior, al referirnos precisamente a este punto, donde dividimos a los animales en seis grupos, partiendo por algunos mamíferos que claramente manifiestan señales de tener experiencias físicas y emocionales que deben ser consideradas, a organismos sin sistema nervioso alguno, que componen el último grupo, incapaces de percibir el dolor o el placer. O así, al menos, lo asumen los consensos actuales en la ciencia.

Otro punto discutible, relacionado con el anterior, es el tipo de sufrimiento que se debe tomar en consideración: ¿solo el dolor físico o también el emocional? Después de todo, pareciera que algunos animales pueden también experimentar malestar emocional complejo, relacionados con la frustración de sus necesidades naturales, lo que lleva a pensar si la ética debiese incluir la posibilidad de *floreecer*, es decir, de permitir que cada animal desarrolle comportamientos propios de su especie, como la sociabilización con otros animales, asumiendo que la falta de esto último sea considerada como una fuente de sufrimiento. Este tema ha sido tratado últimamente con importante nivel de detalle en varias obras. Cabe mencionar, por ejemplo, *The Edge of Sentience* (2024),<sup>322</sup> que con cuidado avanza con bastante profundidad procurando responder a las preguntas que se abren del momento en que se da paso a la sintiencia (o de manera relacionada al concepto de dignidad animal que hemos ya enunciado y que emerge de manera paralela) como criterio ético, incluido el tema que a este respecto empieza a generar la inteligencia artificial. Después de todo si en algún momento una máquina pudiera llegar a generar algún proceso mental, y tener algún grado de sensibilidad emocional, por cierto que la pregunta de si esta debe o no ser considerada éticamente adquirirá mayor relevancia que la que

---

<sup>321</sup> *Ibid.*, 279.

<sup>322</sup> Jonathan Birch, *The Edge of Sentience. Risk and Precaution in Humans, Other Animals, and AI* (Oxford: Oxford University Press, 2024).

teóricamente hoy ya tiene. A este respecto se han referido diversos autores modernos, tales como John Searle, David Chalmers y Daniel Dennett, entre otros.<sup>323</sup>

En todo caso, una crítica constante a la sintiencia es que esta tiende a priorizar a los animales más cercanos al ser humano, en términos neurológicos, con ciertas capacidades mentales, dejando fuera de la consideración a todas las otras especies, que constituyen la gran mayoría del reino animal, cuya sintiencia se manifiesta quizás de maneras menos evidentes para los seres humanos. Una suerte de *chovinismo taxonómico* como ha sido expresado. Después de todo los animales vertebrados son una verdadera minoría en el reino animal.<sup>324</sup>

En resumen, la sintiencia es, sin duda, una de las teorías que mayor fuerza tiene en el presente y ha trascendido a un mundo cultural más amplio que el meramente académico. Es hoy una referencia clave en los debates contemporáneos sobre los derechos de los animales y la responsabilidad humana hacia ellos, como veremos en el próximo capítulo, pero no escapa a una serie de interrogantes y cuestionamientos como los precedentemente señalados, y a la necesidad del dolor emocional y su frontera con el concepto de dignidad animal.

## **b). La teoría de la consideración moral hacia los animales domésticos**

Sue Donaldson (1962) y Will Kymlicka (1962), en su texto *Zoopolis: Una revolución animalista* (2011),<sup>325</sup> proponen que algunos animales deben gozar de una consideración ética especial, producto

---

<sup>323</sup> Este tema se conecta con una cuestión filosófica profunda, que se puede resumir en la siguiente pregunta: ¿en el caso que una inteligencia artificial (AI) genere no solo respuestas complejas y funcionales, sino una conducta que pueda ser comprendida como una experiencia subjetiva, debiera entonces dicha AI ser objeto de consideración ética? En ese contexto, el denominado *Experimento del cuarto chino* de J. Searle, fijó un criterio que ha sido referencia clave en esta discusión filosófica, proponiendo que la manipulación sistemática de símbolos no equivale a una comprensión real, ni mucho menos a una experiencia consciente. Con ello Searle cuestionó el criterio conductual propuesto tres décadas antes por Alan Turing, llamado *Test de Turing*, según el cual una máquina podría considerarse pensante siempre que se comporte como tal. Cf. John R. Searle, “Minds, Brains and Programs” *The Behavioral and Brain Science* 3, n°3 (1980): 417-457. Cf. Alan M. Turing, “Computing Machinery and Intelligence”, *Mind* 59, n°236 (October 1950): 433-460.

<sup>324</sup> “[...] la sociedad global habitualmente asocia la palabra animal con vertebrado [...] paradójicamente, la mayor parte de la diversidad animal está compuesta por pequeños organismos que permanecen invisibles en la cultura global [...] la ética animal debiera llamarse ética de los mamíferos o de los vertebrados, puesto que se ha enfocado en estos grupos que comprenden menos del 1% o 3% de todas las especies animales, respectivamente.” Ricardo Rozzi, “Taxonomic Chauvinism, No More”, *Environmental Ethics* 41, n° 9998 (2019), 73. Es más, los llamados *animales superiores*, no alcanzan a ser el 0,02% del total en el reino animal.

<sup>325</sup> Sue Donaldson y Will Kymlicka, *Zoópolis, una revolución animalista*, traducido por Silvia Moreno Parrado (Madrid: Errata Naturae, 2018).

de la relación que con ellos la humanidad ha generado. Para con estos animales, debemos ir más allá de solo limitarnos a evitar su sufrimiento físico, se señala, sino que debemos garantizar su bienestar, autonomía y desarrollo.

A diferencia del enfoque utilitarista de Singer o del abolicionismo radical de Francione, esta teoría busca equilibrar intereses de humanos con los de animales domésticos, argumentando que, con estos, en alguna medida, existe una suerte de contrato moral tácito.

La domesticación crea un tipo determinado de relación entre humanos y animales y toda teoría política sobre los derechos de los animales tiene la tarea crucial de analizar los términos en los que esa relación puede considerarse justa.<sup>326</sup>

La idea es que desde el momento que la humanidad ha domesticado a estos animales, y ha hecho que dependan de nosotros para su supervivencia y bienestar, se ha asumido como consecuencia un deber ético para con ellos. No se trata de un contrato formal, pero implica obligaciones de cuidado, protección y respeto, producto del desarrollo de la relación que se ha generado con estos animales. Después de todo, esta relación histórica, producida por el ser humano, ha transformado a los animales domésticos en miembros involuntarios de nuestras comunidades. Esta teoría diferencia tres tipos de animales, a saber:

El hecho de que los humanos hayamos criado a propósito animales domesticados para hacerlo dependiente de nosotros genera obligaciones morales con respecto a las vacas o los perros, por ejemplo, diferente de las que tenemos con respecto a los patos o las ardillas que migran a zonas de asentamiento humano. Y, en estos dos casos, nuestras obligaciones difieren de las que tenemos hacia los animales que viven aislados en la naturaleza, con escaso o nulo contacto con el ser humano. Estas circunstancias históricas y geográficas parecen tener un significado moral en aspectos que no reflejan la teoría de derechos de los animales clásica.<sup>327</sup>

Producto de lo anterior los animales domésticos no deben ser tratados como propiedad, lo que implica eliminar prácticas de explotación, regular la tenencia responsable y garantizarles condiciones que respeten sus necesidades físicas y sociales. Este enfoque considera a los animales parte de un diálogo ético continuo, donde sus intereses se valoran en contextos específicos, sin reducirlos únicamente a la capacidad de sufrir.

---

<sup>326</sup> *Ibid.*, 133.

<sup>327</sup> *Ibid.*, 18.

### c). La teoría de las capacidades aplicada a los animales

Martha Nussbaum (1947) ha ampliado la denominada *teoría de las capacidades*, originalmente formulada para abordar la justicia en el ámbito humano, a fin de incluir a los animales en general. En su obra *Justicia para los animales* (2022),<sup>328</sup> sostiene que estos merecen un trato justo en función de su capacidad para *florecer*, la que debe ser determinada de acuerdo con su naturaleza específica.

Cada animal, como cada humano, tiene una forma de vida que entraña un conjunto de objetivos importante que aspira a conseguir [...] un modo propio de cada especie [...] Cada animal es un sistema teleológico dirigido a un conjunto de fines buenos relacionados con la supervivencia, la reproducción y, en la mayoría de los casos, con la interacción social [...]. El enfoque de las capacidades consiste básicamente en dar a los seres conativos una oportunidad mínimamente aceptable de florecer.<sup>329</sup>

Así, este punto de vista implica, sin duda, algo más profundo que la mera supervivencia y ausencia de dolor que muchos postulan, puesto que contiene la aspiración de que cada ser pueda vivir conforme a las características y necesidades propias que su naturaleza le ha entregado, según la especie a la que pertenece. Se trata así de lo que necesita cada especie, para poder llevar una vida con acuerdo a su propia naturaleza. Es esto lo que determinará los derechos que pueda exigir. Como explica Cortina, “Por cada especie, la vida en plenitud será diferente, porque no son iguales las capacidades de las moscas y las del elefante, ni la de los primates superiores y las ranas, pero todas ellas tienen la aspiración de llegar a la realización plena [...]”.<sup>330</sup>

Para Nussbaum, si un león en cautiverio puede estar bien alimentado y recibir atención veterinaria, pero no dispone de un espacio amplio para desplazarse, ni de un grupo social con el que interactuar con acuerdo a sus instintos, está entonces siendo privado de elementos esenciales para su bienestar, según el conocimiento que tenemos de su naturaleza. Esto incluye, en ocasiones, la posibilidad de experimentar relaciones sociales, reproducirse, explorar su entorno y expresar comportamientos innatos, todo lo cual varía de especie a especie.

---

<sup>328</sup> Martha C. Nussbaum, *Justicia para los animales: Una responsabilidad colectiva*, traducido por Albino Santos Mosquera (Barcelona: Ediciones Paidós, 2023).

<sup>329</sup> *Ibid.*, 125.

<sup>330</sup> Adela Cortina, *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos* (España: Penguin-Barcelona), 142.

Los detractores de esta tesis argumentan que resulta difícil identificar y evaluar las capacidades específicas de cada especie, especialmente en el caso de los animales silvestres. Al intentar hacer tal, la teoría parece caer en uno de dos extremos: o se termina en un listado de capacidades relevantes conforme se trate de seres sintientes, lo que plantea la pregunta de en qué se diferencia esta teoría de la propuesta hecha por Singer (entendiendo el concepto de sufrimiento de manera amplia, incluyendo las emociones); o, por otro lado, se corre el riesgo de elaborar un listado tan extenso de capacidades que parecía aplicarse a todo ser vivo y no solo a los sintientes, lo que llevaría a una posición cercana al biocentrismo general, y a una propuesta práctica imposible de concretar.<sup>331</sup>

Ahora bien, este enfoque basado en las capacidades guarda cierta afinidad con la teoría propuesta por Tom Regan (1938-2017), quien en *The Case for Animal Rights* (1983)<sup>332</sup> argumenta que ciertos animales poseen un valor inherente que no depende de su utilidad ni de su capacidad para experimentar placer o dolor, sino de algo más amplio. En efecto, Regan sostiene que algunos animales son *sujetos de una vida*, es decir, seres conscientes con experiencias, deseos, memoria y un sentido del futuro, lo que les confiere una dignidad intrínseca que debe ser respetada en esa dimensión. Pero, y a diferencia de Nussbaum, este autor, circunscribe la consideración moral solo a los animales con capacidades cognitivas superiores, sin extenderla a otros organismos vivos, evitando con ello parte de las críticas ya señaladas. Aun así, ambas propuestas comparten la idea de que la justicia requiere respetar las características y necesidades propias de los animales, de acuerdo con su naturaleza, más allá de una mera supervivencia o ausencia de sufrimiento.<sup>333</sup>

Cabe señalar, en todo caso, que tanto el enfoque de las capacidades propuesto por Nussbaum como la teoría de los derechos de los animales formulada por Regan, si bien no se adscriben explícitamente

---

<sup>331</sup> La misma Marta Nussbaum señala que su tesis sobre *el enfoque de las capacidades* puede extenderse más allá de las especies sintientes, pero es un hecho que, por lo general, sus textos abordan solo los seres sintientes. “No comento aquí cuestiones relativa a las plantas o al mundo natural en general, si bien opino que el enfoque de las capacidades puede hacerse también extensivo al tratamiento de esos ámbitos”; Marta Nussbaum, *Las fronteras de la justicia* (España: Paidós, 2007), 343.

<sup>332</sup> Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 1983).

<sup>333</sup> “Ser *sujeto de una vida*, en el sentido en que se utilizará esta expresión, implica más que simplemente estar vivo y que ser consciente. Ser sujeto de una vida significa ser un individuo cuya existencia está marcada por las características exploradas en el capítulo inicial de este libro: es decir, tener creencias y deseos, percepción, memoria y un sentido del futuro, incluyendo su propio futuro; tener una vida emocional junto con sufrimientos de placer y dolor; intereses de preferencia y bienestar; y la capacidad de iniciar acciones y perseguir sus propios deseos y metas [...]” *Ibid.*, 243. Traducción propia.



a un biocentrismo en sentido estricto, pueden ser interpretadas como versiones parciales o restringidas de esta corriente. En efecto, ambas reconocen un valor intrínseco en seres no humanos, y fundamentan su consideración moral en atributos propios de cada especie, desplazando así el eje ético más allá del ser humano. Sin embargo, lo hacen limitando dicha consideración a ciertos grupos de animales —particularmente aquellos que poseen formas complejas de experiencia o agencia— sin extenderla al conjunto de lo viviente. Esta ambigüedad conceptual ha motivado incluso nuestras propias dudas al momento de decidir en qué lugar ubicar estas teorías dentro de la clasificación general de corrientes filosóficas contemporáneas. Y es que, en este caso, como en otros semejantes, la decisión interpretativa siempre conlleva un grado inevitable de arbitrariedad, lo que refuerza la necesidad de abordar estas categorías con cautela, atención a los matices, y sin asumir fronteras rígidas entre tradiciones que a menudo se entrecruzan.

#### **d). La teoría de la gradualidad de Shelly Kagan**

Shelly Kagan es un filósofo que, entre otros textos, cuenta con *How to Count Animals, More and Less* (2019).<sup>334</sup> En este libro defiende una concepción gradual de la consideración moral. Y es que según Kagan, capacidades como la autoconsciencia y la sintiencia no son propiedades absolutas, sino que se presentan en distintos grados, dependiendo la especie de que se trate. Por lo tanto, propone que la ética debiese identificar, reconocer y respetar esta gradualidad, en la medida que corresponde, asignando respeto ético de manera proporcional. Como señala en su texto:

Más personas admitirían que los animales tienen importancia moral, aunque también insistirían en que cuentan menos que los seres humanos. De manera similar, considero que existe una especie de visión de sentido común según la cual, aunque los animales importan, no todos importan de la misma manera: algunos tienen un mayor peso moral que otros.<sup>335</sup>

Esta propuesta de Kagan, tienen implicancias normativas, pero también epistemológicas, toda vez que está en sintonía con los hallazgos en biología evolutiva, etología y neurociencia. En efecto, como se vio en el capítulo anterior, la facultad de la autoconsciencia y por ello del razonamiento, pareciera no ser exclusiva del ser humano, sino que se trata más bien de un fenómeno que se manifiesta en diversos grados, según la especie de animal de que se trate. Que el ser humano tenga esa capacidad

---

<sup>334</sup> Shelly Kagan, *How to Count Animals, More or Less* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

<sup>335</sup> *Ibid.*, 303.

de manera plena, mientras que algunos animales superiores solo la posean en un grado limitado, y otros prácticamente carezcan de ella, pareciera ser algo suficientemente claro a esta altura en la ciencia. Y de ser así, enfoques como el de la gradualidad permitirían trascender límites rígidos, entre especies, integrando avances científicos en los criterios éticos.

Se verá en el próximo capítulo, como estas ideas de la gradualidad toman forma muy concreta en el derecho positivo, de la mano del abogado Steven Wise, pionero en la defensa de la expansión del concepto jurídico de *persona* para incluir en este, a ciertos animales no humanos, como grandes simios, cetáceos y elefantes, precisamente basándose en conceptos como el acá señalado. En efecto, su enfoque consiste, básicamente, en la existencia de gradualidad en la personalidad.

#### **e). La teoría del contrato natural de Michel Serres y otros**

Michel Serres (1390-2019), en su libro *El contrato natural* (1990)<sup>336</sup> señala la importancia y necesidad de un modelo ético y jurídico que redefina la relación entre la humanidad y la naturaleza, y propone para ello la idea del contrato social, inspirada en Rousseau. Serres plantea un contrato natural en el que la humanidad reconozca a la Tierra como sujeto de derechos, y se comprometa a un comportamiento de respeto y responsabilidad hacia los ecosistemas.

¡Retorno a la Naturaleza! Esto significa: añadir al contrato social, el establecimiento de un contrato natural de simbiosis y de reciprocidad, en el que nuestra relación con las cosas abandonaría dominio y posesión por la escucha admirativa, la reciprocidad, la contemplación y el respeto [...].<sup>337</sup>

Es del caso señalar que el texto de Serres se caracteriza por un enfoque marcadamente romántico, casi poético, más que por un análisis filosófico analítico, en el sentido tradicional. Su propuesta está cargada de imágenes metafóricas sobre la relación entre humanidad y naturaleza, evocando una consciencia ética que reemplace la visión instrumentalista que Occidente hace del mundo natural.

Pero esta idea de Serres, de otorgar reconocimiento moral a la naturaleza, a pesar de su estilo no sistemático, ha sido considerada por diversos autores. En esta línea, Mark Rowlands, en *Animals Like Us* (2022),<sup>338</sup> recurre también a la noción de un contrato social, pero adaptado para incluir a los

---

<sup>336</sup> Michel Serres, *El contrato natural*, traducido por Horacio Pons (Valencia: Editorial Pre-Textos, 1991).

<sup>337</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>338</sup> Mark Rowlands, *Animal Like Us* (Londres: Verso, 2002).

animales. Sostiene este último que, aunque estos no puedan firmar contratos en sentido literal, las sociedades humanas tienen la responsabilidad ética de integrar a los animales dentro de un marco de derechos o protección, para lo cual la figura contractual es adecuada. Para él, la existencia de interdependencia y vulnerabilidad compartida justifica esta inclusión.

Por su parte, Martha Nussbaum señala también que el contrato social puede ser una herramienta filosófica valiosa para abordar cuestiones de justicia con los animales, y de hecho critica a John Rawls por limitar esta figura exclusivamente a los seres humanos. Importante aclarar que Rawls justifica esta exclusión, en el hecho que a su juicio que se requiere consentimiento para ser parte de un contrato y que, por lo mismo, los deberes hacia los animales deben ser entendidos en el marco de la caridad que de la justicia contractual. Nussbaum, en su obra *Las fronteras de la justicia* (2006), señala que esta restricción se debe a una confusión al momento de decir por qué se redacta este contrato.

De nuevo, el hecho que tales teorías confundan la cuestión de ¿Quién díselos los principios de justicia?, con la de ¿Para quién se diseñan estos principios? Significa que no se puede incluir a ningún animal en el grupo de los sujetos para quienes se diseña la teoría, en la medida en que los animales no toman parte de la elaboración de los contratos [...] o que si los tenemos son deberes más de caridad o compasión, que de justicia (Rawls).<sup>339</sup>

Todas estas ideas tienen en común que divagan con relación al contrato social, convergen en la noción de una responsabilidad moral que trasciende la mera explotación de la naturaleza y se oriente hacia una convivencia con esta, reconociendo en la figura imaginaria contractual, pensada por Rousseau, un elemento teórico para ordenar el aspecto filosófico-jurídico en la relación ser humano-naturaleza.

Ahora bien, y ya terminando esta última sección, de este cuarto capítulo, cabe señalar que cada una de estas propuestas que hemos visto en él, destaca un aspecto particular: la capacidad de sentir, la deuda moral hacia los animales domésticos, el desarrollo de las capacidades, la expansión del concepto de persona junto a la gradualidad, y la posibilidad de acudir a un contrato simbólico con la naturaleza. Algunas, como las teorías de Singer y Nussbaum, presentan una fundamentación filosófica que estimamos más robusta, mientras que otras, como la de Serres, entregan un aspecto más romántico que analítico. El hecho concreto es que la diversidad de teorías sobre la consideración

---

<sup>339</sup> Martha C. Nussbaum, *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión* (Barcelona: Ediciones Paidós, 2007), 41.

moral y jurídica de la naturaleza refleja la riqueza y complejidad que ha alcanzado la filosofía jurídica en este ámbito.

-----

A modo de cierre de este capítulo, conviene señalar un supuesto que hasta ahora no hemos abordado de forma explícita. En el recorrido que hemos hecho por las principales corrientes filosófico-jurídicas —el antropocentrismo, el biocentrismo, el ecocentrismo, y otras teorías que no encajan plenamente en dichas categorías— hemos partido tácitamente de la idea de que cada decisión sobre los derechos de la naturaleza responde a un único paradigma, de manera autónoma y excluyente. Es decir, que toda decisión puede clasificarse con claridad como antropocéntrica, biocéntrica o ecocéntrica, o en algún otro valor preciso, según aquello que reconozca axiológicamente como central. Sin embargo, como comenzaremos a advertir en el próximo capítulo, esta lógica no siempre se reproduce en la práctica y menos en el campo jurídico. En no pocos casos, las decisiones adoptadas por legisladores o tribunales combinan fundamentos provenientes de distintos paradigmas o teorías, dando lugar a razonamientos multifactoriales que articulan decisiones de diverso origen. Esta coexistencia de marcos argumentativos puede interpretarse de diversas formas: a veces refleja una evolución compleja del pensamiento jurídico; otras, responde a estrategias pragmáticas orientadas a fortalecer la legitimidad o eficacia de una decisión. En cualquier caso, ello no resta valor al ejercicio de distinguir conceptualmente los distintos paradigmas, ni a la necesidad de utilizar un lenguaje riguroso al describirlos, ni menos al hecho que es importante comprender la teoría filosófica que subyace a la decisión. Lo que sí resulta metodológicamente inaceptable es confundir su naturaleza, por ejemplo, al calificar como ecocéntrica una decisión que se funda únicamente en la protección de las generaciones humanas futuras, lo cual, en estricto rigor, responde a una lógica antropocéntrica de tipo indirecto, según ya hemos explicado previamente en el Capítulo I. Este tipo de distinciones será clave para el análisis que emprendaremos en el capítulo siguiente, donde examinaremos con mayor detalle el modo en que los fundamentos filosófico-jurídicos se entrelazan en la práctica normativa y jurisprudencial reciente, buscando las tendencias y tensiones presentes, que es el objetivo de este trabajo.

## CAPITULO V

### Doctrina, normativa y jurisprudencia en materia de derechos de la naturaleza

El propósito de este capítulo es examinar cómo la noción de los derechos de la naturaleza ha comenzado a incorporarse en el ámbito jurídico, tanto en el plano teórico como mediante su materialización en disposiciones normativas y decisiones judiciales. Para ello, se revisará, de manera sucinta, el desarrollo doctrinal que ha acompañado este fenómeno, así como algunas de las principales normas y sentencias dictadas en los últimos años, identificando en el proceso ciertas tendencias generales y tensiones conceptuales que han emergido.

Es importante subrayar que este análisis no constituye un estudio exhaustivo del derecho vigente en la materia. Un trabajo de esa envergadura, además de exceder los límites de esta investigación, requeriría de una metodología y tratamiento específico, propio del derecho comparado, que aquí no se han adoptado. Lo que se propone, en cambio, es una aproximación crítica e introductoria a la forma en que este concepto ha irrumpido en el discurso y en la práctica jurídica —especialmente en América Latina—, a partir de ciertos desarrollos doctrinales relevantes y de ejemplos normativos y jurisprudenciales que permiten trazar un panorama preliminar y ofrecer luces iniciales sobre este novedoso fenómeno.

Esta labor se realizará tomando como referencia el marco histórico, filosófico y científico expuesto en los capítulos anteriores, el cual ofrece el contexto necesario para comprender cómo se han configurado los fundamentos de los derechos de la naturaleza en el ámbito jurídico. Se recurrirá, en particular, a las distinciones planteadas como cuestiones preliminares en el Capítulo I,<sup>340</sup> y a ciertos principios metodológicos, que servirán como herramientas para examinar los argumentos presentes en la doctrina, en las normas y en la jurisprudencia, y así procurar comprender con alguna mayor claridad las distintas orientaciones y enfoques que conviven en este campo emergente.

El primero de estos principios es el de *neutralidad axiológica*, en el sentido formulado por Max Weber. Según este principio, las ciencias sociales —y, por extensión, la doctrina jurídica— deben

---

<sup>340</sup> Bajo el epígrafe *Cuestiones preliminares* del Capítulo I se presentaron algunas distinciones conceptuales a modo de herramientas de análisis en este trabajo. Entre estas, está la distinción entre consideración ética y derecho subjetivo; entre argumentos románticos, prácticos, políticos, y ético-racionales; entre fundamentos directos e indirectos. Estas, en conjunto, permiten evaluar los fundamentos de las normas, doctrina y jurisprudencia sobre los derechos de la naturaleza.

esforzarse en distinguir con claridad entre juicios de hecho y juicios de valor, evitando presentar como conclusiones o verdades necesarias lo que en realidad son opciones ideológicas. No se trata, en todo caso, de excluir los valores del razonamiento jurídico, sino de tratarlos con cierto rigor, procurando verificar si estos guardan debida correspondencia con el conocimiento científico disponible, los desarrollos filosóficos relevantes y la lógica estructural propia del derecho.<sup>341</sup>

El segundo principio, estrechamente vinculado al anterior, es la necesidad de mantener una articulación razonable —aunque no determinante— entre el conocimiento empírico y las construcciones normativas. Tal como se señaló en capítulos anteriores, si bien las ciencias naturales no deben imponer el rumbo de la reflexión filosófica y jurídica, tampoco deberían ser ignoradas cuando lo que se pretende es establecer nuevas categorías jurídicas que guardan alguna relación con la realidad natural. Este principio permitirá, en consecuencia, evaluar si los argumentos esgrimidos en normas, doctrinas o sentencias se apoyan en datos y conceptos verificables, o si se sustentan principalmente en consideraciones de otra índole.<sup>342</sup>

En definitiva, estas distinciones y principios se aplicarán conjuntamente en este capítulo, con el propósito de examinar las motivaciones y fundamentos de cada postura y, en última instancia, de poner en evidencia los consensos y las contradicciones que subyacen al fenómeno de los derechos de la naturaleza, más allá de lo que resulta perceptible en una observación superficial.

## 1. La doctrina jurídica, en materia de derechos de la naturaleza

*Wise concluyó que los grandes simios, los elefantes, los loros grises africanos y los cetáceos no son solamente conscientes, sino autoconscientes (son conscientes de que son conscientes), demuestran complejas habilidades para comunicarse y poseen alguno o todos los elementos de una teoría de la mente. [Por ello]*

---

<sup>341</sup> Max Weber formuló el *principio de la neutralidad axiológica* para exigir, precisamente, que las ciencias sociales distingan entre hechos y valores, a fin de evitar que convicciones ideológicas condicionen las conclusiones a las que se arriba. Como ha señalado el filósofo José Luis Villacañas, a partir de este principio, la comprensión de fenómenos complejos que articulan explicaciones científicas y filosóficas debe realizarse con una conciencia reflexiva que, sin excluir los valores, someta a estos a un control crítico. Principio que nos parece relevante en esta materia, por las razones que veremos a lo largo de las próximas páginas. Cf. Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica* (Buenos Aires: Amorrortu, 2002). Cf. José Luis Villacaña Berlanga, “El programa científico de Weber y su sentido hoy”, *Ingenium: Revista de Historia del Pensamiento Moderno* 4 (2010):167-193.

<sup>342</sup> Nos remitimos en este punto a lo ya señalado al inicio del tercer capítulo y en particular a ese equilibrio que decíamos entonces se debe buscar en la relación que se da entre el conocimiento científico y la construcción de otras disciplinas (véase *supra*, en inicio de Capítulo III, referencia a lo postulado por Daniel Dennett y José Ferrater Mora).

*Wise ha entablado demandas, y planea presentar más, a nombre de miembros individuales de estas especies, mantenidos en cautiverio, buscando el reconocimiento de que ellos poseen algunos derechos que nuestro sistema legal debe reconocer y proteger.*

- David R. Boyd. *Los derechos de la naturaleza. Una revolución legal que podría salvar el mundo.* (2020).

Como suele ocurrir en el ámbito del pensamiento jurídico, cuando una idea filosófica alcanza cierto nivel de desarrollo, visibilidad y legitimidad social, tiende a buscar su reconocimiento o consagración en el derecho positivo. Tal es el caso del movimiento que promueve los derechos de la naturaleza. Inicialmente formulado desde la filosofía ambiental y la ética ecológica, este enfoque ha comenzado a presionar a los ordenamientos jurídicos de diversos países, proponiendo una transformación normativa importante, consistente en dejar de considerar a la naturaleza como objeto de regulación para empezar a tratarla como sujeto de derechos.

En este proceso han desempeñado un papel relevante organismos internacionales, como la Asamblea General de las Naciones Unidas, a través del programa *Harmony with Nature*, y plataformas como la *Global Alliance for the Rights of Nature*, que han contribuido a instalar este tema en la agenda jurídica global.<sup>343</sup> Sin embargo, el motor más decisivo de esta transición, a nuestro juicio, lo ha constituido la doctrina jurídica. Nos referimos al trabajo de un conjunto de autores que, desde distintas tradiciones, han analizado, desarrollado y propuesto argumentos y categorías conceptuales y, lo que es aún más relevante, estrategias concretas para dotar de viabilidad jurídica a esta nueva idea.

En este contexto, resulta imprescindible detenerse en algunos de los pioneros que abrieron el camino en el debate jurídico internacional. Ellos no solo han producido un corpus significativo de textos sobre el tema, sino que además han trabajado —y en varios casos continúan trabajando— de manera activa para impulsar la posibilidad de que se reconozcan derechos a la naturaleza. Sus planteamientos incluyen propuestas y diseños de mecanismos jurídicos orientados a facilitar ese reconocimiento, los cuales han sido promovidos en distintos países y foros internacionales.

---

<sup>343</sup> A modo de ejemplo de grupos y organismos que han trabajado en este propósito pueden mencionarse la *Global Alliance for the Rights of Nature* (GARN), la iniciativa “Armonía con la Naturaleza” de las Naciones Unidas y la plataforma *Eco Jurisprudence*. Cf. Comité Económico y Social Europeo, *Towards an EU Charter of the Fundamental Rights of Nature* (Brussels: European Economic and Social Committee, 2020); Jan Darpö, *Can Nature Get It Right? A Study on Rights of Nature in the European Context* (Brussels: European Parliament, 2021); United Nations General Assembly, *Harmony with Nature*: <https://www.harmonywithnatureun.org>

A partir de aquí, el análisis se organizará en dos etapas. En la primera, revisaremos la contribución de autores de distintas regiones, principalmente anglosajones, que han promovido activamente el reconocimiento de derechos a la naturaleza, junto con algunos españoles que, sin situarse en la misma línea de impulso, han abordado el fenómeno desde una perspectiva analítica y crítica, contribuyendo igualmente a su desarrollo teórico. En la segunda etapa, nos centraremos en la doctrina latinoamericana, cuyo crecimiento ha estado estrechamente vinculado a las transformaciones constitucionales y a los debates propios de la región. En ambos casos, el examen se enfocará exclusivamente en la idea central que cada autor plantea, en el tipo de trabajo que desarrolla y en el ámbito específico en el que despliega su propuesta. No se pretende revisar en detalle toda su producción académica o profesional, sino extraer aquellos elementos que, de manera sintética, permitan comprender las vías principales por las que se ha intentado incorporar esta concepción en el derecho positivo.

### **1.1. Desarrollo doctrinal fuera de Latinoamérica**

En este primer recorrido destacan, de manera especial, cinco autores del ámbito anglosajón que han marcado el inicio del debate contemporáneo sobre los derechos de la naturaleza: Christopher D. Stone (1937-2021), Steven Wise (1950-2024), Cormac Cullinan (1953-), Andrew Linzey (1953-) y David R. Boyd (1964-). El primero de ellos, Christopher D. Stone, académico de la Universidad de California en Los Ángeles, publicó en 1970 un artículo que suele considerarse el primer texto jurídico contemporáneo en proponer que la naturaleza debía ser tratada como sujeto de derechos. Con ello, dejó de plantearse únicamente —como lo hacían entonces los filósofos— la necesidad de otorgar a la naturaleza una consideración ética, para exigir en cambio una consideración jurídica. Su trabajo alcanzó notoriedad porque, en paralelo, el *Sierra Club* —la reconocida organización ambientalista estadounidense— litigó contra la Corporación Walt Disney para impedir la construcción de un complejo inmobiliario en el valle de Mineral King, en California.<sup>344</sup>

La forma en que el artículo de Stone coincidió con los intereses del *Sierra Club*, fue la siguiente. La acción legal de esta institución adolecía de un vicio procesal, consistente en que ni ella, como persona jurídica, ni ninguno de sus miembros, como personas naturales, tenía interés personal sobre el terreno

---

<sup>344</sup> *Sierra Club v. Morton*, 405. U.S. 727 (1972). Decisión de la Corte Suprema de Estados Unidos que negó legitimación activa al *Sierra Club*, por falta de interés directo, y en la cual el juez William O. Douglas escribió su famosa disidencia, en la cual planteó que árboles y entornos naturales deberían tener derechos a ser representados legalmente.



donde el proyecto inmobiliario, que pretendía la corporación Disney, se realizaría. En efecto, el Sierra Club se limitaba a sostener en tribunales que su misión institucional era proteger el medio ambiente, y que ello la habilitaba para tener legitimación activa en esa causa. En otras palabras, no cumplía, al menos no claramente, con el requisito legal de demostrar un claro *standing to sue*,<sup>345</sup> en el caso concreto, como para oponerse seriamente.

Importante notar que el artículo de Stone había nacido como un trabajo académico independiente. No formaba este abogado y académico parte del equipo legal del Sierra Club, ni de alguna otra organización ambiental. Pero, rápidamente se vio envuelto en la contienda legal señalada, al ser su artículo presentado como una forma de salvar la objeción procesal. Stone, básicamente sostenía que entidades como ríos, valles o bosques, debían tener derecho a voz propia en los tribunales, mediante representantes. Se trataba de una propuesta radical, apoyada en el hecho que, en el pasado, la calidad de sujeto de derecho ya se había extendido a entidades originalmente marginadas, como los esclavos o las corporaciones, y que bien podría ahora extenderse nuevamente, alcanzado a entidades naturales. Se argumentaba así, en consecuencia, la procedencia y necesidad de un nuevo paso en la expansión del círculo que encierra la comunidad de sujetos de derecho, de suerte tal que la naturaleza pudiera gozar de titularidad jurídica, con capacidad de tener representación y ser defendida en juicio, sin que las personas que actúen en su representación tengan, ellas mismas, intereses directos en la contienda en cuestión.

La acción del Sierra Club fue, en definitiva, rechazada por la Corte Suprema de Estados Unidos, por no cumplir la actora el requisito procesal señalado, pero, y esto es lo importante, obtuvo importantes votos disidentes o de minoría, los que fueron encabezados por la opinión del juez William O. Douglas (1898-1980), uno de los magistrados de más larga experiencia y respeto en dicha Corte entonces.<sup>346</sup>

La opinión de este juez no era de extrañar, puesto que se trataba de un hombre que vivía el contacto con la naturaleza y había sido uno de los promotores de la *Primavera silenciosa* de R. Carson, contribuyendo a la revisión de este texto. De hecho, este juez había publicado en 1950 un libro titulado

---

<sup>345</sup> “*Standing to sue* [o legitimación activa]: significa que una parte posee interés suficiente en una controversia como para solicitar una resolución judicial respecto de dicha controversia.” Henry Campbell Black, *Black’s Law Dictionary*, 5th Edit (St. Paul, MN: West Publishing Co., 1979).

<sup>346</sup> Cf. Alejandro Canut de bon, *Ecología y sociedad. Sobre la influencia de la ecología en la formación de un nuevo paradigma ético, económico y jurídico* (Chile: Ediciones Universidad Finis Terrae, 2016), 220.

*Of Men and Mountain*,<sup>347</sup> en el que anticipaba su sensibilidad ecologista. Por su parte, y al cabo de un tiempo, Stone, convirtió su artículo en un libro titulado *Should Trees Have Standing? Toward Legal Rights for Natural Objects* (1972),<sup>348</sup> hoy comúnmente considerado la primera manifestación jurídica concreta de la idea de transformar en sujeto de derecho a elementos de la naturaleza. A partir de este punto, es posible decir que el tema en cuestión dejó de ser una simple provocación académica y filosófica-jurídica, para transformarse en un verdadero debate en el campo legal, anticipando la transformación que prontamente vendría en los ordenamientos jurídicos de muchos otros países.

No pasarían muchos años para que el trabajo de Stone sirviera de inspiración a otros autores y abogados, que buscaran también la manera de llevar este tema de la consideración ética debida al mundo natural, al campo jurídico. En esta línea destaca Steve M. Wise (1950-2024), mencionado brevemente en páginas anteriores. Este académico, originalmente profesor de derecho animal en la Universidad de Harvard, se propuso muy tempranamente en su carrera profesional promover el reconocimiento legal de los derechos fundamentales de los animales que poseen un alto nivel de complejidad cognitiva, cómo los chimpancés y elefantes. El común denominador era el mismo que en el caso de Stone. Fueran los bosques o fueran los animales, de lo que se trataba era que estos, mediante la representación de terceros, pudieran concurrir directamente a tribunales.

Pero la estrategia de Wise fue innovadora. Como el mismo relata elocuentemente en una charla TED,<sup>349</sup> realizada el año 2015, en Vancouver, Columbia Británica, su estrategia legal consistió en aceptar que los ordenamientos jurídicos solo entregan derechos a las personas y, concentrarse en discutir el sentido y alcance del concepto *persona*, procurando incluir en este, a ciertos animales. Por lo mismo, se focalizó en legislaciones que no hacían sinónimos los conceptos de *persona* y de *ser humano*. Así, si el primero de estos conceptos no se utilizaba en la definición del segundo, cabía entonces la posibilidad jurídica de argumentar que conforme un animal reúna los requisitos para ser persona (cierto nivel de cognición), era posible alegar la calidad de tal para dicho animal. Si a ello se sumaba que el derecho ha permitido, en el pasado, extender el concepto de persona, a entidades que originalmente no incluía, como las corporaciones, resultaba entonces claro que la naturaleza humana no era, ni es, el elemento esencial para tener dicha calidad.

---

<sup>347</sup> William Douglas. *Of Men and Mountains* (New York: Harper & Brother, 1950).

<sup>348</sup> Christopher D. Stone, *Should Tree Have Standing? Law, Morality and the Environmental* (New York: Oxford University Press, 2010).

<sup>349</sup> Steve Wise, “*Chimps Have Feelings and Thoughts – They Should Also Have Rights*” TED Talk, 2015, [https://www.ted.com/talks/steve-wise-chimps-have-feelings-and-thoughts\\_they-should-also-have-rights](https://www.ted.com/talks/steve-wise-chimps-have-feelings-and-thoughts_they-should-also-have-rights).

Con ese razonamiento Wise se preparó para presentar recursos de *habeas corpus* en diversas legislaciones que podían dar ciertas probabilidades de éxito. Como señaló él mismo, en la charla indicada y en sus textos, no esperaba tener un resultado positivo de manera rápida, pero al menos la batalla obligaría a los tribunales a pronunciarse respecto de este tema. Sabía bien que estos recursos requerirían de un cambio de paradigma que seguramente tardaría en concretarse pero que, en algún momento, algún éxito moderado podría quizás alcanzar. Esto, considerando que, después de todo, no se trataba de pedir que estos animales tuviesen los mismos derechos que un ser humano, sino que se trataba solamente de pedir que tuviesen el derecho a una vida libre de sufrimiento físico y emocional.

Su primer recurso fue presentado el año 2013, en el Estado de Nueva York, para pedir el traslado de un chimpancé de nombre Tommy, que estaba enjaulado y con claras manifestaciones de sufrimiento. La corte de justicia rechazó el recurso, argumentando que la personalidad es un atributo de los seres humanos. Se trató del primer caso de este tipo llevado a tribunales y su importancia radicó en poner el tema en la esfera pública. Esta es una primera aproximación de este tema al mundo animal, como el de Stone lo había sido a la naturaleza no animal. Un año más tarde, también en Nueva York, Wise intentó un nuevo *habeas corpus*, con otro chimpancé, de nombre Kiko, para encontrarse con que el tribunal volvió a afirmar que el actor carecía de *standing*, confirmando así el criterio ya establecido ante el primer recurso. El 2015 intentó, por tercera vez, en el mismo Estado, con una pareja de chimpancés cuyos nombres eran Hércules y Leo, teniendo el mismo resultado negativo, pero logrando esta vez que la sentencia señalara que estos animales no eran objetos, a pesar de que no lograban encajar en la definición tradicional de personas. Algún avance había logrado. El 2017 Wise intentó otra vez, pero en Connecticut, con la finalidad de proteger a dos elefantes, terminando nuevamente en rechazo. Para promocionar estos recursos, Wise había establecido tempranamente, en la segunda mitad de la década de 1990, una organización denominada *NonHuman Right Project*, en la que es posible encontrar información sobre estos litigios y sus argumentos.<sup>350</sup>

Importante destacar que lo central en todos estos recursos, era que el argumento se basaba en la capacidad cognitiva avanzadas de los animales, incluyendo la autoconsciencia, la resolución de problemas, el dominio de comunicación básica y la formación de, al menos, ciertos niveles de cultura social, incluidas manifestaciones éticas como las estudiadas por Franz de Waal (señaladas en Capítulo

---

<sup>350</sup> Nonhuman Rights Project, “Scientific Evidence”, *The Nonhuman Right Project*, <https://www.nonhumanrights.org>

III), todo lo cual justificaba, en opinión de Wise, la calificación de persona y, por tanto, de sujeto de derechos. Este argumento, ya analizado, radica en aquella facultad que hace supuestamente único al ser humano pero que, en algún grado, se estima también está presente en otros pocos animales, y que, por ello, lo hace merecedores de, al menos gradualmente, cierta dignidad, como se indicó en los capítulos III y IV.

El derecho entró así en medio del debate científico y filosófico que discute en base a dos interpretaciones, cada una con sus propios buenos argumentos: por un lado, aquella posición que fundamenta la existencia de un verdadero abismo ontológico entre la capacidad de razonamiento pleno del ser humano (y por ello, la improcedencia de la gradualidad como principio) y, por otro lado, la posición que alega que la capacidad de razonamiento animal limitada, que se da en algunos casos, debe ser reconocida en base a un principio de proporcionalidad. Cabe en todo caso recordar que esta diferencia no consiste en la simple capacidad de enlazar juicios de manera lógica, como fuera relatado, sino en lo que esta habilita, al producir autoconsciencia y lenguaje, entre otras consecuencias, incluyendo nada menos que los sentimientos y ciertos rasgos de cultura, empatía y conducta ética.

Por todo ello, estos recursos, presentados por Wise, tomando la segunda de esas interpretaciones, fueron siempre acompañados de informes de filósofos y etólogos de gran prestigio, afirmando la existencia, en algún grado de importancia, de esas capacidades mentales en los cerebros de los llamados animales superiores. Como se señala en la página web de *NonHuman Right Project*:

La evidencia científica sobre la complejidad cognitiva y emocional de los animales no humanos es fundamental para nuestras demandas. En cada una de ellas, presentamos declaraciones juradas de científicos de renombre mundial y otros expertos relevantes que –sobre la base de su propio trabajo– respaldan nuestras peticiones de órdenes de *habeas corpus* en nombre de nuestros clientes no humanos. En conjunto, estas declaraciones explican por qué nuestros representados no deben permanecer en cautiverio y por qué tienen derecho al reconocimiento de personalidad jurídica y al derecho fundamental de la libertad corporal.<sup>351</sup>

A estos argumentos Wise sumó un precedente histórico, que reiteró en charlas y escritos, relativo a un caso en el cual el tribunal, respondiendo a un *hábeas corpus*, ordenó la liberación de un esclavo (*Somerset vs Stewart*, del año 1772),<sup>352</sup> fundando su decisión en que todo ser con autoconsciencia y autonomía tiene el derecho fundamental a la libertad corporal.

---

<sup>351</sup> *Ibid.* Traducción propia.

<sup>352</sup> *Somerset v. Stewart*. 98 Eng. Rep. 499 (K.B. 1772)

En todo caso, es evidente que los tribunales —frente a estos recursos que se han repetido y extendido a otras jurisdicciones, más allá del trabajo de Wise— suelen estar influenciados, no solo por la teoría legal, filosófica y científica, sino también por la preocupación de los efectos que podría tener un precedente como el que se les pide. No es difícil pensar en la multiplicidad de otros ámbitos de la sociedad que se verían impactados, si estos *habeas corpus* fueran acogidos sin mayor restricción, sobre todo en un sistema donde el precedente genera fuerza prácticamente obligatoria, como es el anglosajón. Esta proyección de efectos, en lo político y económico, pareciera constituir una presión que gravita también sobre la decisión judicial en muchos de estos casos, ratificando que el derecho obedece a una multiplicidad de factores. Quizás por lo mismo, recursos similares presentados en otros países, donde los precedentes judiciales no son generalmente obligatorios, han corrido mejor suerte.

Por ejemplo, y como veremos en mayor detalle unas páginas más adelante, en 2015, en Argentina, un tribunal de Buenos Aires reconoció a una orangutana llamada Sandra como persona no humana con derechos básicos, ordenando su traslado a un santuario. Al año siguiente, un tribunal de Mendoza hizo lo mismo con una chimpancé llamada Cecilia. En 2017, la Corte Suprema de Colombia ordenó liberar a un oso de anteojos llamado Chucho, aunque la Corte Constitucional luego revocó esa decisión por considerar inadecuado el uso del hábeas corpus. Para entonces, estos recursos ya comenzaban a repetirse bajo una lógica común. Importante si destacar que estos recursos de *habeas corpus* no necesariamente han marcado una tendencia favorable en la región latinoamericana. En Chile, por ejemplo, en el año 2022, se presentó un recurso de amparo (*hábeas corpus*), para liberar un orangután de un zoológico, en la ciudad de Santiago.

En todo caso, más allá de los resultados en los tribunales, no cabe duda de que el trabajo de Wise contribuyó a la popularización de este tema. Wise generó noticia y divulgó su trabajo, invitando a extenderlo en diversas jurisdicciones, como de hecho se ha venido haciendo. Entre sus obras más destacada se encuentra, como ya se ha indicado, *Rattling the Cage: Toward legal Rights for Animals* (2000)<sup>353</sup> y *Drawing the Line: Sciences and the Cage for Animal Rights* (2002).<sup>354</sup>

---

<sup>353</sup> Steven M. Wise, *Rattling the cage: Toward legal rights for animal* (Cambridge, MA: Perseus Book, 2000).

<sup>354</sup> Steven M. Wise, *Drawing the line: Sciences and the Cage for Animal Rights* (Cambridge, MA: Perseus Book, 2002).

Ahora bien, importante mencionar, en este recuento de la forma en que el tema que nos preocupa se ha acercado al derecho, que la propuesta de Wise generó y sigue generando un debate intenso. Su trabajo ha sido criticado por algunos, por desafiar conceptos tradicionales sin medir previamente las consecuencias que ello podría tener y, reconocido por otros por abrir un campo de discusión que vincula la ética con el derecho, la biología evolutiva y la neurociencia. En síntesis, este abogado realizó un trabajo riguroso, y procuró llevar el tema al corazón del sistema jurídico, obligando a los tribunales a pronunciarse y fundamentar sus posiciones.

Interesante notar que en ocasiones las críticas a su trabajo provienen de quienes abogan por el reconocimiento de derechos a los animales, en el sentido que la estrategia de Wise, junto con dar una posibilidad a los animales superiores, cierra, en alguna medida, argumentos para animales que carecen de facultades cognitivas avanzadas. Es el caso de la crítica hecha por Martha Nussbaum, quien señala:

[...] el enfoque de Wise hace que cortemos amarres con la mayor parte del reino animal, una parte que deja así a la deriva, desconectada de la ayuda en forma de intervenciones que él propone para unas pocas especies. Obviamente no es lo que él quería, pero cuesta imaginarse qué puede aportar su teoría para paliar el terrible sufrimiento de los cerdos y los pollos, o la pérdida de hábitat de los osos polares y de decenas de animales salvajes más.<sup>355</sup>

Siguiendo con este relato respecto de la forma en que este tema se ha aproximado al derecho, cabe referirse, en el mundo de la doctrina, al trabajo de un tercer abogado, el sudafricano Cormac Cullinan, conocido por promover los derechos de la naturaleza, quizás como el que más. Este abogado es el forjador del concepto *Wild Law*, traducido al español como *Derecho salvaje*, que busca, en sus palabras, una armonía entre las leyes naturales y las leyes humanas que nos dicen como relacionarnos con el entorno.

Cullinan saltó a la notoriedad con una obra publicada el año 2002, titulada precisamente *Wild Law: a Manifesto for Earth Justice*,<sup>356</sup> en la cual elaboró su propuesta consistente en que los sistemas legales debieran reconocer a la naturaleza como sujeto de derecho, entregando personalidad jurídica a especies y ecosistemas en su conjunto. Esto, en la búsqueda de reponer el equilibrio que se ha perdido, entre el ser humano y la naturaleza.

---

<sup>355</sup> Nussbaum, *Justicia para los animales*, 59

<sup>356</sup> Cormac Cullinan, *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice* (Claremont: Siber Ink., 2002).

Cullinan, junto con publicar dicho texto, fundó y dirige la organización llamada de igual forma (*Wild Law Institute*), dedicada precisamente a la reforma de sistemas legales y a la consagración de los principios que el movimiento avala. Esto lo ha llevado por diversas jurisdicciones, asesorando en reformas institucionales y legales a grupos de interés, que buscan el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derecho en diversas latitudes. En este cometido, se ha apoyado en el trabajo de Thomas Berry (y su *Jurisprudencia de la Tierra*), ya comentado páginas atrás, demostrando esa continuidad que venimos registrando desde la filosofía al derecho. Un video en la página *web* de este instituto señala:

[...] Imagina un mundo en el que el propósito principal de nuestro sistema fuera asegurar que las personas protegieran y contribuyeran a la salud y el bienestar de toda la comunidad terrestre; un mundo en el que los ríos y las montañas fueran reconocidas como poseedores de derechos inherentes e inalienables [...] y del derecho a defenderse contra la explotación y los daños causados por el cambio climático; un mundo en el que reconozcamos los derechos de la naturaleza. Para alcanzar esta visión transformadora, debemos adoptar la Jurisprudencia de la Tierra. La Jurisprudencia de la Tierra es un enfoque filosófico que concibe los sistemas de gobernanzas y los sistemas jurídicos dentro del contexto de los sistemas naturales. Reconoce que los seres humanos somos parte de la Comunidad de la Tierra, y que no somos entes separados ni superiores [...]. El Wild Law Institute está dedicado a desarrollar leyes y prácticas que reconozcan y promuevan los derechos de la naturaleza [...].<sup>357</sup>

En este contexto, Cullinan se ha transformado en uno de los personajes más influyentes en la forma en que el cambio paradigmático comentado busca reflejarse en el derecho. En efecto, a diferencia de los filósofos vistos en el capítulo anterior, que procuran argumentos y acciones desde el mundo de la ética o de las ideas en general, y a diferencia Stone o Wise que persiguieron (o cooperaron en perseguir) declaraciones judiciales, Cullinan se ha propuesto lograr modificaciones en las normas jurídicas mismas, es decir en la legislación, promoviendo que esta incorpore declaraciones que reconozcan a la naturaleza o a los animales, no como objetos, sino como sujetos.

Su argumento es variado: es la necesidad de un mejor cuidado de la naturaleza; la imposibilidad de un crecimiento ilimitado en base a recursos limitados; la prueba científica de una naturaleza interconectada; la importancia de la preservación para las generaciones futuras; la visión de Lovelock y su hipótesis de Gaia; etc. Se trata de argumentos que no caen en profundidades filosóficas, ni menos se matriculan con una corriente filosófica-jurídica determinada, en el sentido preciso, estricto como los vistos en el capítulo anterior. Más bien Cullinan utiliza todo tipo de argumento que ayude a la

---

<sup>357</sup> Wild Law Institute, “*Our Vision*”, <https://www.wildlaw.net> Traducción propia.

causa, incluyendo biocéntricos, ecocéntricos, e incluso antropocéntricos. En resumen, una suerte de pragmatismo jurídico; algo que, como veremos, pasará a ser una tendencia en esta materia.

Este autor es una clara muestra de ese puente que se construye desde la filosofía al derecho, como también lo es de la coordinación sinérgica entre los movimientos activistas en esta materia, entre países. De hecho, la versión original de su texto, ya mencionado, tiene un prólogo redactado por Thomas Berry, y su traducción, desde el inglés al español, fue hecha por Ramiro Ávila Santamaria, importante actor en el movimiento de los derechos de la naturaleza en Latinoamérica, como comentaremos pocas páginas más adelante. Así, por ejemplo, aplaudiendo el reconocimiento constitucional realizado en Ecuador, Cullinan comenta:

Ecuador ha cambiado el debate para siempre. La pregunta de si es posible, o no, poner las ideas del *Derecho salvaje* en el corazón de los sistemas jurídicos ha sido respondida. Ahora la pregunta es: ¿cómo implementar estas ideas en el resto del mundo, y cómo adaptamos la maquinaria de la gobernanza para hacer efectivas estas normas?<sup>358</sup>

Continuando con la doctrina jurídica que han tenido un rol clave en acercar esta materia a los tribunales, cabe mencionar a David R. Boyd, abogado canadiense, académico de la Universidad de British Columbia y exrelator especial de la Naciones Unidas sobre derechos humanos y medio ambiente.

El trabajo de este abogado ha estado de manera constante en el campo de la divulgación y propuesta normativa. Autor de un par de libros influyentes en la materia, cuyos títulos hablan por sí sólo: *The Environmental Rights Revolution* (2012)<sup>359</sup> y *Los derechos de la naturaleza* (2017),<sup>360</sup> en los que afirma la necesidad de replantear la relación entre seres humanos y naturaleza, integrando argumentos precisamente filosóficos, científicos y jurídicos.

En una perspectiva quizás menos radical que la de los tres abogados precedentemente señalados, Boyd se ubica en una posición claramente pragmática. Es más, quizás podría argumentarse que su

---

<sup>358</sup> Cormac Cullinan, *Derecho Salvaje. Un manifiesto por la justicia de la Tierra* (Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Huaponi Ediciones, 2019), 20.

<sup>359</sup> David R. Boyd, *The Environmental Right Revolution: A Global Study of Constitutions, Human Rights, and the Environment* (Vancouver: UBC Press, 2012).

<sup>360</sup> David. R. Boyd, *Los derechos de la naturaleza. Una revolución legal que podría salvar el mundo* (Bogotá: Heinrich Böll Stiftung Edit, 2020).



principal trabajo se construye, al menos, original y parcialmente, desde una perspectiva antropocéntrica, puesto que hace una defensa del derecho fundamental del ser humano de vivir en un medio ambiente libre de contaminación, pero abrazando, a la vez, argumentos basados en otros paradigmas. No obstante, no deja de valorar y comentar positivamente las reformas constitucionales y legales que otorgan personalidad jurídica a la naturaleza, al punto de transformarse, en cierta forma, en un promotor de estas, sin detenerse en consideraciones filosóficas profundas y teóricas.

En su rol de relator especial de la Naciones Unidas, su trabajo produjo un impacto no menor en toda América. En resumen se trata de uno de los abogados y académicos que directa o indirectamente, ha promovido el cambio jurídico comentado y ha entrado, en alguna medida, en los debates de los países al momento de discutirse estas reformas, como lo fue en el caso de Chile, el año 2022, mediante entrevistas en medios, cuando se discutía una posible nueva constitución que incorporaba los derechos de la naturaleza en uno de sus artículos. Como Boyd señala:

Pasar de la explotación al respeto de la naturaleza requiere de una transformación total de la ley [...]. El cambio está en curso, pero tomará años, probablemente décadas, en ser implementado. Y, sin embargo, es un hecho científico que todos los seres vivos comparten ancestros y todos dependen del aire, del agua, de la tierra y de la luz del sol para sobrevivir. Los humanos debemos reconocer que estamos relacionados con millones de otras especies maravillosas. Debemos incrementar nuestra comprensión y apreciación de su inteligencia, habilidades y comunidades.<sup>361</sup>

Como es posible advertir en la lectura de dicha cita, se asume —al menos implícitamente— que si la ciencia ha llegado a una visión biocéntrica o ecocéntrica de la naturaleza, el derecho debiera seguir ese mismo camino. Sin embargo, no se repara en que sostener una posición científica de carácter biocéntrico o ecocéntrico no implica necesariamente que el derecho —en tanto construcción cultural autónoma— deba abandonar su propia lógica interna. En efecto, el derecho responde a finalidades normativas, axiológicas e institucionales que no siempre coinciden con los criterios explicativos o descriptivos de la ciencia, y su evolución no está condicionada mecánicamente por los paradigmas científicos, por más influyentes que estos sean.

Y es que al igual que Cullinan, este autor tampoco se enreda, como ya señalamos, en aspectos filosóficos. Su norte es claro. Apoyar el movimiento de los derechos de la naturaleza, sin que sea

---

<sup>361</sup> *Idid.*, 204.

importante una coherencia con una corriente filosófica y axiológica determinada. O, por lo menos, eso pareciera de la lectura de sus textos. La urgencia de los tiempos demanda pragmatismo.

La hora es tarde. Las acciones humanas han desatado un tsunami de muerte y destrucción sobre el planeta, matando decenas de miles de millones de animales anualmente, causando la peor extinción masiva en 65 millones de años y erosionando la integridad de los ecosistemas y ciclos naturales que soportan toda la vida en el planeta [...]. Quizás justo a tiempo, un movimiento mundial ha surgido exigiendo el reconocimiento de que los animales, las especies silvestres y la naturaleza tienen derechos que los humanos están moralmente obligados a respetar y proteger.<sup>362</sup>

Por último, un quinto abogado que nos parece importante mencionar en este listado de juristas que han trabajado conformando la doctrina jurídica que promueve los derechos de la naturaleza en el campo concreto de sentencias y normas positivas, es el norteamericano Thomas Linzey. Se trata de un reconocido activista en el campo de la justicia ecológica, fundador y director del Center for Democratic and Environmental Rights (CDER),<sup>363</sup> y cofundador del Community Environmental Legal Defense Fund (CELDF).<sup>364</sup>

Linzey ha trabajado sobre todo a nivel de comunidades pequeñas, en Estados Unidos, produciendo en ellas la convicción de que es posible hacer una diferencia en el cuidado de su entorno, en base a modificaciones de ordenanzas municipales, asumiendo el costo de desafiar leyes y normas de mayor jerarquía legal. En ese marco, ha cooperado con decenas de ordenanzas locales dentro de su país, consagrando derechos legales a los ecosistemas cercanos a dichas pequeñas comunidades. Es una estrategia bastante innovadora, que se basa en asesorar a municipios en la redacción de estas ordenanzas que reconocen derechos a la naturaleza, prohibiendo y restringiendo actividades industriales (mineras, monocultivos, grandes proyectos industriales, etc.) y entregando legitimación activa a todos los miembros de la comunidad.

La estrategia de este abogado, en lo esencial, consiste en establecer un derecho en favor de la naturaleza, señalando que si alguna empresa o proyecto industrial daña el ecosistema, cualquiera de los miembros de esa comunidad podrá demandar en nombre de la naturaleza misma. La redacción de estas ordenanzas es un trabajo de cierta complejidad, puesto que, en gran medida, se encuentra en el

---

<sup>362</sup> *Ibid.*,197.

<sup>363</sup> <https://www.centerforenvironmentalrights.org>

<sup>364</sup> <https://www.celdf.org>

límite de la legalidad, pudiendo rayar en una suerte de desobediencia jurídica organizada, por llamarlo de alguna forma, al contradecir normas de mayor jerarquía que regulan las mismas o similares materias. En la *web* de CELDF se puede leer:

Los derechos de la naturaleza se refieren al reconocimiento y la protección de los derechos legales de la naturaleza, incluyendo los derechos de los ecosistemas y las especies. Las leyes, políticas y decisiones judiciales que consagran los derechos de la naturaleza reconocen a la naturaleza como una entidad viva con derechos jurídicos. Además, establecen mecanismo para que las personas y los gobierno puedan implementar, hacer cumplir y defender estos derechos en representación y en nombre de la naturaleza. Los fundadores del *Center for Democratic and Environmental Rights* (CDER) han trabajado en las primeras leyes sobre los derechos de la naturaleza en el mundo, incluyendo en Estados Unidos y en la Constitución de Ecuador, y continúan promoviendo estos derechos a nivel global.<sup>365</sup>

El trabajo de este abogado se diferencia de los anteriores, porque ataca el sistema establecido mediante normas de baja jerarquía, como se ha señalado, y no desde organismos internacionales como lo hace Boyd o Cullinan, o desde la sala de la Corte como lo hace Wise, o desde la academia, como lo hiciera Stone en un inicio. Tampoco ha buscado de manera directa cambios en norma jurídicas a nivel legal o constitucional, como se observa se ha intentado en Latinoamérica.

Existe, disponible en la *web*, variadas entrevista a Linzey, una de ellas hecha por la Universidad de Toledo. En estas entrevistas, el abogado suele relatar los inicios y consolidación de esta estrategia. Señala que, en su opinión, el ordenamiento jurídico fue escrito, en cada país, con influencia de las grandes corporaciones que explotan los recursos naturales y que, por ello, carece de sentido práctico procurar que las pequeñas comunidades intenten defenderse utilizando las facultades que le entrega dicho ordenamiento jurídico. En cierta forma, su visión, es que la regulación ambiental tiene por finalidad, más que cuidar el medio ambiente, regular y controlar a los grupos ambientalistas (así lo manifiesta expresamente en dicha entrevista). Agrega que tratar de ganar dentro de ese marco jurídico se hace cada vez más difícil para las comunidades que viven cerca de los lugares en que se encuentran los recursos naturales que las corporaciones deciden explotar.<sup>366</sup>

Declara en este tipo de entrevistas que, en gran medida, ello se debe a la visión que Occidente tiene de la naturaleza, como objeto, como algo inanimado, a diferencia de la cosmovisión de los pueblos

---

<sup>365</sup> <https://www.centerforenvironmentalrights.org> Traducción propia.

<sup>366</sup> University of Toledo, *Earth Justice: Corporate Rights vs. The Rights of Nature - Thomas Linzey and Mari Margil*, YouTube, 6 de noviembre de 2013, 1:25:47, <https://www.youtube.com/watch?v=qREZy5EQ7us>.

indígenas o de otras culturas, que ven a la naturaleza como algo vivo, con alma. En sus discursos cita críticamente a Francis Bacon y la visión comentada en el Capítulo II que tenía este filósofo, de una naturaleza que debe ser explotada en favor del ser humano, todo lo que se traduce en un derecho de propiedad sin verdaderos límites, al punto que una de las facultades de dominio es la destrucción de aquello sobre lo que se es dueño.

Se refiere Linzey, continuamente, a la gran influencia de Stone con su ya citado artículo, que lo inspiró a buscar otra forma de defensa, arribando así a la idea de consagrar los derechos de la naturaleza en ordenanzas que las propias comunidades pueden redactar, sabiendo que ello les entregaría argumentos que deberían defender, posteriormente, en tribunales superiores. Agrega que la primera comunidad en que se logró consolidar esta estrategia fue Tamaqua, Pensilvania, Estados Unidos, donde declararon el derecho del agua a existir y correr libre de contaminación, acudiendo a principios jurídicos superiores, pero desafiando el andamiaje de la estructura legal norteamericana (año 2006). Señala, por último, que poco a poco ello fue haciendo noticia internacional, al punto que fue llamado por gente de Ecuador que se encontraba iniciando su proceso de reforma constitucional, a quienes habría asesorado.

Nuevamente, esto demuestra lo que hemos venido señalando en caso de los autores anteriores, en el sentido que la coherencia filosófica no es, por cierto, lo más importante al momento de una defensa judicial. Al menos no, más allá del pragmatismo necesario para ganar la causa en cuestión. Es más, pareciera que para muchos el objeto de tener a la naturaleza declarada como sujeto de derecho por el ordenamiento jurídico es, principalmente, poder lograr un medio jurídico para tener la representación de ella (el viejo tema del *standing to sue*). Esto último es lo importante, más que el fundamento filosófico de la declaración, o que la declaración misma.

En resumen, estos cinco abogados y autores aparecen como los principales en el intento de marcar la doctrina jurídica en esta materia, en el mundo anglosajón. Han construido ese puente entre la filosofía y el derecho que podemos destacar en una primera aproximación. Pero, importante tener presente que el trabajo de esta doctrina ha sido, principalmente, pragmático. No existe una corriente filosófica clara que los una. Cada abogado, con estrategias distintas y actuando en diferentes escenarios, persigue un mismo objetivo jurídico. Para ello emplean argumentos tanto teóricos como prácticos, tal como lo haría normalmente cualquier profesional del derecho en el marco de un litigio, poniendo el foco en el resultado de la sentencia, más que en la armonía de sus argumentos con una teoría filosófica única. No queremos con esto adelantar una conclusión de este trabajo, pero aparece como evidente desde

ya, en ese sentido, que estos autores no se enredarse en el debate teórico filosófico más allá de lo necesario. Es una de las tendencias que se empieza a dibujar en este relato.

Así, si bien se inspiran en ese cambio de paradigma que hemos venido señalando, y utilizan a ratos argumentos filosóficos, costaría afirmar que siguen una tesis filosófica determinada, con un paradigma preciso. Cabe si señalar que esta afirmación, que es claramente válida en términos generales, lo es menos en materia de derecho animal, sobre todo gracias al trabajo de Wise, que fija dos corrientes filosóficas que primarán en adelante, con cierta claridad, en los juicios relativos a los derechos de los animales: la gradualidad de la facultad de razonar y, en segundo lugar, la sintiencia. No parece, sin embargo, que esta primacía responda a un especial interés filosófico del mismo Wise, sino más bien a que ello podría aumentar las probabilidades de éxito del fin práctico que se persigue (liberar al animal). De esta forma, la discusión en materia animal alcanza rápidamente en el derecho un grado de madurez argumentativa, al punto que sus fundamentos se repiten de juicio en juicio, con un molde creado por Wise y que se utiliza adaptándolo a cada legislación.

Por otro lado, fuera del mundo anglosajón, pero también dentro del marco del trabajo de llevar el tema que nos preocupa al derecho positivo, debemos mencionar que en Europa continental se ha producido un hecho de gran importancia. Se ha declarado, por vez primera, como sujeto de derecho, a un ecosistema. Esto ocurrió en España, en el año 2022, con el Mar Menor, aquella laguna salada de más de 100 kilómetros cuadrados, ubicada en la Región de Murcia, en el sureste del país, separada escasamente del mar Mediterráneo por una franja de arena de casi 20 kilómetros de largo llamada La Manga. Sin duda un ecosistema importante, de alto valor ecológico, social y económico.

Este ecosistema estuvo sometido por décadas a una degradación ecológica, producto de contaminación de diversa naturaleza como, por ejemplo, desechos agrícolas y otros productos propios de la fuerte urbanización del sector durante la segunda parte del siglo XX. Ante ello, y durante el año 2020 y 2021, un grupo de académicos, activistas y, por cierto, juristas, impulsaron una Iniciativa Legislativa Popular (ILP), que buscó reconocer la personalidad jurídica y derechos propios al mar y su cuenca, logrando más de las 500 mil firmas ciudadanas requeridas. Este proceso rindió su fruto en septiembre de 2022, cuando el Congreso de los Diputados aprobó la Ley 19/2022, que reconoció al Mar Menor como sujeto de derecho, siendo publicada el 3 de octubre de 2022. En ese cuerpo legal se declara a esta laguna como entidad natural, con personalidad jurídica propia, estableciendo su derecho a existir, evolucionar y ser restaurado. Una figura inédita en el derecho español y europeo.

Sin embargo, el proceso no concluyó con la promulgación de la ley, pues el partido político Vox interpuso un recurso de inconstitucionalidad ante el Tribunal Constitucional, cuestionando la validez de dicha norma. Alegó, entre otros aspectos, la posible invasión de competencias autonómicas y la afectación de derechos individuales. Esta impugnación dio lugar a la primera revisión constitucional en Europa sobre una norma que reconoce derechos a un ecosistema. Finalmente, en noviembre de 2024, el Tribunal desestimó el recurso por escasa mayoría de votos (7 de 12), declarando la plena constitucionalidad de la Ley 19/2022. Se trata de una sentencia que aporta interesante material a lo que venimos estudiando respecto de los paradigmas con los que se enfrenta este tema, en Occidente. Nos referiremos a esta sentencia unas páginas más adelante, al comentar la jurisprudencia relevante que se han dictado en la materia que nos preocupa. Por lo pronto, solo diremos que ella ha dado lugar a una serie de publicaciones en que la doctrina académica jurídica española ha comentado este tema. Entre estos comentarios, cabe indicar, a modo de ejemplo y en lo relativo al cambio de paradigma, al menos dos líneas académicas o doctrinas que nos parecen interesante, una que apoya y otra que en alguna medida crítica la sentencia señalada.

La primera, que apoya la iniciativa legal de declaración de sujeto de derecho del Mar Menor, es la de la abogada y académica Teresa Vicente Giménez, profesora de filosofía del derecho y directora, precisamente, de la cátedra de derechos de la naturaleza en la Universidad de Murcia. De hecho esta autora fue una de las principales impulsoras de esta iniciativa, empujando activamente su concreción. Entre los textos académicos escritos por ella, se encuentra “The Rights of Nature: The Legal Revolution of the 21st Century”, y “La personalidad jurídica del Mar Menor y su cuenca, España”,<sup>367</sup> textos en lo que presenta este proceso como una verdadera revolución jurídica, inspirada, como hemos explicado en páginas anteriores, por el nuevo paradigma jurídico-ecológico, que parte de la nueva ciencia de la ecología, durante el siglo XX.

La nueva visión ecocéntrica del mundo occidental, reconociendo la importancia de la cosmovisión indígena, ha sido inspirada por el nuevo paradigma de la justicia ecológica que parte de la nueva ciencia de la ecología que se desarrolla en el pasado siglo XX.”<sup>368</sup>

---

<sup>367</sup> Teresa Vicente Giménez, “The Right of Nature: The Legal Revolution of the 21st Century.” *Issue 3*, Vol. 8, (2023). Teresa Vicente Giménez, “La personalidad jurídica del Mar Menor y su cuenca, España”, *Exploraciones interdisciplinarias de los derechos de la naturaleza* (Chile: RIL Editores, 2023), 81.

<sup>368</sup> Teresa Vicente Giménez, “La personalidad jurídica del Mar Menor y su cuenca, España”, 81.

Cabe destacar también que a lo largo de este artículo, la posición general de Vicente Giménez puede caracterizarse como principalmente ecocéntrica, pero con argumentos antropocéntricos complementarios de apoyo. O, bien podría también decirse, antropocéntrica, con argumentos ecocéntricos de apoyo. En sus escritos y conferencias, insiste en que la Tierra tiene valor por sí misma, pero también se sustenta, estratégica y fuertemente, en el discurso de los derechos humanos y de las generaciones futuras para reforzar la viabilidad política y jurídica del cambio, lo que es, evidentemente antropocéntrico. Así, por ejemplo, en la reflexión final de uno de dichos artículos señala: “Los derechos de las generaciones presentes y futuras no pueden olvidar los derechos de la Tierra, porque no son posible los derechos humanos sin los derechos de la Tierra.”<sup>369</sup> En otras palabras, una línea que valida ambas corrientes o paradigmas filosóficos, y nos hace pensar si es realmente necesario optar por una de ellas. Una naturaleza con valor propio, pero cuyo cuidado también se hace fundado en el proyecto humano. La pregunta que queda en el aire es si esta línea de doctrina consideraría a la naturaleza, con valor propio, pero autónomo, en caso de ser necesario (la pregunta que nos hace el *dilema del último hombre*, relatado en el primer capítulo). Es decir, si en ausencia de los argumentos antropocéntricos, reconocería de todas formas a la naturaleza como sujeto de derecho.<sup>370</sup>

En un sentido más crítico, pero siempre dentro de la doctrina española, destaca la posición del profesor José Francisco Alenza García, quien, al comentar el reconocimiento de la personalidad jurídica al Mar Menor, sostiene que si bien se habla de un cambio de paradigma, no se despliega una reflexión profunda sobre las implicaciones filosóficas y jurídicas de dicha transformación. Afirma que la resolución limita los efectos del supuesto o aparente cambio de paradigma, al reducirlo a una fórmula más bien retórica. El resultado es que se ha fijado un marco conceptual poco claro, y que esta falta de claridad —advierte el autor— no constituye solo un déficit teórico o académico, sino que acarrea un riesgo práctico y concreto: compromete la eficacia normativa de la ley al dejar sin definir, con precisión suficiente, el alcance y fundamento del nuevo estatus jurídico que se proclama. En otras palabras, la ausencia de un posicionamiento único (claro) como sustento de la norma —ya sea

---

<sup>369</sup> *Ibid.*, 112.

<sup>370</sup> En un sentido similar al de esta doctrina: Cf. Eduardo Salazar Ortuño, “¿Quién es el Mar Menor?: Sobre el reconocimiento de personalidad jurídica y derechos al Mar Menor y su cuenca,” *Revista Aranzadi de Derecho Ambiental* 56 (2023): 11–16

ecocéntrico, biocéntrico o antropocéntrico mitigado—genera incertidumbre interpretativa que no es menor.<sup>371</sup>

En resumen, dentro de la doctrina española podría tomar forma un muy interesante debate respecto de la necesidad, o no, de una clasificación estricta entre visiones antropocéntricas y ecocéntricas, que se traduce en preguntas tales como las siguientes: ¿es necesaria la pureza filosófica conceptual que subyace a la categoría?, ¿es importante para las consecuencias interpretativas y operatividad del derecho, o de una sentencia, que se defina claramente si se está realizando un verdadero cambio paradigmático, o si es solo un tema formulación retórica o verbal? Después de todo, el pragmatismo de la doctrina jurídica anglosajona parece ir en el mismo sentido, o al menos similar, que toma la primera doctrina española comentada, de utilizar todo tipo de argumento o paradigma, sin ver en ello un tema mayormente importante, ni que conlleve un riesgo para la interpretación y aplicación del derecho. Lo que manda es la obtención de la declaración. Posición que hace reflexionar sobre si el tema axiológico y de los paradigmas, es solo un tema teórico, o, por el contrario, un tema que puede tener consecuencias prácticas.

## **1.2.- Desarrollo doctrinal en Latinoamérica**

Focalizándonos ahora en Latinoamérica, es posible señalar que el fenómeno también ha tenido actores que han marcado hitos y en alguna medida han inspirado o influenciado el proceso de llevar el cambio de paradigma al derecho. Es más, la doctrina ha jugado un papel activo e influyente en esta parte del mundo. El primer autor del que tenemos registro, en cierto sentido similar al hito marcado por Stone en Estados Unidos, es el académico chileno Godofreo Stutzi Lipinski (1917-2010). Abogado, pionero en escribir sobre los derechos de la naturaleza en la parte sur de este continente. Lo hizo en 1978, publicando un artículo cuyo título es “La naturaleza de los derechos y los derechos de la naturaleza.”<sup>372</sup> En dicho artículo, Stutzi señaló que para resolver la crisis ambiental que empezaba entonces a vivir el mundo, era necesario dar un paso importante y radical en el ordenamiento jurídico, consagrando a la naturaleza como un sujeto de derecho. Esto, porque, señalaba él, que se requería equilibrar los intereses humanos con los de la propia naturaleza, para lo cual había que otorgarle, en

---

<sup>371</sup> José Francisco Alenza García, “Sobre los aparentes derechos reconocidos al Mar Menor. A propósito de la STC 142/2024 sobre la ley que reconoce personalidad jurídica al Mar Menor,” *Revista de Administración Pública* 226 (enero-abril 2025): 155–86, DOI:10.18042/cepc/rap.226.07.

<sup>372</sup> Godofreo Stutzi Lipinski, “La naturaleza de los derechos y los derechos de la naturaleza”, *Atenea*, n°492 (1978)



su opinión, personalidad jurídica a esta última, permitiendo que fuera representada y defendida legalmente en tribunales. En ese marco, este autor propuso la existencia de un organismo encargado de defender a la naturaleza y de velar por intereses ecológicos. Se trató, sin duda, de una novedad en esta temática en el marco de Sudamérica, sin lograr mayor eco. Es un precursor de la legislación ambiental, quién más que entrar en un tema filosófico-jurídico, buscaba la protección de la naturaleza, mediante la creación de un organismo estatal encargado de ello.

Pero pasada algunas décadas, y ya entrado el siglo XXI, se observa, dentro del proceso que venimos relatando de cambio de paradigma, a una pléyade de abogados y activistas en esta parte del mundo, enmarcados todos dentro de un movimiento jurídico y político, que se ha dado en denominar *constitucionalismo andino*. También llamado *constitucionalismo latinoamericano* o *constitucionalismo transformador*. Este movimiento se puede definir como una iniciativa que ha surgido en América Latina, a inicios del siglo XXI, focalizado en Ecuador y Bolivia, desde donde busca expandirse al resto de Latinoamérica, y que persigue como meta el poder reorganizar el ordenamiento jurídico y político de los países, partiendo por la constitución, y encontrando inspiración en una serie de elementos diversos que tienen como común denominador el rechazo al modelo ilustrado, impuesto desde Europa, que asume un país monocultural, como también capitalista. Se basa, este movimiento, principalmente, en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y de la naturaleza.<sup>373</sup> Como se señala, se trata de un movimiento principalmente jurídico y político (y económico), pero su principal componente está en el segundo de esos elementos. Propone, en su esencia, superar el orden social y su modelo de desarrollo económico. Con el acento puesto en los pueblos originarios y en la necesidad de reconocer verdaderamente una plurinacionalidad, procura construir una nueva forma de convivencia y organización institucional inspirada en lo que denominan *Buen Vivir*.

El Buen Vivir ha sido un discurso axiológico y político al mismo tiempo, dado que trató de erigir los fundamentos de una nueva ética y de un nuevo orden socioeconómico. Planteó, de igual modo, un proyecto transformador que pretendía fundamentarse en una epistemología distinta que, por decirlo sucintamente, promoviese valores como igualdad, equidad, reciprocidad [...], todo ello dentro de un marco de crecimiento económico sustentable que, en sus versiones más radicalmente biocéntricas, esto es alejadas del antropocentrismo occidental, contemplaba incluso la concesión de derechos intrínsecos a la naturaleza.<sup>374</sup>

---

<sup>373</sup> Cf. Luis Alfonso Fajardo Sánchez, “El constitucionalismo andino y su desarrollo en las constituciones de Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia y Venezuela”, *Dialogo de saberes: Investigación y ciencias sociales*, n°47 (2017): 55-75.

<sup>374</sup> Eleder Piñeiro y Jorge Polo, “El *Sumak Kawsay* andino como resistencia sociopolítica y como desafío epistémico”, *Athenea Digital* 21n°3 (nov. 2021):1

Para este movimiento, el derecho no debe entenderse únicamente como un conjunto de normas emanadas de una autoridad central, sino como una herramienta de articulación entre visiones distintas del mundo, lo que implica un cambio profundo en la concepción del Estado moderno. En el marco de la plurinacionalidad, promueve el reconocimiento de los pueblos originarios, sus sistemas de organización, sus valores ancestrales, su cosmovisión y su relación con la naturaleza. No se limita a reclamar respeto y reconocimiento para sus costumbres, sino que aspira a impulsar transformaciones de tal envergadura que permitan visibilizar una matriz cultural distinta, capaz de orientar y modelar, al menos en parte, las instituciones del país, e incluso —en ciertos ámbitos— establecer formas de doble institucionalidad. En definitiva, este movimiento parte de la premisa de que América posee un modelo cultural propio, distinto de aquel heredado de Europa, sustentado en la falsa idea de una homogeneidad cultural y en la estructura del Estado-nación. Como consecuencia, el Estado debería reorientar su rumbo, su institucionalidad y sus prioridades, no solo para garantizar tolerancia y respeto, sino para propiciar un cambio estructural en la forma misma de la sociedad.<sup>375</sup> Como señala un autor:

[...] si nos adentramos en la perspectiva cultural, se debe observar que una de las características más importantes de los Estados que se formaron en América Latina, es que ellos se construyen a partir de un modelo cultural único -el europeo liberal- el que operó de forma hegemónica respecto de todas las demás culturas pre-existentes en los territorios conquistados. La monoculturalidad [...] asume que todos los miembros tienen una misma cosmovisión [...].

De esta forma, la noción de los derechos de la naturaleza de estos autores no deriva, por cierto, de un razonamiento que se enlace con el desarrollo científico y sus avances modernos, ni menos en la construcción analítica de la filosofía jurídica occidental, altamente racional, relativa a la relación ser humano-naturaleza. No, su razonamiento fundante tiene otro origen y derrotero. Es la necesidad histórica de compartir la forma de organización social y sus estructuras. Esto, mezclado con un discurso que contiene una suerte de Romanticismo propio del mito del *Buen Salvaje* de Rousseau, y una cuota clara de aspiración de poder político, es todo lo que inspira su ideario.

---

<sup>375</sup> Hugo Tórtora Aravena, “El Buen Vivir y los derechos culturales de naturaleza colectiva en el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano descolonizador”, *Revista de Derecho* (Coquimbo), vol. 28 (2021):15

En ese marco —que amalgama aspiraciones políticas, reivindicaciones culturales y proyecciones económicas—, los derechos de la naturaleza terminan por convertirse en una nueva trinchera de debate. Más que un instrumento estrictamente orientado a la protección ambiental, pasan a ser un espacio simbólico y estratégico donde se dirimen disputas por el modelo de Estado, la distribución del poder y el control de los recursos. Así, el discurso jurídico se entrelaza con intereses políticos y económicos de fondo, transformando la discusión sobre la naturaleza en un terreno más dentro de la pugna por la definición cultural y estructural de la sociedad.

Teniendo en cuenta lo anterior, a continuación examinaremos la obra, trayectoria e ideas de quienes pueden considerarse los cinco principales impulsores del cambio paradigmático que aquí nos ocupa en el contexto latinoamericano. Se trata de autores —todos ellos académicos, en su mayoría juristas, y activistas— vinculados al llamado nuevo constitucionalismo, cuyas contribuciones han tenido un impacto significativo en el plano constitucional, legislativo o judicial. Incluso aquellos que no provienen del campo del derecho han participado activamente en procesos normativos, colaborando en la elaboración de leyes o en la argumentación de casos judiciales. En conjunto, su labor ha estado orientada a promover, desde diversas instancias institucionales, una reconfiguración profunda de la relación entre el ser humano y la naturaleza en el marco jurídico contemporáneo, pero siempre con ese telón de fondo marcado por el constitucionalismo andino.

Los nombres que destacamos son Alberto Acosta y Ramiro Ávila en Ecuador, Eduardo Gudynas en Uruguay, Eugenio Zaffaroni en Argentina, y Fernando Dantas en Brasil. Por cierto hay otros, pero al igual que en los casos anteriores, hemos cerrado el número en aquellos que aparecen a nuestro juicio como principales.

El primero, Acosta, fue presidente de la Asamblea Constituyente de Ecuador en el año 2007, la cual produjo la primera constitución (2008), en contener una declaración en favor de los derechos de la naturaleza. Esta constitución, conocida como la Constitución de Montecristi, marcó un hito de proporciones, no solo en Latinoamérica, sino en el mundo entero. Esta carta articuló todos los elementos indicados del constitucionalismo andino: el pensamiento indígena, los temas de ecología y por cierto una crítica político-económica al modelo de explotación de recursos naturales, el cual fue altamente caricaturizado durante la asamblea constituyente con el concepto de *economía extractivista*; concepto que desde ahí se ha popularizado en el resto de América.

Entre los textos más influyentes de Acosta destaca *Buen Vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos* (2012)<sup>376</sup> donde propone, precisamente, aquella visión inspirada en las cosmogonías indígenas que buscan una relación armónica entre naturaleza y seres humanos, señalando que el reconocer a la primera como sujeto de derecho no es solo un cambio de orden jurídico, sino un cambio profundo en la forma de hacer civilización, que obliga a reordenar las bases del desarrollo, y la forma de comprender el crecimiento económico. Por cierto, su propuesta ha tenido un amplio eco en los más diversos tipos de organización sociales y políticas de sectores marcados por el ideal de una economía colectiva o planificada. El texto parte, como es lógico esperar, con una invitación a una transformación social:

En América Latina, en las últimas décadas, han aflorado propuestas de cambio profundas que se perfilan como caminos para una transformación civilizatoria. Las movilizaciones y rebeliones populares, especialmente desde el mundo indígena en Ecuador y Bolivia, asoman como la fragua de procesos históricos, culturales y sociales de larga data, conforman la base del *Buen Vivir* o *Sumak Kawsay* (en *kichwa*) o *Suma Qamaña* (*aymara*). En esos países andinos estas propuestas revolucionarias cobraron fuerza en sus debates constituyentes y se plasmaron en sus constituciones, sin que por esto se cristalicen aún en políticas concretas.<sup>377</sup>

El libro continúa proponiendo una economía social, solidaria y comunitaria, con nuevas relaciones de producción, intercambio y cooperación, que propicien la suficiencia más que la globalización, defendiendo la fuerza del trabajo y el tiempo de los trabajadores, y oponiéndose a lo que denomina explotación de la fuerza laboral.

En sus palabras, este tema es un producto, principalmente, de los pueblos originarios. Los derechos de la naturaleza “[...] no aparecen de laboratorio, de algún grupo de académicos, de juristas [...], las raíces de los derechos de la naturaleza, en Ecuador sobre todo, están profundamente insertas en el mundo de los pueblos indígenas [...] el troco y las ramas de este gran árbol de mestizaje intercultural se enriquece con injertos no indígenas”.<sup>378</sup>

---

<sup>376</sup> Alberto Acosta, *El Buen Vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos* (Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2012).

<sup>377</sup> *Ibid.*, 19

<sup>378</sup> Universidad Diego Portales. *Conversatorio “Derechos de la naturaleza, perspectivas latinoamericanas y nueva constitución”*. YouTube video, 1:44:28. Publicado el 5 de noviembre de 2020. <https://youtu.be/aquLjMcwVvU>

En resumen, un discurso que procura una movilización social contra un sistema que el autor entiende como el causante del daño a los pueblos originarios y a la naturaleza. Entre esos elementos enmarca los derechos de la naturaleza: “[...] de lo cual se desprende que la superación del divorcio entre Naturaleza y el ser humano es una de las grandes tareas [...]. De eso se trata los derechos de la naturaleza incluidos en la Constitución de Ecuador (2008).”<sup>379</sup> Importante señalar que queda la impresión que lo que mueve al autor, más o tanto como el cuidado de la naturaleza, es el cambio político en la estructura social. Quizás es justo decir que ve a ambas cosas totalmente unidas.

Por su parte, el profesor Ramiro Ávila, abogado, es autor de varios textos, entre los que destaca *La utopía del oprimido. Los derechos de la Pachamama (naturaleza) y el Sumak Kawsay (Buen Vivir), en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*.<sup>380</sup> En este texto, Ávila, en un sentido similar que Acosta, hace una crítica profunda al modelo social, económico y jurídico tradicional, que ha invisibilizado, en su opinión, tanto a la naturaleza como a los pueblos originarios. Señala y propone ocho principios que debieran regir la organización social:

[En...] el modelo socio económico distinto al desarrollo capitalista, algunos imperativos están claros, que se desprenden de [...] los principios que sustentan el *Sumak Kawsay* que se derivan del saber indígena: 1. En el *Sumak Kawsay*, las personas y la naturaleza se interrelacionan [...]. En la modernidad hegemónica se relaciona el capital, que se manifiesta en el mercado, el dinero y los bienes y los productos [...]; 2. El principio de reciprocidad [...]. El dinero desde el *Sumak Kawsay* es un medio y no un fin en sí mismo. No se trata de imaginar un mundo sin dinero, sino un mundo sin capitalismo [...] 3. En la sociedad del *Sumak Kawsay* los seres humanos y la naturaleza, [...] son complementarios. 4. El *Sumak Kawsay*, por el principio de correspondencia, exige que los seres humanos reconozcan la relación mutua con los otros seres vivos y con la naturaleza [...]; 5. La *Pachamama* y el *Sumak Kawsay* exige incorporar la efectividad y la espiritualidad en la organización social económica. La conexión del ser humano consigo mismo, con su entorno social y con la naturaleza, no mediada por el racionalismo puro, el mercado ni el dinero, eliminaría las alienaciones y los fetichismos del capitalismo [...]; 6. El tiempo en la *Pachamama* y el *Sumak Kawsay* es cíclico [...]; 7. La sociedad del *Sumak Kawsay* exige la multiplicación de bienes comunes y la restricción de la propiedad privada [...] Se debe procurar establecer los bienes comunes y estos deben ser gestionados de forma colectiva y democrático; 8. El resultado del sistema económico de la modernidad hegemónica es destrucción, soledad, aislamiento, violencia y muerte.<sup>381</sup>

---

<sup>379</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>380</sup> Ramiro Ávila Santamaria, *La utopía del oprimido. Los derechos de la Pachamama (naturaleza) y el Sumak Kawsay (buen vivir), en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura* (México: Ediciones Akal, 2019).

<sup>381</sup> *Ibid.*, 347-354.

Desde esta perspectiva, con un toque bastante poético y romántico, Ávila señala la necesidad de una transformación del derecho, para reconocer a la *Pachamama* como sujeto, proponiendo una utopía, para una mejor protección jurídica de todos (humanos y no humanos), como el mismo título de su obra lo señala. Destacamos el carácter poético porque la lectura de este texto implica renunciar a la búsqueda de un razonamiento analítico, hilado, claro, que lleve a la explicación de cómo se concretaría lo que alternativamente se propone por el autor, o a una explicación fundada de la relación ser humano-naturaleza que postula.

En efecto, podemos comprender que la posición que se plantea se opone fuertemente a la racionalidad económica propia del capitalismo moderno y de un mundo globalizado, pero no comprendemos cómo se sustenta el modelo que postula, ni cuáles son sus bases filosóficas analíticas, más allá del romanticismo que exsuda en cada página de su obra. Podría, quizás, relacionarse esta postura con los principios de la economía ecológica, a la que hiciéramos referencia en el primer capítulo; lo que estaría en armonía, como se indicó en su momento, con la idea de que una de las principales objeciones a dicha corriente emergente radica, precisamente, en la falta de un fundamento racional, con cohesión y desarrollo sistemático de sus postulados, todo lo cual dificulta su utilización como base sólida para sustentar modelos alternativos de organización social, económica y jurídica.

Un tercer profesional que ha hecho aportes que han influido en Latinoamérica, es el uruguayo Eduardo Gudynas. No se trata de un abogado, sino de un biólogo, pero lo mencionamos en este listado porque su trabajo ha facilitado que el tema de los derechos de la naturaleza se haga popular y llegue a tribunales y a la creación de nuevas normas jurídicas, siendo uno de los más citados en esta región. Su especialización podría focalizarse en el campo de la ecología política. Es miembro del Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES), desde el cual ha influido en las políticas normativas del continente. Su trabajo mezcla la ecología con la política económica y la ética ambiental, coincidiendo con los autores precedentes en esa fuerte crítica al modelo de desarrollo occidental, calificado en materia de recursos naturales como *extractivista*. Su influencia y participación en los debates por reformas constitucionales que se han generado en la región ha sido, sin lugar a duda, de primer orden.

Entre sus obras más destacadas está *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*.<sup>382</sup> El foco de su discurso está puesto, entre otras, en la idea de que no es posible un

---

<sup>382</sup> Eduardo Gudynas, *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales* (Buenos Aires: Edit. Tinta Limón, 2015).

crecimiento sin límites, proponiendo alternativamente un equilibrio ecológico en la búsqueda de un respeto a la capacidad biofísica de los ecosistemas en que se trabaja. Ello, unido a lo que señala debe ser un verdadero reconocimiento del valor intrínseco de lo natural, independiente de la utilidad al ser humano.

La lectura del texto indicado demuestra que este autor entra, a diferencia de los anteriores, en un análisis algo más detallado de las corrientes filosóficas occidentales y de la manera en que estas tratan el tema de la naturaleza. Su posición es biocéntrica, de manera clara y decidida. Y su conclusión, consiste en que se debe atender a la multiculturalidad que vive América, poniendo atención en las cosmovisiones de pueblos indígenas, como lo hacen todos estos autores, de una u otra forma. Una suerte de biocentrismo multicultural:

La misma pluralidad de valoraciones sobre el ambiente hace obligatorio respetar e incluir posturas como las de los pueblos indígenas, y en particular si permiten avanzar más allá de las ontologías antropocéntrica a otras biocéntricas. Esta es una de las grandes ventajas del concepto de *Pachamama*, y de su particular asociación con la naturaleza. [...]. Esta apertura a posturas biocéntricas no debe ser ingenua, ni restringida a aspectos testimoniales. Debe servir como apertura a reformas y transformaciones en varios planos, tales como una justicia ecológica, que asegure los derechos de la naturaleza [...]. Con esto quiero decir que la apertura al biocentrismo impone transformaciones sucesivas en muchas otras dimensiones; es el puntapié inicial de un largo proceso.”<sup>383</sup>

En todo caso, como hemos indicado, este autor resulta algo menos romántico, menos ambiguo, y menos político-contingente, que los anteriores autores latinos referidos. Es claro en coincidir con ellos en la necesidad de un reconocimiento de derechos a la naturaleza, señalando que este debe ser el primer paso de grandes transformaciones, no sólo en el derecho, sino en una diversidad de otros campos, como el político y el económico. Su influencia en el proceso de Ecuador y de Bolivia, fue especialmente evidente.

Un cuarto autor latinoamericano que podemos mencionar por su clara influencia local en América del Sur es Eugenio Raúl Zaffaroni, jurista argentino, que ocupó a lo largo de su carrera puestos de importancia como, por ejemplo, miembro de la Corte Suprema de su país y de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Entre sus publicaciones destaca *La Pachamama y el humano*,<sup>384</sup> texto en el

---

<sup>383</sup> *Ibid.*, 295-298.

<sup>384</sup> Eugenio Raúl Zaffaroni, *La Pachamama y el humano* (Argentina: Ediciones Colihue y Madre Plaza de Mayo, 2011).

cual analiza la manera en que la naturaleza y los animales han sido ignorados, cuando deben ser, por el contrario, en su opinión, considerados sujetos de derecho. Sin este reconocimiento, afirma, la protección no logrará ser eficiente. No se trata de un texto filosófico, en el sentido analítico del concepto. Es más bien romántico y vago en los conceptos, como suele ser la tónica hasta este punto en Latinoamérica, con la parcial excepción de Gudynas. Dentro de ese contexto, el autor ve que el desarrollo de la ciencia ha llegado a mostrar lo que la sabiduría ancestral, o el Romanticismo si deseamos ponerlo en esa palabra, ya sabía:

Gaía llega de Europa y la *Pachamama* es nuestra, en la que no solo estamos, sino de la cual formamos parte. Se trata de un encuentro entre una cultura científica que se alarma a otra tradicional que ya conocía el peligro que hoy le vienen a anunciar y también su prevención e incluso su remedio [...].<sup>385</sup>

Zaffaroni ha sido una influencia fuerte en el movimiento del constitucionalismo andino, instando a la incorporación de los derechos de la naturaleza. Para este autor, los reconocimientos constitucionales y legales de los derechos de la naturaleza, como el realizado por Ecuador y Bolivia, son avances significativos para la protección jurídica del medio ambiente y de los animales, rompiendo de plano con la visión antropocéntrica. Como en la mayoría de los casos analizados, se trata de un autor que ve esto como un paso necesario para llegar a un nuevo estado político y social en América del Sur. En su obra *El derecho latinoamericano en la fase superior del colonialismo*,<sup>386</sup> destaca la importancia de proceder a construir un nuevo marco constitucional que rompa las estructuras que impiden reconocer la identidad y cultura propia de esta región del mundo. Es, en ese sentido, que el reconocimiento de los derechos de la naturaleza pasa a ser, para este abogado, el elemento esencial de una transformación mayor y necesaria. Todo ello con una redacción y argumentación altamente romántica y poética.

Por último, en esta lista de autores latinoamericanos que han procurado llevar el cambio paradigmático al mundo del ordenamiento jurídico concreto, encontramos a Fernando Dantas, destacado jurista brasileño que ha dedicado su labor académica, en gran medida, al constitucionalismo andino, a los derechos de los pueblos indígenas y a la protección jurídica del medio ambiente. Entre sus publicaciones más destacadas está su colaboración con otros catedráticos en *La naturaleza como*

---

<sup>385</sup> *Ibid.*, 145

<sup>386</sup> Eugenio Raúl Zaffaroni, *El derecho latinoamericano en la fase superior del colonialismo* (Argentina: Ediciones Madres de Plaza de mayo, 2015).



*sujeto de derecho en el constitucionalismo democrático*,<sup>387</sup> que se aboca precisamente al tema de los derechos de la naturaleza en las constituciones latinoamericanas, y su impacto en la jurisprudencia.

Su trabajo ha promocionado con fuerza este proceso, procurando integrar en el sistema occidental, valores como el *Buen Vivir*, y el reconocimiento de la naturaleza como sujeto a nivel constitucional. Lo anterior, como una forma de reconocer la multiculturalidad de una América indígena y mestiza, y buscar junto a ello un cambio profundo de la matriz productiva y de desarrollo del continente. Ha trabajado activamente capacitando a representantes de pueblos indígenas, en colaboración con organismos internacionales.

El reconocimiento de los derechos de la naturaleza ha sido uno de los avances más relevantes en el campo del derecho en las últimas décadas [...]. Se trata de un indicio más de que el cambio de paradigma en la relación de los seres humanos con el mundo que les envuelve y del que forma parte está cambiando a gran velocidad en los últimos tiempos.<sup>388</sup>

Habiendo mencionado ya los autores latinoamericanos principales que apoyan este movimiento, nos parece claro, sin querer por esto adelantar conclusiones definitivas, que todos ellos comparten una marcada aproximación emocional y romántica, más cercana a un idealismo político que jurídico propiamente tal. En efecto, impregnados de un lenguaje poético y socialmente reivindicativo, político contingente, no distinguen con precisión los hechos de los valores, lo que a nuestro juicio resta precisión a su propuesta desde una perspectiva filosófica analítica. Por lo demás, las convicciones políticas personales se proyectan de manera clara y fuerte como si fueran conclusiones jurídicas objetivas, lo que estimamos explica, en cierta medida al menos, la razón por la cual este tema se ha politizado en Sudamérica. Es normal encontrar textos académicos como el siguiente:

El surgimiento del *Buen Vivir*, como proyecto político, puede ser entendido como el resultado de la confluencia de dos procesos: (i) la presión acumulada de los movimientos de organización indígena contra la implementación de un modelo de políticas económicas de corte liberal; (ii) el surgimiento de un gobierno popular de centro-izquierda que ha

---

<sup>387</sup> Lilian Estupiñan, Fernando Antonio de Carvalho Dantas y otros (Editores), *La naturaleza como sujeto de derecho en el constitucionalismo democrático* (Colombia: Edit. Grupo de estudios Constitucionales de la Paz Universidad Libre, 2019)

<sup>388</sup> Fernando Antonio de Carvalho Dantas y otros (edits), *Derechos de la naturaleza: Teoría, políticas y prácticas* (Valencia: Pireo Edit., 2019), 9.

implementado políticas públicas mediante sus instituciones. El *Buen Vivir* es el resultado de la acción política.<sup>389</sup>

Quizás debido a ello, se ha empezado a crear una doctrina, por cierto escasa aún, que llama a la cautela y a la prudencia en la aceptación de este fenómeno de la naturaleza como sujeto de derecho. Una clara muestra de esta línea, es Farith Simon, profesor ecuatoriano que ha cuestionado si esta novedad normativa puede considerarse efectivamente un avance en el ámbito jurídico. A su juicio, se trata más bien de un fenómeno político y práctico. En palabras del autor: “El tema derechos de la naturaleza ha desarrollado una literatura jurídica cada vez más extensa que lo pondera como una contribución ecuatoriana al pensamiento jurídico mundial [...], pero se cuestiona si es, realmente “[...] una innovación trascendental o una retórica jurídica al servicio de un proyecto político.”<sup>390</sup> Concluye que es un tema principalmente político, enfocado en la aplicación de las reglas, y no filosófico, centrado en su justificación.

Agrega además que, si bien, evitar la destrucción del planeta es una necesidad de importancia, este objetivo no debe llevar a aceptar de manera irreflexiva cualquier reforma que se presente como transformadora, sin un examen riguroso de sus consecuencias. Junto a ello reflexiona sobre el hecho que, a pesar de que no es indispensable encontrar un fundamento absoluto para su existencia, debiéramos preguntarnos, en el terreno práctico, sobre su eficacia. A su juicio, no existen muchas evidencias de que la consagración de la naturaleza como sujeto de derecho haya implicado una mejora a la protección de esta. En el mismo sentido plantea interrogantes cuyas respuestas requieren mayor estudio, como lo son, por ejemplo, los criterios para determinar cuándo se afectan los ciclos de la naturaleza a un punto que se entiendan vulnerados sus derechos, o cuál es la forma en que deben estos ponderarse frente a los derechos de las personas y comunidades en situaciones de conflicto. Considera, en resumen, que el reconocimiento constitucional de esta categoría es, en buena medida, un experimento normativo, que debe ser revisado con detenimiento antes de que sea necesario volver a defender los derechos humanos más esenciales.

Así, considerando todo lo dicho, es posible señalar que la doctrina de esta parte del mundo sobre este tema tiene, no solo una línea que lo apoya, como la de los cinco autores latinoamericanos vistos, sino también una línea disidente, que destaca que se trata de un fenómeno político, que carece de

---

<sup>389</sup> Daniela Bressa F., “Between Policies and Life: The Politics of Buen Vivir in Contemporary Ecuador,” *CWiPP, Working Paper* n°5, (Sheffield: Centre for Wellbeing in Public Policy, University of Sheffield, 2016), 2. Traducción propia.

<sup>390</sup> Farith Simon Campaña, “Derechos de la naturaleza: ¿innovación trascendental, retórica jurídica o proyecto político?”, *Iuris Dictio* 13, no. 15 (enero-junio 2013), 119.

rigurosidad analítica en los argumentos entregados. A ello sumamos que, en nuestro parecer, los autores que apoyan los derechos de la naturaleza pasan rápidamente desde el hecho que las ciencias empíricas han constatado la existencia de una interdependencia ecológica y que la naturaleza no ha sido creada para el ser humano (cosa que no discutimos), a la exigencia, a modo de conclusión, que el ordenamiento jurídico debe reconocer a la naturaleza como sujeto de derecho. Suelen omitir así, o un análisis axiológico que se detenga en identificar el valor intrínseco protegido, precise la consideración ética que de ello deriva, y determine porque esa consideración debe dar lugar a un respeto ético determinado, y, en definitiva, a un derecho subjetivo, o, un análisis de conveniencia que detalle la evaluación razonada de las ventajas prácticas, en términos de protección, de que el derecho haga tal reconocimiento, incluyendo los costes y riesgos de dar dicho paso. Pero nada de ello se observa.

De esta forma, en Latinoamérica, argumentos políticos o derechamente románticos, sumados a una clara ausencia de rigor entre afirmaciones fácticas y conclusiones normativas, y a una carencia de análisis sobre la eficacia de estas iniciativas, conducen, a nuestro juicio, a una vulneración de principios metodológicos y de orden práctico en el razonamiento. Principios como los indicados al inicio de este capítulo (el de la neutralidad axiológica, por un lado y, por otro, el que exige que toda argumentación considere, al menos básicamente, el conocimiento empírico que Occidente ha alcanzado), y principios de rigurosidad y fundamentación práctica (relacionados con los mejores niveles de protección pretendidos). Esto nos parece una de las tendencias más claras que se observan en Latinoamérica.

Como ya hemos señalado, no se trata aquí de excluir completamente los enfoques simbólicos, románticos—como aquellos que atribuyen a la naturaleza un propósito o dimensión anímica—, ni tampoco los de raíz político-contingente. Reconocemos que tales perspectivas pueden cumplir funciones culturales, identitarias o movilizadoras relevantes. Y es más, a ellos puede subyacer, racionamientos éticos analíticos. Sin embargo, esto último no se contiene en la doctrina que ha impulsado este fenómeno. Y siendo así, creemos necesario advertir sobre los riesgos de incorporar estas figuras de forma acrítica en el plano filosófico-jurídico o normativo. En particular, consideramos problemático la carencia de un esfuerzo argumentativo racional que permita fundamentar estas iniciativas adecuadamente dentro del marco conceptual del derecho (axiológica o pragmáticamente).

Cabe señalar, para ser justos, que una problemática análoga puede observarse también en ciertos enfoques antropocéntricos, particularmente aquellos que se fundamentan en presupuestos religiosos

o que afirman, sin mayor elaboración crítica, que la sola posesión de una facultad —como la capacidad de razonar— basta por sí misma para justificar un estatus moral o jurídico superior del ser humano frente al resto de la naturaleza. Esta premisa, profundamente arraigada en la tradición intelectual occidental, ha sido tantas veces asumida como evidente y auto explicativa que, en numerosos casos, ni siquiera se intenta una justificación argumentativa rigurosa que dé cuenta de por qué se excluye o simplemente no se considera, por ejemplo, a la sintiencia como posible fundamento de respeto ético. También en este paradigma, por tanto, es posible advertir una falta de neutralidad axiológica, cuando se elevan a la categoría de verdades jurídicas ciertas creencias o intuiciones sin someterlas al debido escrutinio racional.

Por último, antes de pasar a revisar algunas normas jurídicas y cierta jurisprudencia que nos parece destacada, y con el fin de precisar aún más el contenido y finalidad que la doctrina (en particular la latinoamericana) atribuye a los derechos de la naturaleza, resulta ilustrativo considerar, en el sentido que venimos relatando, lo que postula la organización no gubernamental (ONG) chilena FIMA, la cual aboga activamente por este tipo de reconocimientos a la naturaleza. Su enfoque puede considerarse representativo de lo que sostienen muchas otras agrupaciones de similar fin en Latinoamérica. Y es el hecho que lo fundamental al postular a la naturaleza como sujeto de derecho, es tender con ello a una transformación social mucho más profunda, que va más allá del cuidado mismo de la naturaleza, como lo declara la misma organización:

[...] los derechos de la naturaleza se han posesionado como un concepto que pueda empujar un cambio de paradigma en el modelo económico [...] inspirado en cosmovisiones indígenas [...] con el potencial de enmarcar los debates políticos, legislativos y académicos hacia un análisis crítico de las normas e instituciones del derecho que legitiman y perpetúan el modelo de desarrollo neoliberal en el mundo.<sup>391</sup>

Lo anterior resulta especialmente significativo, pues pone de manifiesto que, al menos en el contexto latinoamericano, el contenido filosófico-jurídico preciso (analítico), no es el fin último de mucha de la doctrina y de los movimientos que buscan estas declaraciones, como ya veníamos indicando. Sino que más bien se conciben los derechos de la naturaleza como una herramienta de transformación política y cultural, con el potencial de modificar las bases mismas del modelo económico globalizado, e impulsar un proceso de cambio estructural, económico y social. O, al menos, se conciben las

---

<sup>391</sup> ONG FIMA, *Derechos de la naturaleza: Diálogos interdisciplinarios para su reconocimiento e implementación en Chile* (Santiago: ONG FIMA, 2023), <https://www.fima.cl/wp-content/uploads/2023/04/cefina.pdf>, Capítulo 2.

declaraciones como una plataforma que los habilite a accionar contra todo proyecto que estimen pueda perjudicar un elemento de la naturaleza.

## **2. La normativa jurídica en materia de derechos de la naturaleza**

En las últimas dos décadas, diversas jurisdicciones han comenzado a dictar normas jurídicas que declaran a la naturaleza como sujeto de derechos. Este fenómeno, que inicialmente emergió en el plano filosófico y, de ahí, se trasladó a la doctrina jurídica —como ya vimos— ha ido ganando terreno en el derecho positivo, particularmente en América Latina. A través de reformas constitucionales y otras normas, se ha incorporado un nuevo lenguaje que reconoce derechos a elementos del mundo natural.

En esta sección expondremos, de forma general, cómo y dónde se dictaron las primeras y principales normas que han declarado derechos a la naturaleza, destacando los casos más emblemáticos y el contenido esencial que se les atribuye. Primero nos referiremos a la normativa relativa a la naturaleza en general y, posteriormente, a aquella específica sobre animales. El objetivo, como señalamos al inicio del capítulo, es identificar las características más relevantes de estas manifestaciones jurídicas, así como las tendencias y tensiones que se están produciendo, principalmente en la región latinoamericana, sin pretender realizar un estudio detallado o comparado de la normativa.

### **2.1. Normas aplicables a la naturaleza no animal**

Como se indicó algunas páginas atrás, al comentar el trabajo de Thomas Linzey, las manifestaciones normativas más tempranas en esta materia —respecto de la naturaleza no animal— se produjeron en Estados Unidos a partir del año 2006. Un ejemplo es la Ordenanza de Pittsburgh, Pensilvania (2010), aprobada por el Concejo Municipal como parte de la prohibición a la extracción de gas de esquisto (*fracking*), en la que se estableció que: “Las comunidades naturales y los ecosistemas [...] poseen derechos inalienables y fundamentales de existir, florecer y evolucionar naturalmente dentro de la ciudad de Pittsburgh.” En esencia, esta norma, como prácticamente todas las dictadas en dicho país, reconoce formalmente a la naturaleza como sujeto con derechos jurídicos dentro del ámbito municipal. Pero, además, confiere legitimación activa a los residentes, habilitándolos para representar y defender esos derechos ante los tribunales, lo que constituye un aspecto práctico clave, sin el cual el reconocimiento quedaría reducido a una declaración simbólica o retórica.

Ahora bien, el gran hito en Latinoamérica se produjo dos años más tarde, cuando la Constitución de Ecuador incorporó los derechos de la naturaleza en el nivel normativo más alto. En su artículo 71, estableció que: “La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales”. Añade que “Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza”. De esta manera, no solo se reconoció a la naturaleza como sujeto de derechos, sino que se introdujo una legitimación activa universal, permitiendo a cualquier ciudadano, incluso sin interés directo o afectación personal, interponer demandas o acciones en defensa de la naturaleza. Esto se alinea con el modelo de legitimación amplia en materia ambiental, que busca facilitar la protección de intereses difusos y colectivos. Además, el artículo 72 consagra el derecho de la naturaleza a la restauración.<sup>392</sup>

Un par de años después de la reforma ecuatoriana, Bolivia aprobó la Ley de Derechos de la Madre Tierra, que reconoció a la naturaleza como sujeto colectivo de interés público y estableció siete derechos fundamentales: a la vida, a la diversidad, al agua, al aire limpio, al equilibrio, a la restauración y a vivir libre de contaminación. En 2012, este país dio un paso más con la Ley Marco de la Madre Tierra y Desarrollo Integral para Vivir Bien (*Suma Qamaña*), concebida para instaurar un modelo de desarrollo basado en la armonía con la naturaleza y vincular estos derechos a un nuevo enfoque político y económico.

Importante destacar que ambos cuerpos normativos, siguiendo la línea ecuatoriana, refuerzan la idea de legitimación activa amplia, permitiendo que cualquier persona, comunidad, pueblo o nación indígena o campesina, o institución pública, pueda acudir ante las autoridades competentes para exigir el cumplimiento de los derechos de la naturaleza, sin necesidad de acreditar un daño personal. De este modo, se configura un verdadero mecanismo de acceso universal a la justicia ambiental para proteger la naturaleza y sus componentes, lo que, como ya se ha señalado, constituye uno de los elementos centrales del movimiento por los derechos de la naturaleza: “Para hacer efectivo el derecho a acceder a la justicia ambiental, se ha sostenido que también es necesario contemplar una

---

<sup>392</sup> Constitución de Ecuador (2008). Artículo 71. “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda.”; Artículo 72. “La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados.”

legitimación activa amplia en defensa del medio ambiente, que no admite restricciones de ningún tipo o especie.”<sup>393</sup>

Así, en un breve lapso —de 2008 a 2012— Ecuador y Bolivia incorporaron en sus ordenamientos jurídicos, ya fuera en el ámbito constitucional o mediante leyes marco y ordinarias, el reconocimiento de esta figura con un rango normativo elevado. Este doble antecedente situó a Sudamérica como referente pionero en la materia, convirtiendo a estos países en modelo para movimientos sociales, comunidades indígenas y sectores académicos y políticos de otros países de la región, que comenzaron a impulsar iniciativas para replicar o adaptar este enfoque a sus propios contextos.

En cuanto al espíritu y contenido de estas normas, la doctrina señala que este modelo se inspira en las cosmovisiones indígenas andinas y busca sustituir la visión calificada de extractivista, orientada al crecimiento ilimitado, por otra que priorice la armonía entre las necesidades humanas y la capacidad regenerativa de la naturaleza, reconociendo límites ecológicos y promoviendo un uso equitativo y sostenible de los recursos. No se trata, por tanto, solo de un reconocimiento de derechos, sino de un movimiento que procura integrar, al menos teóricamente, metas ambientales —protección de ecosistemas, restauración de daños, respeto de los ciclos naturales— con objetivos sociales —erradicación de la pobreza, equidad, reivindicaciones de pueblos originarios, y participación comunitaria—, y plantea una reorganización económica que subordine la actividad productiva a la preservación de los sistemas de vida. En pocas palabras, un modelo que va mucho más allá de su dimensión estrictamente legales y jurídica de transformación de objetos en sujetos.

Sin embargo, en términos prácticos, resulta difícil precisar cómo operaría todo aquello que se propone, pues el diseño normativo no detalla instrumentos, incentivos o estructuras productivas que permitan una clara idea de su implementación efectiva. Más bien se limita a declaraciones de principios que, aunque atractivas en el discurso, pueden parecer altamente utópicas.

En este contexto, y con la finalidad de buscar precisión mediante la distinción, cabe preguntarse en qué medida este modelo difiere realmente del concepto tradicional de *desarrollo sostenible*, más allá de las palabras que reconocen a la naturaleza como sujeto de derechos. Después de todo, el desarrollo sostenible se fundamenta en el uso responsable de los recursos naturales, el equilibrio entre las dimensiones económica, social y ambiental, y la preservación de los ecosistemas. Pues bien, una posible respuesta a esta pregunta es que el nuevo enfoque incorpora, o está muy asociado, a la

---

<sup>393</sup> Cf. Fundación Interpreta y Medio Ambiente (FIMA), *Acceso a la justicia ambiental*, informe, Santiago de Chile, 2022, 12, <https://www.fima.cl/wp-content/uploads/2022/04/informe-acceso-a-la-justicia.pdf>

dimensión ética y cultural de las cosmovisiones andinas, ampliando así el marco conceptual.<sup>394</sup> Sin embargo, esta sigue siendo una diferencia formulada en términos generales y difícil de precisar en lo práctico. La clave, a nuestro juicio, radica en algo más concreto y comprensible para el pensamiento occidental. La diferencia de este movimiento con el desarrollo sostenible, consistiría en que el primero redefine la finalidad misma del desarrollo, subordinando la economía y las políticas públicas a los límites ecológicos de la naturaleza, lo que lo aproxima a la economía ecológica más que a la economía ambiental. Es decir, la idea de un completo cambio de paradigma en la forma de ver y relacionarse con la naturaleza, y no solo la manifestación jurídica de dicho cambio. Como dice un autor en ese sentido: “[...] motivaciones de orden político, que se sirven del ordenamiento legal para establecer una nueva gobernanza de lo natural, basada en el reconocimiento de derechos a nuevos sujetos jurídicos, a la vez que pregonan modelos de autogobierno local en su expresión de democracia directa.”<sup>395</sup>

A ello se suma, en el terreno más práctico aun, un aspecto relevante, que también hace una diferencia concreta con el desarrollo sustentable, cual es, como indicáramos, la existencia de una legitimación activa amplia o popular para la defensa de los derechos de la naturaleza, así como la facultad —y obligación— del Estado de dictar nuevas normas y políticas que, amparadas en este marco, permitan imponer restricciones más intensas al modelo económico y de desarrollo vigente.

Todo lo anterior constituye, en esencia, el espíritu y sentido final de estas normas. O, por lo menos, se pueden asociar a esas ideas, acciones y contexto.<sup>396</sup>

En cuanto a su contenido más específico, es decir en relación a su tenor concreto, es posible señalar que, al analizar en conjunto las disposiciones de los distintos ordenamientos comentados, se advierte

---

<sup>394</sup> Cf. Nahim Alejandro Astudillo Sánchez y Luis Mauricio Maldonado Ruiz, “*The Rights of Nature in the Constitution of Ecuador: a pillar of Good Living*,” *Centro Sur* 9, n.º 2 (abril–junio 2025): 100–128. En este artículo se señala como la Constitución ecuatoriana de 2008 contiene los principios de los *derechos de la naturaleza* y *Buen vivir*, considerando las cosmovisiones indígenas.

<sup>395</sup> Javier Molina Roa, “Derechos de la naturaleza. Elementos para un debate”, en *Reconocimiento de la naturaleza y sus componentes como sujeto de derecho*, 117.

<sup>396</sup> Cf. Gerardo Figueredo-Medina, “La naturaleza como sujeto de derechos: Una perspectiva crítica sobre su viabilidad en el ordenamiento jurídico chileno,” *Revista de Derecho Ambiental* 22 (julio 2024): 45–48, <https://vlex.cl/vid/naturaleza-sujeto-derechos-perspectiva-1068687188>. Ricardo Irrázaval, citado en “Derechos de la naturaleza en la nueva Constitución: debates y perspectivas,” *Centro de Derecho Ambiental, Universidad de Chile*, consultado el 12 de agosto de 2025, <https://derecho.uchile.cl/centro-de-derecho-ambiental/columnas-de-opinion/cdaenlosmedios-derechos-de-la-naturaleza-en-la-nueva-constitucion>.”



una convergencia notable en torno a un núcleo reducido, pero recurrente, de prerrogativas. En términos generales, la mayoría de estas normas reconocen, con variaciones menores, tres derechos fundamentales. El primero es el derecho de la naturaleza a existir, entendido como la protección de su integridad y de las condiciones básicas que permiten la perpetuación de los ecosistemas y especies que la componen, evitando su destrucción o alteración irreversible. El segundo es el derecho a mantener y regenerar sus ciclos vitales, lo que implica preservar y, en su caso, restaurar los procesos ecológicos esenciales —como el ciclo del agua, el ciclo del carbono, la polinización o la dinámica de los suelos— para que los sistemas naturales conserven su funcionalidad y capacidad de autorregulación. El tercero es el derecho (de la naturaleza) a ser restaurada en caso de daño, que supone la obligación de adoptar medidas para devolver, en la medida de lo posible, las condiciones previas a una afectación, incluyendo acciones de reparación, compensación y rehabilitación de ecosistemas degradados. Este conjunto básico constituye, en la práctica, la estructura mínima común a las experiencias normativas en la materia y actúa como un patrón conceptual que se ha replicado, con matices, en las distintas jurisdicciones que han reconocido formalmente a la naturaleza como sujeto de derechos. Otra clara tendencia, sin duda.

Ahora bien, fuera de los dos casos consolidados —Ecuador y Bolivia—, el panorama latinoamericano es el siguiente: Chile, Perú, Argentina y Brasil han discutido el reconocimiento de derechos de la naturaleza en distintas instancias, pero sin éxito legislativo. En Chile, no prosperó por falta de consenso político en 2022; en Perú, por una especie de inercia parlamentaria; y en Argentina y Brasil, porque el debate se ha mantenido principalmente en el plano académico, sin que las iniciativas hayan llegado a aprobarse. Esto evidencia que, si bien en la doctrina existe una tendencia regional a considerar a la naturaleza como sujeto de derechos —promovida de forma activa en la región—, su concreción jurídica efectiva sigue siendo una excepción, con Ecuador y Bolivia como únicos ejemplos plenamente consolidados hasta ahora.

Las razones son varias, pero en general la oposición a ese espíritu y contexto señalado previamente asociado a la cosmovisión de los pueblos originarios y un modelo económico que podría limitar posibilidades de desarrollo más concretas. Así, es posible concluir que la oposición a estas iniciativas no se fundamenta principalmente en el aspecto ambiental, ecológico o filosófico en sentido estricto, sino en ese sentido final que acompañaba estas declaraciones. A ello se suma, para algunos, la preocupación de que una legitimación activa amplia en materia ambiental pudiera ser utilizada de manera estratégica para entrapar proyectos de desarrollo.

Es decir, en términos más jurídicos y económicos, es posible señalar que se evidencia —en el caso chileno, al menos— la idea de que la consagración constitucional de la naturaleza como sujeto de derechos puede generar incertidumbre jurídica y la viabilidad de proyectos productivos y de infraestructura. Puede abrir la puerta a litigios masivos impulsados por una legitimación activa amplia. Produce, en general, preocupación de que tal reconocimiento implique una subordinación excesiva de la actividad económica a criterios ambientales difícilmente objetivables, afectando la inversión y el empleo, especialmente en sectores como la minería, la energía y la agricultura.

Solo, y restringido por cierto a un grupo académico, la oposición se funda en un plano dogmático, que ve que la noción de sujeto de derechos aplicada a entes no humanos podría distorsionar la estructura tradicional del derecho, que asocia la titularidad de derechos con la capacidad de ser sujeto moral y jurídico en sentido clásico. Un grupo que prefiere fortalecer la protección ambiental mediante deberes y garantías procesales específicas, sin alterar la noción tradicional de personalidad jurídica (el aspecto de eficacia jurídica ya mencionado anteriormente).<sup>397</sup>

Interesante notar, en el sentido que venimos comentando, que la propuesta chilena de reconocimiento de la naturaleza se plasmó en el artículo 9 del proyecto constitucional, aprobado en el Pleno de la Convención. Este señalaba: “Las personas y los pueblos son interdependientes con la naturaleza y forman, con ella, un conjunto inseparable. La naturaleza tiene derechos. El Estado y la sociedad tienen el deber de protegerlos.” La norma reconocía explícitamente a la naturaleza como sujeto de derechos y atribuía al Estado y a la sociedad la responsabilidad de su protección. Asimismo, establecía que cualquier persona, colectividad o grupo humano podría ejercer acciones legales para la tutela ambiental, sin necesidad de probar la existencia de un interés directo, y facultaba para solicitar medidas cautelares con el fin de detener amenazas o daños ambientales cuando fuera necesario. No obstante, como se indicó, esta propuesta constitucional fue rechazada en el plebiscito nacional de septiembre de 2022, por lo que esta disposición no llegó a materializarse en el derecho vigente. Dicho rechazo obedeció, entre otras tantas razones, a lo que acá hemos indicado (la plurinacionalidad y un

---

<sup>397</sup> Claudia Sarmiento y Macarena Lobos, “Reconocimiento jurídico de los derechos de la naturaleza: debates en torno a la Constitución ecológica,” *FIMA – Fundación Interpreta y Medio Ambiente*, abril 25, 2022, <https://www.fima.cl/2022/04/25/columna-reconocimiento-juridico-de-los-derechos-de-la-naturaleza-debates-en-torno-a-la-constitucion-ecologica/>. Pablo Soto y Ximena Fuentes, “Análisis de la propuesta de nueva Constitución: Medioambiente,” *Foro Constitucional UC*, agosto 2022, 14–16, <https://foroconstitucional.uc.cl/wp-content/uploads/2022/08/Analisis-de-la-propuesta-de-nueva-Constitucion-Medioambiente.pdf>. Victoria Belemmi y Ezio Costa (ONG FIMA), «Columna: Reconocimiento jurídico de los Derechos de la Naturaleza: debates en torno a la Constitución Ecológica», *FIMA*, 25 de abril de 2022, donde se observa que “la posibilidad de acciones populares produce, generalmente, algún nivel de resquemor por la posibilidad de que los litigios se multipliquen.”

conjunto de normas asociadas a la cosmovisión de los pueblos originarios fue uno de los puntos que más discusión produjo en relación con la propuesta del texto).<sup>398</sup>

También se ha indicado, como razones para la dificultad de una implementación adecuada de esta iniciativa, el hecho que los ordenamientos jurídicos y la cultura sudamericana, en general, obedece en medida importante también a una estructura modernista y antropocéntrica, que concibe al ser humano para muchos como único sujeto de derecho, lo que dificulta la incorporación de normas que puedan modificar la inercia legal existente. En ese sentido Rendón Osorio explica que esto ha sido quizás una de las mayores causas que han dificultado las reformas en el caso colombiano.<sup>399</sup> En la misma línea, el estudio “Rights of Nature and Water in Colombia: Challenges for Environmental Justice in Latin America”<sup>400</sup> subraya que, si bien se han producido avances tanto en el plano conceptual como en el judicial, estos no han sido suficientes para garantizar la plena efectividad de los derechos de la naturaleza. Este último trabajo concluye que la justicia ambiental en Colombia — y, por extensión, en buena parte de América Latina— requiere un rediseño normativo profundo que permita convertir esos reconocimientos y desarrollos jurisprudenciales en acciones y reglamentos más concretos, capaces de incidir de manera efectiva en la protección de los ecosistemas y en el cumplimiento de los derechos ambientales, más allá los casos precisos en que se ha traducido al presente.

En una línea más general, pero similar, Patrik Baard afirma que la falta de normas concretas limita los derechos de la naturaleza a proclamaciones normativas de contenido declarativo o retórico, pero de escasa capacidad para generar efectos jurídicos tangibles, lo que plantea problemas de coherencia y aplicabilidad.<sup>401</sup> En la misma línea, Díaz Galleguillos, en Chile, enfatiza que, para evitar que estos reconocimientos queden en ese plano meramente declarativo, “[...] es menester que el

---

<sup>398</sup> Cf. *CIPER Chile*, “¿La declaración de Estado plurinacional genera privilegios ...?”, *CIPER Chile*, 3 de agosto de 2022, donde se indica que “para el Rechazo, la propuesta convierte a los indígenas en ‘privilegiados’, pues vulnera el principio de igualdad entre todos los ciudadanos.

<sup>399</sup> Karen Viviana Rendón Osorio, “La naturaleza en el ordenamiento jurídico colombiano: ¿del antropocentrismo al ecocentrismo?” *Revista Derecho del Estado* 58 (enero-abril 2024): 337–59, <https://doi.org/10.18601/01229893.n58.12>.

<sup>400</sup> Juliana González y Ana Carolina González, “Rights of Nature and Water in Colombia: Challenges for Environmental Justice in Latin America,” *Revista Internacional CONSINTER de Direito*, no. 6 (2019): 169–191.

<sup>401</sup> Patrik Baard, “Are Rights of Nature Manifesto Rights (And Is That a Problem)?” *Transnational Environmental Law* 12, no. 3 (2023): 509–532, <https://doi.org/10.1017/S2047102523000195>.

reconocimiento constitucional vaya acompañado del desarrollo e implementación de una serie de cuerpos jurídicos de jerarquía normativa menor como lo son las leyes, reglamentos, implementación de políticas públicas e instrumentos normativos administrativos de coordinación y trabajo entre distintos entes públicos [...]."<sup>402</sup>

Ahora bien, respecto de otras regiones del mundo, es posible señalar que también se han dado pasos significativos. En 2017, en Nueva Zelanda, se aprobó una norma que reconoció al río Whanganui como una entidad legal con personalidad jurídica. Esta decisión se basó en acuerdos alcanzados con el pueblo maorí, que consideran a dicho río como un elemento culturalmente especial y parte esencial de su identidad colectiva. Puede calificarse esta medida como una solución política destinada a poner fin a una larga disputa histórica entre la Corona y el pueblo maorí en torno a la titularidad y administración del río, mediante la creación de un esquema de gobernanza compartida. La legislación estableció que el río tendría dos guardianes legales, uno designado por el Estado y otro por la comunidad indígena, con funciones coordinadas y un deber común de actuar en nombre y en beneficio del río como sujeto de derechos. Más allá de su valor simbólico y de justicia histórica, el modelo incorporó innovaciones procedimentales y administrativas que han permitido articular planes de manejo, mecanismos de financiamiento y estrategias de protección ambiental, evidenciando que el reconocimiento jurídico de la naturaleza puede, en ciertos contextos, traducirse en estructuras operativas concretas que trascienden la mera declaración normativa. Con todo, la efectividad que en apariencia ha mostrado este caso podría explicarse porque no se trata de una ley general, sino de una norma específica que declara sujeto de derecho a un río en particular, rodeándolo de un entramado institucional y de recursos diseñado para asegurar su funcionamiento, y evitar un tema de conflicto político, todo lo cual bien podría ser la clave de su relativo éxito.

En la misma línea, el caso del parque natural de Te Urewera, también en Nueva Zelanda, ofrece otro ejemplo de cómo el reconocimiento jurídico de un elemento natural específico puede venir acompañado de un aparato institucional robusto que garantiza su operatividad. La ley que lo declaró sujeto de derecho no solo le otorgó personalidad jurídica, sino que estableció un marco de gobernanza que combina representación estatal e indígena, así como planes de manejo adaptados a sus características ecológicas y culturales, lo que ha permitido una gestión más coherente y eficaz del territorio.

---

<sup>402</sup> Vicente F. Díaz Galleguillos, *Derechos de la naturaleza en Chile. Aportes del proceso constituyente ecuatoriano* (Santiago: ADAD Chile, 2024), 103.

Quizá algo similar pueda observarse en el futuro respecto del caso español, que en 2022 otorgó personalidad jurídica al Mar Menor, reconociendo expresamente a este ecosistema el derecho a existir, evolucionar de manera natural y ser restaurado. Este reconocimiento legal fue posteriormente impugnado ante el Tribunal Constitucional español, cuyo pronunciamiento ofrece elementos particularmente relevantes para comprender los paradigmas subyacentes a esta declaración. Volveremos sobre este punto al examinar la jurisprudencia en el próximo epígrafe.

Casos como estos, con sus tendencias y tensiones ya mencionadas, constituyen los hitos normativos principales en materia de reconocimiento de derechos a la naturaleza no animal. Cada uno de ellos representa una manifestación particular de este fenómeno, desde el constitucionalismo transformador andino, hasta mecanismos de solución política en contextos postcoloniales, o innovaciones legislativas con foco ambiental, dentro del derecho europeo. Sin embargo, resulta evidente que no se trata de experiencias aisladas. Existen muchas otras iniciativas normativas que, aunque menos conocidas o de menor jerarquía jurídica, también han incorporado de algún modo la idea de una naturaleza portadora de derechos. De hecho, varios países han adoptado disposiciones —de nivel legal o reglamentario— que reconocen en alguna medida derechos a la naturaleza. Además de los ya mencionados, se cuentan también, México, India, Bangladesh, y Uganda. La proliferación de estas normas confirma que el tema ha adquirido relevancia en el derecho contemporáneo, aunque con desarrollos desiguales y con fundamentos filosófico-jurídicos diversos.

Se debe, en todo caso, tener claridad que la reiteración de estas fórmulas no es tan amplia como se podría pensar, y si bien podría estar configurando, de manera incipiente, un marco normativo compartido que trasciende las fronteras nacionales y apunta hacia un paradigma jurídico-ecológico emergente, no es menos cierto que ello está aún por verse. La ausencia de un desarrollo doctrinal sólido y de una jurisprudencia consistente que delimite con precisión el alcance, los límites y los mecanismos de exigibilidad de estos derechos, hace que su eficacia dependa en gran medida de la voluntad política y de la capacidad institucional de cada país. En consecuencia, pese a la fuerza simbólica y programática que representan, la materialización efectiva de tales derechos continúa siendo algo incompleto, que demanda no solo más enunciados constitucionales o legales para que pueda ser declarado como un movimiento más consagrado, sino también estructuras institucionales, procedimientos claros y recursos suficientes para garantizar su cumplimiento real.

## **2.2. Normas aplicables a la naturaleza animal**

Ahora bien, en cuanto a los animales, el reconocimiento en normas jurídicas ha tenido un derrotero diferente. A partir de la segunda década del siglo XXI, diversos países comenzaron a promulgar normas legales que, si bien evitan cuidadosamente el uso explícito del término “derechos”, reconocen a los animales como seres sintientes y les atribuyen un estatus jurídico intermedio entre cosas y personas. Esta tendencia refleja varias ideas, pero las más importantes son estas: primero, una creciente influencia de la doctrina de la sintiencia como fundamento axiológico para la protección jurídica de los animales; segundo, una suerte de aprensión política, nos permitimos indicar, de abandonar por completo el paradigma tradicional del bienestarismo. En efecto, se observa que muchas de estas normas prefieren formular deberes y obligaciones unidas a sanciones, para los seres humanos, antes que declarar derechos subjetivos para los animales. Se procura así avanzar en su protección, sin alterar radicalmente las categorías jurídicas tradicionales. O al menos ser cautos en ello, dando un paso intermedio, evitando la clasificación de bienes muebles, para sustituirla hacia una categoría diferenciada, intermedia, que evite la cosificación, pero sin llegar a otorgarles la calidad de sujetos de derechos.

Esta transformación comenzó a perfilarse normativamente en Europa a fines del siglo XX. En 1997, el Tratado de Ámsterdam incorporó el Protocolo N.º 33, en virtud del cual la Unión Europea reconoció por primera vez a los animales como seres sensibles. Este reconocimiento fue más tarde reforzado por el artículo 13 del Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea, incorporado tras el Tratado de Lisboa (2007), que establece que “la Unión y los Estados miembros respetarán las exigencias en materia de bienestar de los animales como seres sensibles”. Estas disposiciones sirvieron de base para reformas legislativas en varios Estados miembros, entre ellos Austria, Alemania, Suiza, Francia, Cataluña, la República Checa y Portugal, que reconocieron a los animales como sensibles, estableciendo deberes correlativos de cuidado y respeto.

No obstante, como ya destacamos, no se suele emplear la fórmula de *derechos subjetivos*, ni desarrollar el contenido jurídico de la sintiencia con precisión suficiente (lo que ya viéramos no resulta fácil de hacer). Es decir, la noción de ser sintiente parece ser usada como una fórmula de compromiso, sin delimitar claramente qué especies se encuentran incluidas, ni cuáles son las implicancias normativas concretas de dicha condición.

Lo mismo ha ocurrido en Latinoamérica. En Colombia, la Ley 1774 de 2016 introdujo por primera vez el concepto de sintiencia en su ordenamiento jurídico, al establecer en su artículo 1º que “los animales son seres sintientes y por tanto recibirán especial protección contra el sufrimiento y el dolor,

en especial si les es infligido directa o indirectamente por los humanos”.<sup>403</sup> Esta disposición fue replicada en otras legislaciones de la región, como en Chile con la Ley 21.020 sobre Tenencia Responsable de Mascotas (2017), que indica que “los animales son seres vivos y sensibles. En consecuencia, tienen derecho a recibir un trato adecuado que vele por su bienestar”.<sup>404</sup> Aunque esta última sí usa la expresión “derecho”, lo hace en un contexto restringido y solo en su preámbulo, y sin desarrollar una arquitectura normativa que permita hablar de una titularidad de derechos exigibles.

En concreto, en estos casos, lo que se observa es una protección selectiva, limitada a aquellos animales cuya sintiencia puede ser demostrada científicamente, lo que en la práctica restringe su aplicación principalmente a mamíferos, excluyendo por lo general expresa o tácitamente a aves, peces y otros invertebrados que podrían también presentar indicadores de sintiencia. Esta protección, además, admite excepciones explícitas o implícitas —como en los casos de animales usados en experimentación científica, caza o ganadería industrial—, todo lo cual refuerza la idea de que no se les concibe como fines en sí mismos, sino como entes protegidos en función de su utilidad o relación con el ser humano.

Desde una perspectiva filosófico-jurídica, podría sostenerse que la positivización de deberes de respeto hacia los animales, fundada en su valor intrínseco como seres sensibles, podría constituir una forma indirecta de reconocimiento de derechos. En efecto, si el derecho impone deberes coercibles al ser humano en virtud de un interés que se considera propio del animal, podría argumentarse que se ha configurado, de facto, una relación jurídica en la que el animal actúa como sujeto pasivo de protección, con derechos. Sin embargo, las normas jurídicas continúan expresándose en términos de prohibiciones o limitaciones al actuar humano, más que como declaraciones positivas de derechos subjetivos del animal.

Es una tendencia interesante la que se observa, y, lo es, porque la diferencia no es meramente terminológica, sino estructural. En efecto, mientras las prohibiciones apuntan a restringir la conducta del titular de un derecho (en este caso el ser humano), los derechos en cambio exigen la existencia de un sujeto al que se le reconocen intereses protegidos por el ordenamiento. Por ello, pese a los avances normativos, en casi todos los países del mundo los animales siguen siendo jurídicamente considerados

---

<sup>403</sup> República de Colombia. *Ley 1774 de 2016*. Por medio de la cual se modifica el Código Civil, el Código Penal y el Código de Procedimiento Penal, y se dictan otras disposiciones en materia de protección animal. Diario Oficial No. 49.708, 6 de enero de 2016. Art. 1°.

<sup>404</sup> República de Chile. *Ley N.º 21.020 sobre Tenencia Responsable de Mascotas y Animales de Compañía*. Diario Oficial, 2 de agosto de 2017. Preámbulo.

propiedad de una persona, lo que limita severamente el poder afirmar que hay efectivamente un estatuto jurídico autónomo para ellos.

Cabe añadir a todo lo anterior que, en algunas jurisdicciones, se ha empezado a explorar el concepto de *dignidad animal*, lo cual sugiere una ampliación de los fundamentos ético-jurídicos más allá del mero bienestar físico. Se trata de una noción con potencial para constituirse en un fundamento intermedio, capaz de ampliar la protección más allá del mero bienestarismo y la sintiencia, sin llegar necesariamente a la necesidad de reconocimiento de personalidad basado en la capacidad racional.

En efecto, la dignidad animal puede entenderse como el reconocimiento de un valor intrínseco en los animales, fundado en sus necesidades y capacidades propias —como la vida social, la autonomía conductual o la integridad física y emocional—, que exige que todo trato hacia ellos respete su naturaleza específica. A diferencia del bienestarismo, que se centra en reducir el sufrimiento, y de la personalidad jurídica plena, que equipara a ciertos animales con las personas humanas, la dignidad animal se configura en el terreno entre ellos, al no depender de la semejanza con el ser humano ni de la atribución de racionalidad, sino de la exigencia ética y jurídica de reconocer que cada especie merece vivir conforme a sus características esenciales. Se trata, en definitiva, de un principio normativo abierto, aún en construcción, que deberá ser precisado progresivamente por la doctrina y la jurisprudencia, especialmente en su delimitación frente a nociones cercanas como el daño emocional o la dignidad humana.<sup>405</sup>

En suma, el panorama normativo contemporáneo revela una tensión permanente entre una ética de la sintiencia que aspira a ampliar la consideración moral y jurídica de los animales, y un marco legal que sigue operando mayoritariamente bajo los principios del bienestarismo, centrado en limitar el sufrimiento sin reconocer plenamente la titularidad de derechos. A ello se suma que ha emergido el concepto de dignidad animal, cobrando un espacio intermedio, al que nos referiremos más adelante. Todo esto produce una tensión que ha llegado a tribunales, como veremos en las páginas siguientes,

---

<sup>405</sup> En Alemania, en el año 2002 se introdujo en la Ley Fundamental (Grundgesetz) el artículo 20a, que obliga al Estado a proteger los derechos de los animales y a respetar su dignidad. En Suiza se ha hecho algo similar, y más recientemente España, a través de la Ley 7/2023 de protección de los derechos y el bienestar de los animales, incorporó también este concepto de dignidad animal. Cf. Markus Wild, “Animal Dignity in Switzerland: A Critical Overview,” *Animal Law Review*, vol. 22, no. 2 (2016): 277–292; Anne Lansink, “Technological Innovation and Animal Law: Does Dignity Do the Trick?” *European Journal of Risk Regulation* 10, no. 2 (2019): 402–19; Visa A. J. Kurki, “What Is Animal Dignity in Law?” *Law, Ethics and Philosophy* (LEOH) 12 (2024): 97–116; Jane Kotzmann and Cassandra Seery, “Dignity in International Human Rights Law: Potential Applicability in Relation to International Recognition of Animal Rights,” *Liverpool Law Review* 38, no. 2 (2017): 177–95.



donde el lenguaje de los derechos ha sido introducido incluso en ausencia de normas legales expresas que así lo dispongan.

### **3. La jurisprudencia en materia de derechos de la naturaleza**

En el transcurso de las últimas décadas, y con especial intensidad en los años recientes, la cuestión de los derechos de la naturaleza, que vimos nacer en la doctrina y, de ahí, pasar a las normas, ha comenzado a adquirir relevancia judicial. Lo que en un principio parecía restringido al plano teórico o normativo ha empezado a traducirse en decisiones concretas por parte de los tribunales, tanto en instancias ordinarias como en cortes de apelación y constitucionales.

Ahora bien, lo habitual es que la consagración judicial se produzca después de la existencia de una norma jurídica, es decir, cuando esta es llevada a los tribunales para su aplicación o interpretación, sin embargo, en otros casos, el pronunciamiento del tribunal se realiza incluso antes de contar con un reconocimiento normativo expreso, aprovechando los intersticios o márgenes que el ordenamiento permite. En cualquier situación, sea cual sea el orden, lo cierto es que los tribunales se han debido pronunciar en distintas jurisdicciones, como veremos a continuación.

Para aproximarnos a estos pronunciamientos, revisaremos la principal jurisprudencia en materia de derechos de la naturaleza, deteniéndonos en aquellas decisiones más significativas por su repercusión pública e influencia doctrinal. Como se ha anticipado, este repaso no pretende ser un estudio exhaustivo ni comparado de toda la jurisprudencia existente, sino que busca ofrecer una visión general orientada a identificar los patrones argumentativos más relevantes, que permitan reconocer tendencias y tensiones en el tratamiento judicial de estos asuntos.

Por razones de orden expositivo, abordaremos primero los pronunciamientos centrados en la naturaleza en sentido amplio (naturaleza no animal) y, posteriormente, el campo relativo a los animales, donde el debate se ha centrado en su posible reconocimiento como personas no humanas.

#### **3.1. Fallos relativos a la naturaleza no animal**

Considerando que las primeras normas jurídicas que reconocieron derechos a la naturaleza en sentido amplio —ríos, ecosistemas, territorios— surgieron en Estados Unidos a partir del año 2006 (ordenanzas municipales) y, en América Latina, desde 2008 (a nivel constitucional), los primeros pronunciamientos judiciales empiezan a aparecer unos años después.

En el caso de las ordenanzas norteamericanas que reconocen derechos a la naturaleza, cabe señalar que, al tratarse de disposiciones de alcance exclusivamente municipal, estas enfrentaron con frecuencia impugnaciones judiciales. Después de todo, estas normas fueron concebidas como instrumentos para reforzar la soberanía local y obstaculizar en cierta medida determinadas actividades empresariales o decisiones políticas que escapaban al municipio. Hablamos, generalmente, de actividades realizadas por grandes corporaciones que trabajan recursos naturales. Pero no se desconocía que desde su origen arrastraban una fragilidad jurídica derivada de su bajo rango en la jerarquía normativa. No era esto ajeno para sus impulsores que, al ser disposiciones de nivel local, serían seguramente llevadas ante tribunales estatales o federales, y que el sistema jurídico estadounidense, con su estricto esquema de competencias, ofrecería pocas probabilidades de que superaran un examen judicial riguroso.

En la práctica, fue precisamente ello lo que ocurrió. Varios casos han seguido el mismo patrón. La ordenanza de Mora County, en Nuevo México (2013–2015), por ejemplo, que prohibía la extracción de hidrocarburos y reconocía derechos a los ecosistemas, fue anulada por un tribunal federal que consideró que excedía las competencias municipales y vulneraba derechos protegidos a nivel federal. Algo similar ocurrió en Grant Township (Pensilvania, 2014–2019) y con el *Lake Erie Bill of Rights* (Toledo, Ohio, 2019–2020), donde las impugnaciones prosperaron sobre la base de argumentos como la vaguedad normativa, la invasión de competencias estatales o federales y la afectación de derechos constitucionales de personas jurídicas.<sup>406</sup>

Esta secuencia ha marcado una tendencia en ese país. Sin embargo, no puede afirmarse que en todos los casos el resultado haya sido idéntico o que estas ordenanzas carezcan de utilidad, puesto que es posible —aunque no exista documentación pública que lo confirme— que en algunos litigios se hayan alcanzado acuerdos o negociaciones, ya que las corporaciones involucradas no siempre desean iniciar operaciones en un contexto de abierta oposición política y social por parte de las comunidades y autoridades locales.

Por otro lado, la doctrina ha identificado un ámbito potencialmente distinto en las ordenanzas dictadas por autoridades tribales de pueblos originarios norteamericanos. En virtud de la relativa soberanía

---

<sup>406</sup> Cf. *United States District Court, SWEPI, LP v. Mora County, New Mexico*, 45 ELR 20013 (D.N.M. Jan. 19, 2015), donde se concluyó que la ordenanza violaba la *Supremacy Clause* y los derechos de las corporaciones bajo la Constitución de EE.UU. Cf. Nicole Pallotta, “Federal Judge Strikes Down “Lake Erie Bill of Rights,” *Animal Legal Defense Fund* (4 de mayo de 2020), donde se narra que el tribunal federal consideró la iniciativa inconstitucional por vaguedad y exceso de facultades municipales.

reconocida por el ordenamiento estadounidense, estas comunidades cuentan con una capacidad regulatoria interna más difícil de impugnar externamente, lo que podría ofrecer, quizás, un marco más estable para la aplicación de normas que reconozcan derechos a la naturaleza, aun cuando sean de baja jerarquía. Aunque todavía no se conocen precedentes judiciales firmes que confirmen esta mayor viabilidad, el hecho es que diversos autores sostienen que el derecho tribal podría actuar como un laboratorio jurídico para ensayar modelos de protección ambiental basados en principios culturales propios, relativamente aislados de las limitaciones que enfrenta la normativa municipal bajo el sistema jurídico federal.<sup>407</sup>

Ahora bien, si nos centramos en los casos latinoamericanos, el escenario ha sido más positivo para estas declaraciones. Uno de los primeros fallos judiciales (si es que no el primero) y, sin duda, uno de los más emblemáticos en esta materia, es el caso del río Atrato en Colombia (Sentencia T-622 de 2016), resuelto por la Corte Constitucional de ese país. En este caso, el tribunal reconoció expresamente al río y su cuenca como sujeto de derechos, otorgándole personería jurídica y estableciendo un modelo de representación compartida entre el Estado y las comunidades locales. La sentencia se funda en una interpretación evolutiva del derecho, que incorpora principios como la interdependencia ecológica y los derechos bioculturales,<sup>408</sup> entendidos como la interrelación entre la diversidad natural y cultural de los pueblos que habitan esos territorios. A pesar de lo innovador de esta decisión, resulta evidente que su fundamento no se apoya en una concepción puramente ecocéntrica, pues gran parte del razonamiento descansa en la necesidad de proteger a las comunidades humanas que dependen del río.

En efecto, la Corte justifica el reconocimiento de derechos en función de su importancia vital para los pueblos étnicos que viven en su ribera, lo que sugiere un fundamento en última instancia mixto. Esta ambivalencia no debilita el valor de la novedad de este fallo, pero sí invita a reflexionar sobre la

---

<sup>407</sup> Cf. Elizabeth Ann Kronk Warner y Jensen Lillquist, “*Laboratories of the Future: Tribes and Rights of Nature*,” *California Law Review* 111 (2023): 325–, quien argumenta que estas decisiones tomadas por municipios de pueblos originarios, tienen una mayor probabilidad de resistir estas impugnaciones legales.

<sup>408</sup> “A partir de la base del constitucionalismo colombiano la corte afirma que la naturaleza y el medio ambiente deben ser entendidas como existencias merecedoras de protección en sí misma [...] teniendo en cuenta el principio de pluralismo cultural y étnico y la relevancia de los saberes, usos y costumbres ancestrales de los pueblos indígenas y tribales. Por lo anterior, la Corte considera que los derechos bioculturales de las comunidades étnicas parten de la relación del derecho al medio ambiente sano [...]. A partir de esta relación entre naturaleza y cultura afirma que la conservación de la biodiversidad conlleva necesariamente la preservación y protección de los modos de vida y cultura que interactúan con ellas.” Ángeles M. Amaya y Diana G. Quevedo, “La declaratoria de la naturaleza como sujeto de derecho. ¿Decisión necesaria para la efectividad de las órdenes judiciales?”, en *Reconocimiento de la naturaleza y de sus componentes como sujeto de derecho*, edit. por María del Pilar García Pachón, (Colombia: Universidad de Externado, 2020), 231.

complejidad de los fundamentos que lo sostienen. Lo que se protege no es solo un río como ecosistema, sino un modo de vida que ha crecido junto a él. La figura del sujeto de derechos aparece así como una herramienta que articula valores ecológicos y culturales.

Este fallo de fundamento mixto puede ser explicado, quizás, dado que en Colombia no ha existido una reforma constitucional o legal que reconozca de forma expresa a la naturaleza como sujeto de derechos. Por ello, asumimos, la estrategia de quienes interpusieron la acción debió construirse de una forma original, que articulara derechos ya reconocidos por la Constitución —como el derecho a un ambiente sano, la diversidad étnica y cultural, y la participación ciudadana— con principios como la interdependencia ecológica y los derechos bioculturales, pero sin llegar a apoyarse solo en los derechos de la naturaleza, puesto que carecía de la norma jurídica para ello. Esta construcción permitió sostener que la protección del río Atrato no podía desvincularse de la protección de las comunidades que dependen de él, de su cultura y de su modo de vida, configurando un razonamiento que, precisamente por integrar de manera inseparable valores antropocéntricos y ecológicos, no puede calificarse como puramente ecocéntrico. Volveremos sobre este punto (en cierta forma anunciado en el Capítulo IV), que atenta contra la claridad axiológica de este tema, pero que da una interesante salida al mismo.

Una sentencia de naturaleza similar, referida a los ríos Ganges y Yamuna (caso *M. Salim v. State of Uttarakhand*), se puede observar en India, en 2017. En esta ocasión, el tribunal reconoció a ambos ríos como entidades vivientes con derechos propios, apelando no solo a su valor ecológico, sino también a su significado espiritual para la cultura hindú. El fallo incorpora elementos de la cosmovisión tradicional india y apela a figuras jurídicas como la personificación simbólica, ya que designa representantes legales para ejercer los derechos del río. Sin embargo, la suerte posterior de esta sentencia no fue la misma que en el caso colombiano. Esta fue revocada poco tiempo después por la Corte Suprema de India, que consideró que no existía base normativa suficiente para sustentar dicha innovación.

En todo caso, resulta prudente señalar que al igual que en el caso del río Atrato, este caso deja entrever una cierta instrumentalización del tema y del lenguaje de los derechos de la naturaleza, buscando en concreto resolver conflictos de gobernanza, de salud pública o de gestión ambiental, es decir, temas entre seres humanos, más que una verdadera afirmación del valor intrínseco de los ecosistemas.

Una línea más avanzada y compleja se observa en la sentencia de la Corte Suprema de Justicia de Colombia, que en abril de 2018 resolvió la acción presentada por un grupo de jóvenes en defensa de

la Amazonía colombiana (Sentencia CTC4360-2018). Aquí, la Corte reconoce a la Amazonía como sujeto de derechos, en un intento de frenar la deforestación acelerada que amenaza su existencia. A diferencia de los casos anteriores, en esta ocasión no se trata de un río particular o una región específica habitada por pueblos indígenas, sino de un ecosistema de dimensión continental cuya degradación afecta no solo a las comunidades locales, sino a la humanidad entera, en virtud de su papel como regulador climático global.

Esta sentencia, nuevamente, articula fundamentos diversos, incluyendo un nuevo aspecto, cual es el principio de justicia intergeneracional, es decir, la protección de los derechos de generaciones futuras, junto a los compromisos internacionales del Estado colombiano en materia ambiental, y la necesidad urgente de preservar la biodiversidad. El fallo transita así desde argumentos claramente antropocéntricos (vinculados a la supervivencia humana) hacia otros más cercanos al biocentrismo, al reconocer derechos a un ecosistema por su función ecológica autónoma. Si bien no se nombran explícitamente categorías filosóficas, el razonamiento tienen diversas lecturas desde una perspectiva axiológica. Puede ser entendido derechamente como un tema antropocéntrico, fundado en generaciones futuras. Pero también, en alguna medida, revela una apertura a paradigmas no tradicionales que podrían inscribirse en una ética ecocéntrica. Con esto empezamos ya a detectar otra tendencia, la de utilizar el lenguaje para fundamentar fines antropocéntricos, en un marco de lenguaje biocéntrico o ecocéntrico.

Otro fallo relevante, dictado esta vez en Ecuador por la Corte Constitucional en noviembre de 2021, es el caso de la Reserva Los Cedros (Sentencia No. 1149-19-JP/21). Este caso representa, quizás, uno de los desarrollos doctrinales más sólidos del continente en materia de derechos de la naturaleza. La Corte anuló las concesiones mineras otorgadas en esa zona, con fundamento en que dichas actividades vulneraban los derechos inherentes del ecosistema, derechos consagrados expresamente en la Constitución ecuatoriana desde el año 2008. Claro, a diferencia de los casos anteriores, Ecuador contaba con una declaración constitucional que facilitaba la fundamentación de la sentencia.

Así, y a diferencia de otros casos, aquí el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos no se deriva de su relación con seres humanos o de su utilidad para la cultura o la economía, sino de su valor intrínseco como sistema ecológico. La Corte se apoyó en principios jurídicos como la precaución, la necesidad de evitar daños irreversibles, y la evaluación de impactos acumulativos, y sostuvo que los derechos de la naturaleza tienen vigencia plena en todo el territorio, no solo en áreas previamente protegidas. Se trata, por tanto, de una decisión plenamente coherente con una visión ecocéntrica del derecho, en la que la naturaleza es considerada un fin en sí misma. Sin embargo, el

fallo también pone en evidencia ciertas debilidades institucionales. Que sea necesario recurrir a una norma general de la Constitución para detener una actividad minera evidencia fallas en la planificación territorial, en el sistema de evaluación ambiental y en la coherencia normativa. De este modo, aunque el fallo fortalece la idea de un derecho ecológico transformador, también deja entrever que parte de su fuerza se debe a la debilidad de las otras herramientas jurídicas disponibles, lo cual plantea interrogantes sobre la seguridad jurídica y el diseño institucional en contextos de alta conflictividad ambiental. Temas estos últimos que ha criticado la doctrina, y que ya enunciamos páginas atrás.

Por último, importante referirse al caso del Mar Menor en España (2023), ya comentado, también, en las secciones anteriores (doctrina y normas). Sucede que aprobada la ley que reconoció al Mar Menor como sujeto de derecho, esta fue impugnada ante el Tribunal Constitucional español, el cual ratificó la constitucionalidad de dicha ley, rechazando el recurso que había sido presentado por un partido político cuestionando la creación de una entidad jurídica sin base constitucional. Esta combinación de iniciativa ciudadana, acción parlamentaria y validación judicial confiere al caso del Mar Menor una legitimidad democrática poco habitual en otros ejemplos. A diferencia de los casos latinoamericanos, esta decisión no se sustentó en cosmovisiones ancestrales ni en argumentos bioculturales, sino en la urgencia ecológica y en que esta técnica legal ya está presente en el derecho comparado, sin entrar en mayor detalle en este punto.

Uno de los aspectos más significativos del fallo español, para los efectos de lo que hemos venido analizando en este trabajo, es cómo este trata la idea de un posible cambio de paradigma en la protección ambiental. Tema que comentamos a propósito de la doctrina española, pero en el cual insistimos en mayor detalle acá por lo interesante que resulta para nuestro trabajo. En efecto, el texto reconoce que el legislador, al aprobar la norma, asumió un traslado desde un antropocentrismo tradicional hacia un ecocentrismo moderado. Sin embargo, esta afirmación se refiere al proceso legislativo, no a una definición concluyente por parte del mismo Tribunal. Este último, en su voto mayoritario, adopta una posición más matizada. En lugar de romper con el antropocentrismo de manera clara, o declarar que hay efectivamente un cambio de paradigma de manera total, lo que hace es reinterpretar dicha lógica en una clave más amplia, incorporando elementos ecocéntricos, pero sin abandonar la centralidad del ser humano. En efecto, la sentencia señala que no se abandona el antropocentrismo, sino que se le dota de una nueva interpretación en la que la protección de la naturaleza tiene sentido jurídico en la medida en que está conectada con la dignidad humana. Podría de esto entenderse que la naturaleza se protege porque es un bien esencial para una vida humana digna, y no por poseer valor intrínseco autónomo. Algo que cuesta clasificar a la luz de enfoques

rígidos, y que nos lleva a sostener que el sentido del fallo es que los derechos de la naturaleza se justifican funcionalmente (de manera indirecta), como condición de posibilidad para el proyecto humano, o que, en el mejor de los casos, existe una suerte de doble fundamento, tanto antropocéntrico, principalmente, cuanto ecocéntrico, en alguna medida menor.

El fallo del Tribunal Constitucional fue adoptado con una ajustada mayoría de siete votos contra cinco. Lo esencial es, cualquiera sea la manera en que se explique su fundamento axiológico, que la opinión mayoritaria sostuvo que la Ley 19/2022 introdujo una técnica innovadora en el derecho ambiental nacional, aunque ya presente en otras jurisdicciones, consistente en otorgar personalidad jurídica a un ecosistema. Esta figura fue considerada constitucionalmente válida, lo que representa un respaldo relevante a la expansión del paradigma ecológico dentro de un marco legal europeo.

En contraste, el voto disidente del Tribunal manifestó con firmeza ciertas reservas respecto del posible cambio de paradigma. Sus autores sostuvieron que la ley vulnera la separación de competencias entre el Estado y la Región de Murcia, así como el principio de seguridad jurídica. Señalaron que los derechos conferidos al Mar Menor y su cuenca están redactados de forma “vaga e imprecisa”, lo que generaría incertidumbre normativa y riesgo de arbitrariedad en su aplicación. Aunque reconocen la necesidad de mejorar la eficacia de las medidas ambientales, cuestionan si la vía elegida es la más adecuada, especialmente por la ausencia de una base constitucional clara y de una reflexión profunda sobre sus eventuales consecuencias jurídicas, sociales y económicas.

En definitiva, el caso del Mar Menor no solo representa el primer reconocimiento legal de este tipo en Europa, sino también el primer ejemplo en que una ley que otorga derechos a la naturaleza es objeto de control judicial de constitucionalidad y resulta confirmada por el máximo tribunal. Y como ya se señaló, en su voto mayoritario, el Tribunal acoge ciertos elementos del discurso ecocéntrico sin abandonar del todo la lógica antropocéntrica, confirmando así una tendencia que ya advertimos al término del capítulo anterior, y también en páginas de este capítulo, y en relación con otros fallos comentados previamente: la emergencia de razonamientos híbridos que combinan distintos paradigmas para fundamentar decisiones jurídicas, desde una perspectiva más bien funcional o pragmática. Esta coexistencia de marcos argumentativos puede ser objetable para quienes reclaman—con cierta nostalgia por la pureza argumentativa, axiológica—que cada decisión se adscriba a un solo paradigma perfectamente delimitado.

A nuestro juicio, esa variedad no resulta problemática siempre que los distintos fundamentos queden explícitos y se utilicen con propiedad conceptual. El riesgo no radica en la convivencia de miradas

antropocéntricas, biocéntricas o ecocéntricas dentro de una misma sentencia, sino en confundir términos y presentar, por ejemplo, como ecocéntrico un razonamiento que en realidad protege la naturaleza por “el bien de las generaciones humanas futuras.”

Conviene advertir, además, que esta hibridez, por llamarla de alguna forma, opera en un doble nivel. Por un lado, la decisión judicial puede apoyarse en argumentos procedentes de paradigmas diferentes, cada uno con su propia lógica y finalidad. Por otro, empiezan a circular categorías mixtas —como los llamados derechos bioculturales— que mezclan la protección de un ecosistema con la salvaguarda de la identidad de los pueblos que lo habitan. Salvo que se opte por reclasificar tales categorías como expresiones sofisticadas de un antropocentrismo relacional, estas zonas grises confirman que el derecho está entrando en un terreno metodológicamente más complejo. De ahí la importancia de usar, en nuestra opinión, un lenguaje en lo posible más preciso, de explicitar qué consideración de valor respalda cada argumento y de reconocer, sin dramatismos, que la transición hacia nuevos marcos jurídicos para la naturaleza probablemente será, más que lineal, un proceso de síntesis plural y multifocal. Todo ello, junto con buscar una vía que evite que esto, como bien se ha dicho por la doctrina española ya citada, termine generando incertidumbre en el sentido y alcance de las normas.

### **3.2. Fallos relativos a la naturaleza animal**

Ahora bien, en lo que respecta al reconocimiento de derechos a los animales, cabe señalar que este comenzó a irrumpir en el terreno judicial, como ya fuera comentado, mediante una vía procesal tan simbólica como controvertida. Nos referimos al recurso de *habeas corpus*. Originalmente concebido para proteger la libertad personal de los seres humanos frente a detenciones arbitrarias, este mecanismo ha sido utilizado de forma pionera para solicitar el reconocimiento de ciertos animales como *personas no humanas* y, por ende, como sujetos de derechos básicos. Más allá de su contenido práctico, el uso del *habeas corpus* en estos casos cumple también una función simbólica, cual es que obliga al sistema jurídico a enfrentar la pregunta de si la categoría de sujeto de derecho puede extenderse más allá de la especie humana. Así, esta vía procesal no solo introduce una innovación jurídica, sino que desafía desde dentro las nociones tradicionales del derecho.

Como se señaló, esta estrategia de utilizar el *habeas corpus* como vía procesal para solicitar el reconocimiento de derechos a animales fue inicialmente desarrollada por el abogado y académico Steven Wise, en Estados Unidos, a través del trabajo del *Nonhuman Rights Project*. Aunque los tribunales estadounidenses no acogieron favorablemente sus demandas, estos esfuerzos pioneros fueron fundamentales para establecer un modelo de acción judicial replicado luego en otras partes del



mundo, prácticamente de manera idéntica. En efecto, la idea de extender las garantías propias de los seres humanos a ciertos animales, sobre la base de su sintiencia y capacidades cognitivas, encontró terreno fértil en América Latina, donde comenzó a consolidarse una línea argumentativa que conjugó muchos de los aspectos científicos y filosóficos que hemos señalado en los capítulos anteriores.

Uno de los precedentes más significativos, y a nuestro entender el primero en este sentido, es la sentencia dictada por la Sala II de la Cámara de Casación Penal de Buenos Aires, en el caso de la orangutana Sandra (expediente A2174-2014/0, 21 de octubre de 2015). El recurso de *habeas corpus* fue presentado por la Asociación de Funcionarios y Abogados por los Derechos de los Animales (AFADA), con el objeto de lograr el traslado de Sandra desde el zoológico de Buenos Aires a un santuario natural, argumentando que sus condiciones de encierro eran incompatibles con su dignidad como ser sintiente. El tribunal acogió la acción, reconociendo a Sandra como *persona no humana* y, en consecuencia, como sujeto de derechos fundamentales. La decisión se apoyó en argumentos centrados en la sintiencia, la inteligencia y la capacidad emocional del animal, respaldados por informes científicos presentados como *amicus curiae*. A pesar de la inexistencia de una norma legal expresa que habilitara tal reconocimiento, el tribunal optó por una interpretación evolutiva del concepto de persona jurídica, priorizando una lectura funcional del derecho.

Esta decisión marcó un punto de inflexión en la jurisprudencia latinoamericana, al inaugurar una vía argumental que articula elementos científicos con principios filosóficos contemporáneos, tales como la teoría de las capacidades y la ética de la sintiencia. El caso Sandra abrió la puerta a nuevas discusiones jurídicas, estableciendo un precedente que sería recogido y expandido en decisiones posteriores, tanto dentro como fuera de Argentina.

Pero más allá de su impacto inmediato, esta sentencia constituye también un buen ejemplo de lo que hemos venido señalando a lo largo de este trabajo, en el sentido que ciertos avances científicos — como el conocimiento acumulado sobre la inteligencia emocional y la autoconciencia en los grandes primates— y determinadas corrientes filosóficas — como el enfoque centrado en la dignidad basado en capacidad cognitivas superiores del reino animal, o la consideración moral de los animales sintientes— son progresivamente recogidos por la doctrina jurídica y, acto seguido, transformados en argumentos judiciales y normativos. Se trata del fenómeno que muestra cómo el derecho no evoluciona en aislamiento, sino que se alimenta de conocimientos interdisciplinarios para dar respuesta a los desafíos que plantean los nuevos paradigmas ético-jurídicos.

De hecho, al año siguiente, en el caso del chimpancé Cecilia (Tercer Juzgado de Garantía de Mendoza, expediente P-72.214/15, 3 de noviembre de 2016), se replicó la lógica del caso Sandra. En esta oportunidad, nuevamente fue AFADA quien presentó un recurso de *habeas corpus*, argumentando que Cecilia se encontraba en situación de aislamiento y sufrimiento en el zoológico de Mendoza. El tribunal acogió el recurso y reconoció a Cecilia como sujeto de derecho, destacando su calidad de homínido, su elevada capacidad cognitiva y su carácter social. Aunque se descartó expresamente que el animal fuera una persona humana, se admitió su consideración como persona jurídica no humana. Esta sentencia no solo reafirmó la línea jurisprudencial iniciada con Sandra, sino que añadió una mayor elaboración en cuanto a los fundamentos biológicos, éticos y jurídicos de la decisión.

En ambos casos argentinos se constata una ruptura con la concepción tradicional del derecho como herramienta exclusivamente al servicio de los seres humanos. Al abrir el concepto de personalidad jurídica a otros seres vivos dotados de capacidades cognitivas y emocionales complejas, los tribunales no solo ampliaron el alcance del sujeto de derecho, sino que redefinieron, en los hechos, la frontera conceptual entre sujetos y objetos dentro del sistema jurídico.

Sin embargo, no todas las jurisdicciones latinoamericanas han seguido esta senda de manera uniforme. El caso del oso Chucho en Colombia (Corte Constitucional, expediente AHC4806-2017, 26 de julio de 2017) muestra un panorama más complejo y dividido. Si bien la Corte Suprema de ese país había acogido un recurso de *habeas corpus* en favor del oso, reconociendo la posibilidad de que un animal fuera sujeto de derechos, la Corte Constitucional revocó esa decisión. Alegó que el *habeas corpus* es un instrumento reservado a personas humanas, y que los animales, pese a ser protegidos, no son jurídicamente personas.

Lo interesante de este caso radica en el nivel de profundidad argumentativa alcanzado por el tribunal intermedio. A diferencia de otros fallos, aquí se aprecia un trabajo detallado de articulación entre filosofía, biología y derecho, donde se analizan críticamente los fundamentos de la personalidad jurídica y se cuestiona la exclusividad humana de dicho estatuto, en todo el sentido y detalle que señaláramos en los capítulos anteriores en este trabajo. Esta discusión fue, sin embargo, cerrada por la Corte Constitucional mediante una lectura estrictamente normativa, que privilegió el tenor literal del texto legal por sobre toda consideración ético-científica, volviendo a una doctrina que clausura esta puerta de la entrega de derechos mediante este recurso a los animales en dicho país.

Este contraste entre los tribunales de Colombia, en dicho caso, refleja una tensión que parece estar en el centro del debate contemporáneo judicial en general. Es decir, la pugna entre una concepción estática del derecho, ligada al formalismo jurídico y a su interpretación literal, por un lado, versus una concepción dinámica, que utiliza los intersticios que permita el tenor de lo escrito, y que está dispuesta a integrar, sin necesidad de una reforma legal, los aportes de las ciencias, la ética y los cambios en la sensibilidad moral de la sociedad, por otro lado. Esta tensión no solo se manifiesta en América Latina, como ya se ha señalado, sino también en otras jurisdicciones, y en todo tipo de materia.

En efecto, se trata, en realidad, de un tema amplio, que trasciende con mucho el problema específico de la definición de persona o de la titularidad de derechos, sino que abarca el debate general sobre cómo debe interpretarse el derecho en contextos de cambio social, científico y ético. En el caso de Estados Unidos, por ejemplo, esta tensión ha dado lugar a una histórica división en el seno de la Corte Suprema entre dos corrientes interpretativas: por un lado, quienes defienden el *originalismo* o la interpretación estricta de la Constitución conforme al sentido que tenían sus disposiciones en el momento de su adopción; y, por otro, quienes propugnan una concepción de la Constitución como un *texto vivo* (*living constitution*), capaz de adaptarse mediante interpretación a las transformaciones culturales, sociales y tecnológicas sin necesidad de enmiendas formales. Esta disputa ha sido ejemplificada por figuras como el juez Antonin Scalia —de origen italiano y fallecido en 2016—, ferviente defensor del originalismo, frente a magistrados que han sostenido enfoques evolutivos y más flexibles. En última instancia, se trata de la misma disyuntiva que observamos en otras jurisdicciones: si el juez debe limitarse a custodiar el sentido histórico de la norma, o si, por el contrario, debe reconocer en ella un potencial normativo que pueda responder a nuevas realidades sin esperar a que el legislador actúe.<sup>409</sup>

Circunscrito al tema de los derechos de los animales, es del caso señalar que la organización *NonHuman Rights Project* (NhRP) interpuso en 2018 un recurso de *habeas corpus* ante la Corte Suprema del Estado de Nueva York, solicitando que se reconociera a Happy como persona jurídica no humana y, en consecuencia, se ordenara su liberación del zoológico del Bronx, donde había permanecido en aislamiento durante varios años. Los demandantes argumentaron que Happy era un ser sintiente con capacidades cognitivas elevadas, incluida la autoconciencia, demostrado por su habilidad para reconocerse en el espejo—una prueba que solo superan algunas especies con un alto

---

<sup>409</sup> Cf. Richard F. Duncan, “Justice Scalia and the Rule of Law: Originalism vs. the Living Constitution,” *Regent University Law Review* 29, n.º 1 (2016): 9–34, donde se analiza la postura de Scalia como defensor del originalismo frente a la noción de la *living constitution*.

desarrollo neurológico. El tribunal rechazó el recurso mediante una decisión mayoritaria, afirmando que el concepto legal de persona no puede extenderse a animales, ya que ello desvirtuaría la naturaleza y la función histórica del *habeas corpus*, reservado a seres humanos privados ilegítimamente de su libertad.

Lo más significativo de este caso, como ya fuera comentado, fue que, a diferencia de procesos anteriores similares en Estados Unidos, en este, dos jueces de la Corte emitieron votos disidentes. En ellos sostuvieron que Happy debía ser reconocida como sujeto de derechos en virtud de su inteligencia, complejidad emocional y capacidad de sufrimiento. Ambos jueces destacaron que atributos como la autoconciencia, la empatía y la capacidad de formar vínculos sociales complejos, deberían tener relevancia jurídica, más allá de cualquier otro criterio estrictamente biológico. Aunque la mayoría del tribunal mantuvo una postura conservadora, estos votos disidentes introdujeron una apertura conceptual en el debate. En la práctica, se trata de principio de la gradualidad tantas veces referido en el Capítulo III y IV de este texto.

Por su parte, en Chile, el caso del orangután Sandai representa, hasta ahora, el único antecedente judicial en esta materia. En julio de 2022, la organización *Ala Sin Fronteras* presentó un recurso de *habeas corpus* ante la Corte de Apelaciones de Santiago, solicitando que Sandai —un orangután de Borneo mantenido por años en el zoológico de Buin, Santiago— fuera trasladado a un santuario, debido a las condiciones de cautiverio que vulneraban su integridad psíquica y física. La ONG invocó informes científicos y argumentos similares a los presentados en los casos argentinos y norteamericano, destacando la sintiencia, inteligencia y necesidad de interacción social del animal y adjuntó, en dicho sentido, un informe firmado por etólogos y por el filósofo Peter Singer. No obstante esto, fue rechazado, señalando la Corte de Apelaciones de dicha ciudad que el animal en cuestión no era una persona.<sup>410</sup>

Este rechazo argumentó que el *habeas corpus* es un mecanismo procesal reservado exclusivamente a personas humanas, según lo dispone expresamente el Código Civil chileno. El tribunal no consideró admisible reinterpretar el concepto de persona a la luz de avances científicos o éticos, y descartó cualquier aplicación evolutiva del derecho en este ámbito. A pesar de los antecedentes y peritajes

---

<sup>410</sup> Cf. Fundación Justicia Interespecie, *Recurso de amparo en favor de Sandai, orangután del Buin Zoo*, presentado ante la Corte de Apelaciones de San Miguel, Santiago, Chile, agosto de 2022, <https://ecojurisprudence.org>.

ofrecidos, se mantuvo estrictamente apegado al principio de legalidad y al tenor literal de la normativa vigente.

Esta sentencia, breve pero categórica, ilustra con claridad una postura formalista que, al igual que en el caso colombiano del oso Chucho, cierra la puerta, al menos temporalmente, a toda reinterpretación del derecho en clave que difiera con la posición antropocéntrica. No obstante, su sola existencia pone de manifiesto que el debate ha comenzado a instalarse también en jurisdicciones donde, hasta hace poco, no se cuestionaba el estatuto jurídico exclusivo del ser humano. En todos estos casos, lo que está en juego no es solamente la situación de un animal concreto, sino la posibilidad —o la negativa— de repensar las categorías fundamentales del derecho a la luz de los avances científicos y de una ética más incluyente.

En este sentido, el núcleo del debate se vincula estrechamente con la definición jurídica de persona que establece el derecho civil. Una comparación entre Argentina y Chile resulta particularmente ilustrativa, pues, pese a su cercanía cultural y a la pertenencia a tradiciones jurídicas semejantes, estos dos países han adoptado posturas judiciales divergentes frente a casos análogos. En Argentina, la conceptualización contenida en los artículos 30 del Código Civil y Comercial, que no hacen sinónimo, al menos de manera directa, persona humana de ser humano, (“Son personas todos los entes susceptibles de adquirir derechos y contraer obligaciones”), ha permitido a los tribunales interpretar con flexibilidad la noción de personalidad jurídica e incluir, bajo ciertas condiciones, a animales no humanos. En cambio, el Código Civil chileno, en su artículo 55, define de manera tajante a la persona como “[...] todo individuo de la especie humana, cualquiera que sea su edad, sexo, estirpe o condición”, cierra esa puerta que hemos señalado, y que pudiera extender conceptual sin reforma legislativa expresa la noción de persona. Esta diferencia técnica, aparentemente sutil, explica en gran medida la razón por la cual dos países con sistemas jurídicos y contextos culturales similares, toman posturas diferentes.

Ahora, considerados en conjunto, los cinco casos judiciales analizados, es posible identificar tres grandes tipos de respuesta por parte de los tribunales frente a la cuestión del estatus jurídico de los animales. Por un lado, se encuentra una postura innovadora y expansiva, que ensaya una redefinición del concepto de persona jurídica (como en los casos de Sandra y Cecilia); por otro, una postura abiertamente formalista, que se adhiere al tenor literal de las normas vigentes y niega toda extensión subjetiva del derecho (como en Sandai, y también en Happy desde su mayoría judicial); y finalmente, una posición intermedia, ambivalente o en disputa, donde emergen argumentos filosófico-científicos

sólidos en favor del reconocimiento de derechos, aunque finalmente no logran imponerse (como ocurre en Chucho o en los votos disidentes del caso Happy).

En cuanto al contenido argumental de los recursos, se observa una recurrencia metodológica que merece atención. Las solicitudes se fundan principalmente en la capacidad cognitiva, incluyendo aspectos como la autoconciencia, la empatía y la vida social compleja. Es el argumento de la gradualidad en la dignidad. Este enfoque no busca únicamente destacar el sufrimiento físico, sino subrayar el valor intrínseco del animal, entendido desde su capacidad de experimentar el mundo de una forma subjetiva, y en alguna medida se recurre a un concepto de sintiencia amplio, que alcance el aspecto emocional del animal.

En varios de los casos reseñados, los escritos judiciales hacen referencia, explícita o implícita, a marcos teóricos desarrollados en la filosofía moral contemporánea. Nombres como Peter Singer, Martha Nussbaum y Steven Wise aparecen como fuentes doctrinales que orientan el razonamiento jurídico hacia una apertura conceptual. Estas referencias no cumplen una función ornamental, sino que forman parte estructural del modo en que se articula la demanda, traduciendo la capacidad cognitiva en aspectos de la sintiencia emocional o en las teorías de las capacidades, y reduciendo todo ello a la gradualidad en la dignidad.

Ahora bien, incluso en las sentencias que rechazan el recurso, como Chucho o Sandai, no se observa una negación explícita del valor del animal ni una indiferencia moral, ni siquiera en el voto de mayoría. Por el contrario, los tribunales reconocen la relevancia del debate, pero señalan que el marco normativo vigente no habilita una respuesta distinta. Casi como si se escudaran en el tenor legal. En este contexto, suelen remitirse a la legislación de *bienestar animal* como única vía disponible (pero a la vez, presentada como una justificación ética), sin que ello implique –según el razonamiento judicial– un avance hacia el reconocimiento de derechos subjetivos.

Así, se podría decir que se observa que, algunos jueces, cuando se ven interpelados por argumentos provenientes de la ética, a los que no pueden dar solución amparada en la norma escrita, optan por recordar aquella idea que suele atribuirse al influyente juez supremo estadounidense Oliver W. Holmes Jr., quien señalara que un buen juez es quien aplica el derecho aun cuando ello entre en tensión con sus propias convicciones personales o filosóficas.<sup>411</sup>

---

<sup>411</sup> Sarah M. R. Cravens, “In Good Conscience: Expressions of Judicial Conscience in Federal Appellate Opinions,” *Duquesne Law Review* 51, n.º 1 (invierno de 2012): 95

Por último, cabe indicar que existe, además de los casos referidos, una variedad interesante de otras jurisdicciones donde esta cuestión ha sido igualmente planteada, como en Finlandia, Perú, Ecuador, India, Brasil, Suiza, y México.<sup>412</sup> Los resultados han sido variados.

#### **4. Algunas reflexiones finales**

Este trabajo, como señalamos desde un inicio, ha tenido como propósito central comprender el estado actual del fenómeno jurídico que representa el reconocimiento de derechos a la naturaleza, procurando descifrar sus tendencias y tensiones internas. Nos propusimos explorar el marco en que surge, así como su desarrollo en los planos filosófico, científico y jurídico. Ahora que hemos recorrido ese camino, resulta útil detenernos en algunas reflexiones generales que, aunque han estado presentes de forma transversal y ocasional, merecen aquí una atención particular y algo más detenida. Estas observaciones ofrecen además un puente natural hacia las conclusiones finales, pues de ellas se desprenderán las líneas que guiarán nuestro balance.

Un primer aspecto o reflexión general que nos parece pertinente, es que resulta difícil negar que, a nivel cultural y científico, estamos viviendo un cambio de paradigma en nuestra manera de comprender la naturaleza, y que dicho cambio presenta manifestaciones en el derecho positivo. La acumulación de conocimientos provenientes de la biología, la geología, y otras ciencias naturales que han cristalizado en la ecología, ha erosionado de forma profunda la visión clásica, que entendía la Tierra como un escenario dispuesto para el uso humano. Hoy, cuesta sostener —al menos en el plano estrictamente científico— que la naturaleza exista para servir al ser humano, o que este sea de forma indiscutible el centro de ella. Incluso, se reconoce con mayor fuerza que el planeta constituye un sistema complejo e interdependiente, en el que la especie humana es solo una más entre millones.

Ahora bien, si trasladamos esta apreciación al plano filosófico, es posible encontrar argumentos con cierto peso que discuten, como hemos visto, si el ser humano es efectivamente especial o no lo es. A diferencia de lo que ocurre en el campo científico —donde la biología y la ecología han debilitado con fuerza la visión antropocéntrica clásica—, en la reflexión filosófica el debate sobre la centralidad del ser humano permanece, en cierta medida, abierto. Para algunos, el ser humano es solo un animal más, dado su origen, pero para otros, es especial, dada su capacidad de autoconciencia. En consecuencia, el cambio de paradigma en este plano resulta por cierto más discutible que en el científico. Pero, y esto es lo importante para nosotros, aun cuando llegáramos a resolver esta cuestión

---

<sup>412</sup> Cf. Eco Jurisprudence Monitor, *Sitio web oficial*, <https://www.ecojurisprudence.org>.

filosófica, quedaría de todas formas pendiente la pregunta que aquí nos interesa: ¿se ha trasladado este cambio al ámbito jurídico, transformando la manera en que concebimos y regulamos la relación de derecho con la naturaleza?

Y esta pregunta es clave para determinar una visión axiológica, y carece de una respuesta clara. Por lo pronto, incluso en aquellos casos en que se han dictado sentencias favorables al reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos, los fundamentos suelen inscribirse, en gran medida, en una lógica antropocéntrica o mixta. Se invoca con frecuencia la protección de comunidades, los derechos humanos, las generaciones futuras o la preservación de recursos indispensables para la sociedad; razones todas que mantienen como eje el interés humano.

A ello se suma que el derecho ha mostrado señales contradictorias. Por un lado, en varias jurisdicciones se han consagrado normas que reconocen derechos a la naturaleza, como en las constituciones de Ecuador y Bolivia, aduciendo a un nuevo paradigma biocéntrico o ecocéntrico. Por otro, iniciativas semejantes han sido rechazadas, como en Chile, o incluso revocadas, como ha ocurrido en Estados Unidos, donde los tribunales han invalidado ordenanzas municipales que pretendían consagrar estos nuevos derechos. Todo ello sugiere que, en la esfera jurídica, el debate sigue abierto y está lejos de consolidarse como tendencia mayoritaria. Afirmar, por tanto, que el derecho atraviesa un cambio de paradigma semejante al de las ciencias naturales parece, al menos por ahora, una conclusión prematura.

Esa primera reflexión conduce inevitablemente a una segunda, estrechamente vinculada y que merece atención especial. A lo largo de este trabajo hemos sostenido que el derecho debe seguir su propio camino, el cual bien podría continuar siendo, en lo esencial, antropocéntrico. En efecto, si el derecho es ante todo una construcción cultural, resulta lógico que esté diseñado por y para seres humanos, sin obligación de reproducir de manera automática las conclusiones a las que puedan arribar las ciencias naturales respecto de la naturaleza o del lugar del ser humano en ella. De hecho, no es raro que ambas disciplinas avancen por sendas diferentes, obedeciendo a finalidades, lógicas internas y condicionamientos históricos propios. Esta constatación se alinea con uno de los principios rectores de este estudio: evitar el cientificismo.

Bajo esta perspectiva, sería un error suponer que, porque la biología contemporánea describe la Tierra y sus ecosistemas desde una óptica biocéntrica o ecocéntrica, el derecho deba necesariamente reformularse en esos mismos términos. Bien podría ocurrir que un individuo —o incluso un ordenamiento jurídico completo— comparta una visión ecológica de la interdependencia de todos los



seres vivos, pero considere que la forma más eficaz de protegerla sigue siendo a través de una arquitectura normativa de raíz antropocéntrica. No vemos problema en ello, porque, como se ha indicado, el derecho, lejos de ser un simple reflejo de la ciencia, constituye un entramado complejo en el que confluyen fundamentos filosóficos, políticos, económicos, sociales, históricos y, solo en parte, científicos.

De ahí que, si se sostiene que el derecho debe transformarse en esta materia, tal transformación no puede justificarse únicamente en el hecho de que la biología actual haya dejado atrás el antropocentrismo. La justificación tendría que apoyarse en razones más sólidas y verificables, como demostrar que el reconocimiento de derechos a la naturaleza constituye un mecanismo más eficaz que el derecho ambiental tradicional para garantizar su protección. Sin embargo, y esto resulta particularmente llamativo, la literatura jurídica y científica disponible carece de estudios sistemáticos que permitan contrastar esta hipótesis. No existen aún investigaciones comparativas que midan, en términos objetivos, si las declaraciones de la naturaleza como sujeto de derechos generan mejores resultados que los marcos normativos previos y tradicionales. En otras palabras, desconocemos si se trata de un camino más efectivo o, al menos, más eficiente que el ya recorrido. Esta ausencia de evidencia constituye, en sí misma, un desafío que la reflexión jurídica no puede eludir.

Un tercer aspecto que merece subrayarse es que el fenómeno de los derechos de la naturaleza no puede comprenderse únicamente desde una perspectiva filosófica o axiológica. Si bien este marco ofrece claridad conceptual y es de gran utilidad para el análisis académico (en particular cuando se busca determinar si estamos frente a un cambio de paradigma), es claro que su alcance resulta limitado cuando se contrasta con la práctica jurídica y política, donde las motivaciones son más heterogéneas y se definen por contextos específicos.

Tal como se ha observado, las iniciativas en torno a estos derechos han respondido a impulsos muy distintos, dependiendo la región de la que hablemos. En Estados Unidos, funcionaron como una estrategia para fortalecer la autonomía municipal frente a marcos estatales o federales restrictivos; en Nueva Zelanda, se adoptaron como vía para resolver un conflicto histórico entre la Corona y el pueblo maorí, mediante la atribución de personalidad jurídica a ciertos elementos naturales y la creación de esquemas de gestión compartida; en América Latina, el fenómeno se ha articulado estrechamente con movimientos sociales y políticos que reivindican a los pueblos originarios y que, en el marco de procesos constituyentes, buscan transformar el modelo social y económico en su conjunto. Es más, en este último contexto (latinoamericano), resulta evidente que el debate sobre los derechos de la

naturaleza se entrelaza con la disputa política por el control del territorio, la administración de los recursos naturales y la orientación del modelo económico.

En todos los escenarios convergen intereses contrapuestos. En América Latina, por ejemplo, esta materia encuentra a corporaciones internacionales, comunidades indígenas y sectores estatales que promueven la explotación intensiva, debatiendo entre ellas, lo que dificulta evaluar con objetividad si estas declaraciones de derechos reflejan un verdadero fundamento axiológico o si terminan funcionando, en realidad, como meros instrumentos estratégicos dentro de esas pugnas de poder.<sup>413</sup>

Reducir así el fenómeno de los derechos de la naturaleza al cambio axiológico sería desconocer su complejidad, y actuar con un criterio excesivamente teórico. El hecho es que su incorporación en distintos ordenamientos responde, además, a motivaciones políticas, estratégicas e históricas que explican por qué figuras con un mismo nombre (derechos de la naturaleza) adoptan formas y alcances muy diversos. Según el contexto, estas motivaciones pueden favorecer su rápida aceptación o, por el contrario, generar resistencia y limitar las iniciativas a un plano más simbólico que normativo. No se trata solo de un cambio de paradigma en relación con la naturaleza misma, sino a luchas que muchas veces son más políticas y económicas.

Ante este panorama, y como cuarta reflexión, cabe preguntarse si es verdaderamente necesario que un fallo tenga una claridad axiológica, es decir, que se fundamente de manera exclusiva en una sola orientación valorativa. Desde un punto de vista teórico, resulta comprensible que ciertos autores —especialmente quienes buscan dotar de coherencia y sistematicidad a esta nueva rama del derecho— aspiren a un orden argumentativo claramente definido. Sin embargo, en el plano práctico, la relevancia de tal pureza es discutible, como acabamos de afirmar, y su utilidad, además, depende en gran medida de los fines perseguidos. Por el contrario, la flexibilidad argumentativa puede ser una herramienta valiosa para alcanzar consensos en contextos diversos, mientras que la rigidez doctrinal, aunque ordenada, podría resultar poco operativa en litigios complejos y culturalmente heterogéneos.

No obstante, no se puede soslayar que una dogmática más clara y consistente en materia axiológica podría facilitar la labor interpretativa y ofrecer mayor seguridad jurídica, sirviendo como elemento en el ejercicio interpretativo. Una definición más precisa de las bases valorativas evitaría que el

---

<sup>413</sup> Cf. Rickard Lalander, “Rights of nature and the indigenous peoples in Bolivia and Ecuador: A straitjacket for progressive development politics?”, *Revista Iberoamericana de Estudios de Desarrollo*, vol. 3, n°. 2 (2014): 148-173. Cf. Gina Chavez, “Los derechos de la naturaleza: un paso adelante, tres atrás” *Espacio Jurídico Journal of Law* 21 n°2 (2020): 375-388. Cf. Lieselotte Viaene, “La moda de los derechos de la naturaleza: consideraciones críticas”, *Revista de Estudios Políticos*, n°204 (2024): 179-207.

sentido y alcance de las normas o de los fallos se extienda más allá de la intención original del legislador o del juez, reduciendo así el riesgo de derivaciones no previstas que generen incertidumbre. En este sentido, y en resumen, nos parece que la ausencia de una línea axiológica definida no es en sí misma un defecto insalvable, pero sí una carencia que, en determinadas circunstancias, puede favorecer lecturas expansivas o restrictivas difíciles de controlar, con consecuencias tanto para la coherencia interna del sistema como para la eficacia práctica de la protección que se busca brindar a la naturaleza.

Por último, un quinto aspecto que estimamos relevante comentar, y que está íntimamente relacionado con el anterior, se refiere al riesgo de que el fenómeno de los derechos de la naturaleza concentre buena parte de sus energías en discusiones de carácter estrictamente axiológico. Esto implica, en la práctica, un desgaste considerable que esconde e invisibiliza aspectos prácticos que debieran ser resueltos en este tema de los derechos de la naturaleza, y a los que en la práctica se les presta poca atención.

En efecto, observamos que al plantearse la cuestión de los derechos de la naturaleza, la discusión se desplaza rápidamente hacia un plano eminentemente axiológico —la relación entre el ser humano y la naturaleza, los valores inherentes, directos e indirectos, etc—, lo que termina por relegar a un segundo plano los verdaderos nudos del debate: la utilidad de esta nueva institución, el efecto en el control de los recursos naturales, las implicancias económicas de un eventual cambio en el modelo de desarrollo (que podría terminar impactando el cuidado ambiental por otras vías) y las tensiones políticas asociadas, entre otros. En consecuencia, la deliberación sobre la naturaleza se vuelve, en gran medida, estéril, ya que en lugar de encarar directamente esas cuestiones estructurales y pragmáticas, la atención se desvía hacia una confrontación ideológica abstracta que difícilmente llega a buen puerto.

Desde esta perspectiva, se extraña una discusión clara, franca y enfocada dentro del marco ya existente del derecho ambiental, que puede ofrecer quizás ventajas significativas. Este enfoque permitiría centrar el debate en cuestiones concretas —qué medidas adoptar, qué estándares aplicar, qué prioridades establecer, qué consecuencias tendrá ello en el bienestar general, o en la justicia hacia un grupo determinado— sin enmarcarlo necesariamente en un debate axiológico profundo que, por su naturaleza, tiende a ser muy teórico y en ocasiones a polarizar. Dicho de otro modo, revestir el problema de un alto contenido filosófico sobre la titularidad de la naturaleza puede, en determinados contextos, alejar el acuerdo social y retrasar la adopción de medidas urgentes para la protección ambiental.

En resumen, presentamos cinco reflexiones que consideramos relevantes. Primero: la ciencia ha erosionado el paradigma antropocéntrico, pero en el derecho este cambio aún no se consolida. Segundo: el derecho debe seguir su propia lógica cultural y normativa, sin reproducir mecánicamente las conclusiones de la ciencia. Tercero: los derechos de la naturaleza responden también a motivaciones políticas, históricas y estratégicas, más allá de fundamentos axiológicos. Cuarto: la pureza axiológica puede aportar claridad dogmática, pero en la práctica la flexibilidad argumentativa resulta más operativa. Y quinto: enfocar el debate únicamente en lo axiológico puede esterilizar la discusión, siendo quizás más eficaz avanzar desde las herramientas del derecho ambiental tradicional.

Estas reflexiones, aunque no agotan la complejidad del tema, permiten situar en perspectiva un conjunto de dimensiones estrechamente vinculadas que, al observarse en conjunto, ofrecen una visión más amplia del estado actual del fenómeno. Se trata de consideraciones que entrelazan lo filosófico, lo jurídico, lo político y lo práctico, y que revelan cómo los derechos de la naturaleza no se despliegan en un plano teórico puro, sino que se insertan en un entramado de razones diversas, con manifestaciones distintas según el contexto. En esa heterogeneidad reside tanto su riqueza como una de sus principales fuentes de tensión, pues cada motivación influye en la forma en que este fenómeno es percibido, aceptado o rechazado.

Con ello dejamos trazado un marco final de observaciones que prepara el terreno para las conclusiones. Estas no volverán sobre los antecedentes filosóficos, científicos o normativos ya tantas veces expuestos, sino que buscarán identificar con claridad y precisión las tendencias que se perfilan y las tensiones que atraviesan el fenómeno, de modo de ofrecer una lectura sintética y razonada acerca de dónde está, hacia dónde parece dirigirse, y cuáles son los desafíos que enfrenta en su consolidación teórica y práctica.

## CONCLUSIONES

El análisis que hemos realizado en este trabajo de investigación ha abarcado los aspectos principales de los fundamentos históricos, científicos, filosóficos y jurídicos de los derechos de la naturaleza. No obstante, es importante recordar que el objetivo que nos planteamos desde un inicio fue identificar las tendencias más relevantes y las tensiones internas más significativas que caracterizan hoy este fenómeno, así como ofrecer algunas claves interpretativas que contribuyan a una mejor comprensión de su sentido y proyección jurídica.

Con ese propósito en mente, conviene insistir en un aspecto que enmarca todas las conclusiones que siguen. Como se ha podido apreciar a lo largo de este trabajo, los llamados derechos de la naturaleza no constituyen un cuerpo doctrinal cerrado y homogéneo, sino un campo en constante evolución, donde confluyen —y no siempre de manera armónica— corrientes filosóficas, orientaciones políticas y realidades culturales y jurídicas diversas. Las conclusiones reflejan, en mayor o menor medida, esta dinámica cambiante. Por ello, no se pretende agotar aquí un asunto cuya complejidad lo mantiene abierto a nuevas interpretaciones y desarrollos. La aspiración es, más bien, ofrecer una mirada crítica y analítica que, además de cumplir el objetivo planteado, pueda también alumbrar y estimular nuevas líneas de investigación que enriquezcan la comprensión de este fenómeno.

Dicho esto, y considerando que este tema presenta una clara división conceptual y normativa, distinguiremos en las conclusiones dos ámbitos. Por un lado, el reconocimiento de derechos a los animales, y, por otro, el reconocimiento de derechos a otros elementos de la naturaleza (flora, ecosistemas, componentes abióticos, etc). Finalmente, una vez expuestas dichas conclusiones, señalaremos algunos aspectos que, a nuestro juicio, merecen un estudio más detallado y que podrían orientar a quienes deseen profundizar en esta materia.

### **Tendencias y tensiones en la dimensión animal**

#### **1. Madurez argumentativa y diversidad en los resultados**

Si bien hemos señalado que el fenómeno de los derechos de la naturaleza se encuentra aún en construcción y carece de un cuerpo doctrinal uniforme, es un hecho que en materia de reconocimiento de derechos a los animales su grado de desarrollo aparece como algo más consistente. En este ámbito, los fundamentos teóricos, las estrategias procesales y la práctica judicial han alcanzado cierta

consolidación, configurando un campo que, aunque no exento de tensiones y debates, presenta una notable coherencia interna en la actualidad.

En efecto, los argumentos a favor y en contra del reconocimiento de derechos animales tienden a repetirse con escasas variaciones entre jurisdicciones, lo que revela una clara estandarización discursiva. Ello se explica, en buena medida, por la convergencia entre ciencia y filosofía, especialmente a partir del desarrollo de la etología en el siglo XX y de teorías como la ética de la sintiencia de Peter Singer o el enfoque de las capacidades de Martha Nussbaum. Esto, unido al modelo de litigación estratégica impulsado por Steven Wise desde la década de 1990, y a la expansión de políticas de bienestarismo adoptadas en numerosas legislaciones, ha producido un patrón argumental con uniformidad en dos sentidos. Por un lado, en el plano judicial, las acciones se han centrado en discutir —mediante recursos de *habeas corpus*— si determinados animales pueden ser considerados personas, atendiendo a su capacidad de razonamiento o a la posibilidad de sufrir daño emocional vinculado a facultades mentales desarrolladas. Estas alegaciones suelen apoyarse en informes periciales reiterados, mientras que las defensas siguen líneas previsibles (la idea del abismo ontológico), configurando un escenario estable y con márgenes de innovación limitados. Por otro lado, en el plano normativo, la tendencia predominante ha sido establecer marcos de bienestar animal que, sin llegar a reconocer personalidad jurídica, limitan la conducta humana con el fin de evitar sufrimientos innecesarios.

Sin embargo, esta doble uniformidad que hemos señalado, ha dado lugar a dos tensiones internas. La primera es que, en el plano judicial, pese a la similitud de argumentos y pruebas, los resultados han sido dispares. Algunos tribunales han aceptado recursos de *habeas corpus*, mientras que otros los han rechazado. En todo caso, esta divergencia responde menos a diferencias filosóficas o científicas y argumentativas relacionadas, que a factores jurídicos y procesales locales. El contraste entre Chile y Argentina resulta particularmente ilustrativo, puesto que mientras que en Argentina la definición legal de persona es lo suficientemente abierta como para permitir interpretaciones evolutivas —lo que hizo posible el caso de la orangutana Sandra—, en Chile, en cambio, esta noción es estricta y cerrada, lo que llevó al rechazo del recurso presentado en favor del chimpancé Sandai, según analizáramos. Este límite ha operado como una barrera insalvable para extender dicho reconocimiento, incluso frente a argumentos igualmente sólidos, lo que resulta especialmente llamativo si se considera la cercanía cultural entre ambos países.

La segunda tensión se relaciona con la evolución que estos argumentos comienzan a mostrar. Si hasta hace poco el debate se había concentrado en la admisibilidad procesal del *habeas corpus* y en la

extensión del concepto de persona, hoy empieza a perfilarse la tensión entre categorías (daño emocional, dignidad animal, gradualidad, etc) lo que pareciera anunciar un posible desplazamiento del centro de la discusión. Así, la consolidación alcanzada hasta aquí no constituye un punto de llegada, sino un punto de inflexión, pues el verdadero desafío será, probablemente en lo sucesivo, el dotar de contenido claro a estas nociones emergentes y precisar sus diferencias para evitar solapamientos conceptuales.

En suma, puede afirmarse que el derecho animal ha alcanzado un cierto grado de madurez, reflejado en la estandarización de los argumentos, la estrategia de litigación global y el desarrollo legislativo del bienestarismo. Pero se trata de una madurez relativa, ya que el campo se encuentra *ad portas* de una nueva etapa, en la que el centro de la discusión ya no será únicamente la extensión de la noción de persona, sino la construcción de un marco más coherente y estable a partir de categorías como las ya señaladas.

## **2. Predominio del *bienestarismo* en el plano normativo**

En el plano normativo, se observa una tendencia cada vez más consolidada a desplazar a los animales de la condición estricta de objetos jurídicos, sin llegar por ello a reconocerles personalidad. Dicho de otro modo, se comienza a desafiar la clásica *summa divisio* que separa tajantemente entre sujetos y objetos, en el derecho. En la práctica, este modelo se traduce en un conjunto de normas orientadas a prevenir el sufrimiento animal —en coherencia con el reconocimiento de su sintiencia—, pero sin atribuirles los rasgos mínimos que permitirían considerarlos sujetos de derechos. El resultado ha sido la configuración de un estatuto intermedio de protección especial, cuyo propósito no es tanto conferir derechos a los animales, cuanto imponer límites y restricciones a la conducta humana frente a ellos.

Esta opción legislativa ha generado una tensión relevante dentro de la doctrina. Para algunos, el bienestarismo representa un avance pragmático, capaz de mejorar las condiciones de vida de los animales sin provocar las resistencias políticas y culturales que podría suscitar el reconocimiento de personalidad jurídica. Para otros, en cambio, este modelo constituye un obstáculo estructural, pues habría instalado en la opinión pública la idea de que basta con un estándar mínimo, que en realidad lo que hace es evitar el paso hacia el reconocimiento de derechos. Se le reprocha además haber facilitado la tarea de los jueces, ofreciéndoles a estos una salida intermedia que, de no existir, los habría forzado a considerar con mayor seriedad la posibilidad de atribuir personalidad jurídica a ciertos animales. Desde esta perspectiva, el bienestarismo no sería un peldaño intermedio hacia el

objetivo perseguido de la consideración animal, sino más bien un mecanismo de contención que lo posterga indefinidamente.

### **3. Mayor audacia judicial que legislativa**

A diferencia de la prudencia mostrada por las legislaturas, que en su mayoría han optado por el bienestarismo y por mantener a los animales en un estatus jurídico intermedio, algunos tribunales han aprovechado márgenes interpretativos del derecho vigente para ir más lejos. En los países donde el ordenamiento lo permite, como ya señalábamos, los jueces han sido más audaces que los legisladores, y frente a casos concretos, han reconocido a ciertos animales el estatus, en lo fundamental, de sujeto de derechos. Este fenómeno muestra que, en contextos jurídicos adecuados, la vía judicial puede abrir espacios que la vía legislativa no logra decidir.

El problema o tensión que vemos en este punto, es que esta actitud de ciertos tribunales para ir más allá de lo legislado, aunque valiosa, para algunos, para otros, presenta un grado alto de fragilidad institucional. Y es que las decisiones judiciales que reconocen personalidad jurídica a animales no humanos suelen así quedar dependiendo de jueces particularmente receptivos a los argumentos éticos y científicos del caso, lo que las hace difíciles de replicar o consolidar como doctrina estable. Además, su alcance suele estar limitado al caso concreto, sin necesariamente generar reformas estructurales, lo que provoca que avances significativos convivan con retrocesos posteriores cuando el asunto es examinado por otros tribunales o en instancias superiores, como viéramos en algunos casos.

### **4. Emergencia del concepto de dignidad animal**

En los últimos años ha comenzado a consolidarse, tanto en ciertos textos legales como en algunos fallos judiciales, un lenguaje que atribuye a los animales no humanos una forma específica de dignidad, entendida en relación con su propia naturaleza. Esta tendencia busca actuar como un puente conceptual entre el mero bienestarismo —centrado en prevenir sufrimientos físicos y emocionales— y la personalidad jurídica plena, ofreciendo un fundamento de mayor densidad ética que permita sustentar eventuales reformas.

En su formulación más elaborada, la dignidad animal no pretende equipararse a la dignidad humana, sino configurarse como un reconocimiento diferenciado, ajustado a la naturaleza y a las capacidades propias de cada especie. En este sentido, la doctrina ya ha insinuado esta línea al distinguir entre grados distintos de sensibilidad y de capacidades cognitivas en el reino animal, lo que ha servido de base para justificar tratos diferenciados tanto en el plano ético como en el jurídico.



Ahora bien, un punto especialmente complejo es la delimitación de este concepto frente a la noción de daño emocional. En la práctica, ambos tienden a solaparse, generando un espacio de frontera difuso. En ocasiones, la dignidad animal se utiliza como sinónimo de la capacidad de sufrir emocionalmente (lo que podría calificar dentro de la sintiencia), mientras que en otras se la aproxima a las capacidades cognitivas superiores, sin que exista un consenso claro sobre dónde situar sus límites. El reto central será evitar que estas categorías emergentes queden reducidas solo a fórmulas retóricas vacías o redundantes, y la tarea consistirá en precisar su contenido y conferirles utilidad jurídica, todo lo cual recaerá, previsiblemente, en los tribunales, apoyados en la doctrina y en las distinciones científicas que han mostrado la diversidad de grados de sensibilidad y cognición entre especies.

## **5. Restricción a una fracción del mundo animal**

Es posible observar que en las jurisdicciones que han dado pasos significativos hacia el reconocimiento de derechos a los animales, la aplicación efectiva de tales reconocimientos tiende a concentrarse en un grupo muy reducido de especies, principalmente mamíferos y, dentro de ellos, un subconjunto específico. En la práctica, ello significa que apenas una fracción mínima del reino animal —menos del 1%— accede a una protección jurídica avanzada. El resto, que comprende a la mayoría de los vertebrados y casi todos los invertebrados, queda excluido de este marco o, en el mejor de los casos, sometido a normas de bienestarismo básico destinadas a prevenir sufrimientos evidentes e inmediatos. Se puede así observar un claro sesgo, que privilegia a los animales más cercanos al ser humano en términos cognitivos, estéticos o simbólicos, dando lugar a una forma de chauvinismo biológico —como lo ha denominado Ricardo Rozzi— que relega a otras especies que para algunos también son relevantes.

La discusión doctrinal permanece abierta. Para muchos, esta restricción es consecuencia de una estrategia gradual razonable, que permite avanzar primero allí donde existe mayor respaldo empírico y empatía social. Para otros, en cambio, consolidar esta limitación equivale a perpetuar un modelo de protección parcial que invisibiliza a la mayoría de las especies y posterga indefinidamente un reconocimiento más inclusivo. En el fondo, lo que se enfrenta aquí es una tensión de más largo alcance: la estrategia de reconocer personalidad jurídica a unos pocos animales, siguiendo el camino inaugurado por Wise, frente a la aspiración ética de extender algún grado de consideración a un número mucho mayor de especies.

En síntesis, después de haber indicado las cinco más importantes conclusiones en cuanto al mundo animal, puede afirmarse que el estado actual de esta materia, producto del desarrollo de las últimas décadas, presenta un continuo que avanza desde el reconocimiento más básico, hoy ampliamente acogido en numerosas normas jurídicas, hasta las aspiraciones más complejas, entregadas solo judicialmente de manera extraordinaria. Lo podríamos resumir de esta forma:

- El punto de partida lo constituye la *sintiencia física*, esto es, la capacidad de experimentar dolor corporal, ampliamente reconocida en diversos ordenamientos. Este fundamento ha inspirado de manera directa la legislación *bienestarista* en distintas latitudes, mejorando de forma significativa las condiciones prácticas de los animales. Junto con ello, se ha tendido también a desafiar la *summa divisio*, que distingue entre sujetos y objetos jurídicos, creando una categoría intermedia que reconoce a los animales como algo más que simples cosas, aunque todavía sin atribuirles un valor intrínseco ni personalidad jurídica. Pero, pese a representar un avance pragmático indudable, este modelo ha resultado axiológicamente insuficiente para quienes reclaman un verdadero reconocimiento de derechos.
- Un segundo peldaño lo constituye la *sintiencia emocional*, vinculada a la capacidad de ciertos animales de experimentar sufrimientos más complejos, asociados a la pérdida, el aislamiento o el estrés prolongado. Se trata de lo que hemos denominado *daño emocional o psicológico*. No obstante, este concepto carece todavía de una definición clara y consensuada. Algunos tribunales lo han empleado como fundamento adicional para atribuir a determinados animales un estatus jurídico más avanzado, acercándolos a la noción de personalidad jurídica e incluso utilizándolo, en ocasiones, como argumento equivalente a la capacidad cognitiva, sin trazar una distinción nítida entre ambos planos.
- En un nivel cercano al anterior, pero conceptualmente más amplio, ha emergido la idea de *dignidad animal*, categoría aún en formación, pero con la potencialidad de ofrecer un terreno propio y más inclusivo, según cómo se la dote de contenido. Esta nueva noción podría fundamentar un reconocimiento directo del valor intrínseco de las especies animales, de acuerdo con su respectiva naturaleza y capacidades, sin supeditarse exclusivamente a la semejanza de estas con el ser humano en la racionalidad.
- En el extremo de la escala se ubica la tesis del *reconocimiento de personalidad jurídica*, aplicada hasta ahora solo a una fracción muy reducida del mundo animal, principalmente mamíferos con altas capacidades cognitivas. Esta estrategia, impulsada por Steven Wise en los años noventa, ha sido defendida como un camino pragmático en diferentes jurisdicciones, como hemos visto, pero también ha sido criticada por su sesgo antropocéntrico, al

condicionar la titularidad de derechos a la semejanza con el ser humano, reduciendo de manera excesiva el círculo de protección.

El gran desafío —y también, nos permitimos pensar, la tendencia que probablemente marcará los próximos años— consistirá en delimitar con claridad estas ideas y dotarlas de un contenido preciso, evitando solapamientos que generen inseguridad conceptual, y quizás optando por privilegiar una o dos de ellas. En efecto, dada la enorme diversidad de especies y situaciones, las legislaciones difícilmente podrán establecer reglas detalladas, y terminará correspondiendo a los tribunales, caso a caso, el definir el alcance de cada categoría, con el apoyo de la ciencia y la doctrina.

Considerando todo lo anterior, conviene reiterar que, si bien partimos la redacción de estas conclusiones, pocas páginas atrás, destacando que en materia animal se ha alcanzado un cierto grado de madurez —dada la consolidación de argumentos estandarizados en los litigios estratégicos y el desarrollo normativo del bienestarismo—, no es menos cierto que estamos *ad portas* de una nueva etapa, que se caracteriza por la tensión de precisar el contenido de nociones como daño emocional, dignidad animal y personalidad jurídica, de modo que la jurisprudencia pueda orientar su desarrollo hacia un marco más coherente, estable y consistente, en esta materia.

## **Tendencias y tensiones en el reconocimiento de derechos a la naturaleza no animal**

### **1.- Diversidad de fundamentos filosófico-jurídicos**

En el escenario jurídico contemporáneo se advierte que las declaraciones que reconocen a la naturaleza no animal —ríos, bosques, ecosistemas— como sujeto de derechos, suelen agruparse bajo la denominación común de *derechos de la naturaleza*. Sin embargo, detrás de esta etiqueta subyace una notable heterogeneidad de propósitos, argumentos y fundamentos. Esta pluralidad se manifiesta tanto en los argumentos de la doctrina, como en las discusiones que dieron lugar a las normas legales y a las decisiones judiciales, y responde a motivaciones que van desde el reconocimiento de un valor intrínseco en la naturaleza hasta el uso estratégico de la categoría para frenar o cuestionar proyectos extractivos. En consecuencia, el movimiento aparece atravesado por una diversidad de tradiciones axiológicas, ideologías políticas y marcos culturales, que han encontrado en esta figura un vehículo común no solo para canalizar preocupaciones ambientales, sino también para proyectar intereses y disputas de otra índole.

Así, por ejemplo, la Constitución ecuatoriana de 2008, la Ley de Derechos de la Madre Tierra en Bolivia, el reconocimiento de derechos al río Atrato en Colombia o la protección jurídica del Mar

Menor en España, comparten la forma —el reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derechos—, pero difieren en cierta medida en su justificación y sus objetivos prácticos, como pudimos apreciar durante el trabajo. Esta amplitud de propósitos y fundamentos, que constituye una de las principales fortalezas del movimiento, es también fuente de una tensión significativa.

En ese contexto, en Latinoamérica, donde se concentran algunas de las experiencias más emblemáticas, el fenómeno se encuentra fuertemente influido por el constitucionalismo andino y su marcado componente indigenista. Las declaraciones en ese terreno, junto con procurar instaurar una nueva categoría jurídica, buscan insertar proyectos políticos más amplios que tienen por objetivo una transformación económica, social y cultural, como se detalló en el trabajo.

Esto último, da lugar a una clara tensión. Para sus críticos, ese propósito diluye el objetivo ambiental y lo vincula a agendas ideológicas o de reconfiguración del modelo de desarrollo, lo que genera resistencias, sobre todo en escenarios de alta conflictividad por el uso, dominio y control de los recursos naturales. Esta percepción —aunque discutible, reconocemos— alimenta la polarización del debate y dificulta la construcción de consensos sobre el alcance, objetivo y sentido de la figura.

## **2.- La confusión conceptual de planos diferentes**

En el desarrollo contemporáneo de los derechos de la naturaleza se advierte una tendencia persistente a confundir tres planos distintos —el científico, el filosófico y el jurídico—. Aunque mantienen una relación estrecha, cada uno responde a lógicas y finalidades propias, y su mezcla genera tensiones conceptuales y prácticas que tienden a debilitar y enturbiar el debate.

Así, del plano científico, por ejemplo, se suele extraer la conclusión de que la naturaleza no existe para el ser humano ni está subordinada a él. Lo que parece correcto. Sin embargo, esa conclusión se traslada con frecuencia de manera inmediata al terreno filosófico o jurídico, incurriendo en un salto metodológico que, al menos, resulta problemático. Como ya hemos señalado, del hecho de que un paradigma científico cambie no se sigue, necesariamente, que deban transformarse de manera automática los paradigmas axiológicos o normativos. Desde la perspectiva filosófica ocurre algo similar. Se argumenta en ocasiones, como vimos, que debe existir consideración ética hacia un elemento natural, y de ello se infiere que debe reconocérsele respeto y, más aún, declararlo titular de un derecho subjetivo en sentido jurídico.

Esta falta de distinción entre planos diferentes, genera tensiones conceptuales y prácticas. Cuando los fundamentos científicos, éticos y jurídicos se presentan como si fueran equivalentes, no solo se

confunden planos distintos de análisis, sino que se introducen ambigüedades que dificultan la buena argumentación, la interpretación y la coherencia dogmática.

### **3. Narrativa romántica versus argumentación técnico-jurídica en la doctrina latinoamericana**

En una línea semejante a lo ya señalado, advertimos que en buena parte de la doctrina, especialmente en América Latina, predomina un enfoque de carácter marcadamente romántico. Este se refleja en narrativas idealizadas, con abundancia de metáforas, personificaciones de elementos naturales y referencias estéticas a cosmovisiones de pueblos originarios que, sin perjuicio de su valor cultural o simbólico, suelen relegar a un segundo plano la exigencia de examinar su compatibilidad con los principios, categorías y técnicas propias del derecho positivo.

Este sesgo narrativo no sería un problema por sí mismo, pero en la práctica conduce con frecuencia a justificar el reconocimiento de derechos a la naturaleza mediante argumentos sustentados más en un imaginario estético o espiritual que en un razonamiento jurídico-analítico sólido.

El uso de discursos inspirados en el romanticismo ambiental genera tensiones por varias razones. En primer lugar, porque desplaza y dificulta el desarrollo de una discusión analítica rigurosa, como se indicó, necesaria para la formulación de una dogmática consistente. Pero, también porque suele ir acompañado de una escasa atención a los problemas prácticos de implementación, como la determinación de titulares, la operatividad procesal o la articulación con otros derechos e intereses ya reconocidos. De este modo, el relato simbólico, aunque persuasivo en el plano retórico, termina siendo un obstáculo para la construcción de un marco normativo claro, estable y racional, capaz de sostener adecuadamente el eventual cambio de paradigma que se proclama.

### **4. Ausencia de un respaldo sólido para la eficiencia y eficacia práctica**

En buena parte de la doctrina, el reconocimiento de derechos a la naturaleza se presenta como un avance normativo de gran valor simbólico, pero rara vez se acompaña de evaluaciones o estudios empíricos que permitan constatar su eficacia o eficacia real en la preservación de ecosistemas o especies concretas. Se advierte, así, una tendencia a formular declaraciones solemnes y programáticas que, aunque retóricamente potentes, carecen de un seguimiento técnico que permita medir su grado de cumplimiento o impacto, sobre todo comparando con la alternativa que podría haberse adoptado, cual es el uso del derecho ambiental tradicional, ajustándolo y reforzándolo. En consecuencia, esta inclinación a sostener el debate en un plano abstracto, sin apoyarse en indicadores de desempeño

ambiental ni en metodologías de evaluación comparada, genera un déficit analítico que limita la capacidad de valorar su verdadero alcance y eficacia.

En Latinoamérica por ejemplo, las disposiciones normativas que reconocen derechos a la naturaleza, han sido promulgadas con un alto consenso político y una amplia cobertura mediática, pero no se ha estudiado su efecto práctico, real, en el cuidado de la naturaleza. Este desfase entre la fuerza retórica y el estudio de su utilidad está empezando a abrir, como señalamos, un debate sobre la necesidad o conveniencia de esta categoría, frente al camino normal del derecho ambiental. Después de todo, debe considerarse, como también se indicó, que se trata de un camino que altera fuertemente una serie de otras instituciones o concepciones, y por lo mismo termina teniendo un costo de implementación y adaptación que se supone no menor, y que debiera ser sopesado en el proceso.

Resulta ilustrativo, en este sentido, una de las vías que ha adoptado la normativa en materia animal, que señalábamos páginas atrás: el bienestar animal. Aunque menos ambicioso desde un punto de vista simbólico, muestra que la efectividad de la protección no depende exclusivamente de la innovación conceptual, sino también de otros factores. En ocasiones lo menos innovador, puede ser de mayor utilidad práctica.

## **5. Reconocimiento de un núcleo tripartito y de la legitimación activa amplia como tendencias**

Al examinar las normas y declaraciones que reconocen derechos a la naturaleza, se aprecia una tendencia que consolida tres rasgos comunes: i) la consagración de un núcleo tripartito de derechos sustantivos; ii) la habilitación de mecanismos procesales para su defensa, y; iii) la creación —o, más bien, la insuficiente creación— de una institucionalidad que acompañe la implementación de esta nueva categoría jurídica.

Con variaciones menores, el primero de estos rasgos suele comprender: a) el derecho de la naturaleza a existir; b) el derecho a que mantenga y regenere sus ciclos vitales; y c) el derecho a que sea restaurada en caso de daño. Esta fórmula se ha replicado en contextos diversos —desde la Constitución de Ecuador hasta la ley española sobre el Mar Menor—, lo que sugiere la emergencia de un patrón normativo compartido.

El segundo rasgo consiste en que, junto con la declaración del derecho respectivo, se crea un mecanismo que permita a terceros representar a la naturaleza en juicio. Esto suele expresarse mediante una legitimación activa amplia, mientras que en ocasiones se confía dicha representación a instituciones públicas o a grupos específicos de actores sociales.

El tercer rasgo, que se manifiesta más como una carencia que como una realidad consolidada, es la falta de adecuación integral del aparato jurídico para hacer efectivas las declaraciones. En efecto, al menos en Latinoamérica, la proclamación inicial supone que se establecerán normas de adecuación para implementar la operatividad de un nuevo sistema (normas procedimentales, criterios técnicos, instituciones especializadas y mecanismos de financiamiento que aseguren dicha operatividad). Pero en la práctica lo que prevalece, tras un inicio, es una escasa voluntad política para asumir los costos de implementación.

Estas tres características generan, a su vez, tensiones internas significativas. En lo relativo al núcleo de derechos, surge la necesidad de dotar de contenido jurídico claro y de establecer límites operativos, evitando interpretaciones expansivas que pudieran tornar inviable cualquier actividad humana. En cuanto a la legitimación activa amplia, su alcance suscita la aprensión, en caso de no estar bien reglada, de que sea utilizada al servicio de intereses coyunturales, como instrumento de obstrucción de proyectos de inversión. Y en lo referido a la institucionalidad, el déficit estructural abre el debate sobre las verdaderas prioridades de los gobiernos, que en la práctica siguen presionados para mantener en funcionamiento la economía y sostener proyectos productivos que dependen de recursos naturales.

En síntesis, estas cinco conclusiones permiten advertir un escenario marcado por tensiones argumentativas, conceptuales y prácticas en torno a los derechos de la naturaleza no animal. La diversidad de fundamentos filosófico-jurídicos, la confusión entre planos científicos, éticos y normativos, el peso de narrativas románticas por sobre la argumentación técnico-jurídica, la ausencia de evaluaciones empíricas sobre su eficacia y las tensiones que rodean la definición de un núcleo tripartito de derechos y su implementación institucional configuran un panorama que debilita la consolidación de esta novedad jurídica. A ello se suma un elemento transversal: los grandes paradigmas —antropocentrismo, biocentrismo y ecocentrismo— rara vez se presentan de manera pura en la práctica. Por el contrario, los argumentos que sustentan normas y sentencias suelen mezclar fundamentos heterogéneos, a veces de forma retórica, lo que dificulta determinar si se está frente a un verdadero cambio de paradigma o solo a una adaptación formal del marco tradicional. No es infrecuente, por ejemplo, que se invoque un discurso biocéntrico mientras se apela, en realidad, a la protección de las generaciones futuras, argumento de naturaleza eminentemente antropocéntrica.

Esta hibridez conceptual y la falta de una claridad axiológica definida no constituyen, en sí mismas, un defecto insalvable; la flexibilidad puede incluso facilitar consensos en escenarios diversos. Sin embargo, lo que sí delatan es que el fenómeno se encuentra todavía en una fase de experimentación

y de búsqueda de legitimidad, más apoyada en la estrategia y en la retórica que en una doctrina plenamente consolidada.

Por último, y a modo también de conclusiones, nos permitimos destacar algunos temas que bien podrían constituir el objeto de futuras investigaciones:

1. La construcción de una teoría jurídica autónoma sobre los derechos de la naturaleza: dado que la mayoría de las declaraciones que reconocen derechos a la naturaleza carecen de una teoría jurídica sólida y sistemáticamente desarrollada en Occidente, sería útil explorar si es posible articular las filosofías jurídicas existentes, y proponer una teoría jurídica en dicho sentido, con fundamentos coherentes, con un campo de acción definido y límites conceptuales claros, procurando superar, en parte, la dependencia de fundamentos meramente románticos o políticos. En materia animal, esto debiera significar trabajar la claridad de los límites entre dichas categorías que aún no están bien definidas como el daño emocional y la dignidad animal.
2. El estudio del impacto efectivo, de los derechos de la naturaleza, en la protección ambiental: tal como se indicó a lo largo del trabajo, no existen estudios empíricos concluyentes que acrediten la utilidad real de estas declaraciones en términos de protección ambiental efectiva. En ocasiones surge la impresión de que los mismos resultados podría haberse alcanzado mediante el derecho ambiental tradicional. Estudiar este punto con mayor profundidad permitiría valorar críticamente la necesidad, las ventajas o desventajas, la eficiencia y efectividad, del reconocimiento de la naturaleza como sujeto de derecho.
3. La vinculación de los derechos de la naturaleza con las cosmovisiones indígenas en el contexto constitucional andino: en Latinoamérica el reconocimiento de los derechos de la naturaleza se encuentra fuertemente ligado al reconocimiento de los pueblos originarios, y sus visiones del mundo, como se indicó. Ello plantea interrogantes relevantes sobre el alcance de la plurinacionalidad y sobre el grado en que un ordenamiento jurídico debe incorporar elementos culturales que implican transformaciones estructurales para todo un país, incluso a costa de tensionar los principios claves del derecho occidental, y en ocasiones el mismo derecho ambiental.
4. Las consecuencias jurídicas de atribuir la categoría de sujeto de derecho a la naturaleza o a alguno de sus elementos: es decir, resulta pertinente indagar con mayor precisión qué



significa, en términos jurídicos concretos, afirmar que un río, un bosque o un ecosistema tiene derechos, en cada jurisdicción. Cuál es el contenido de ese núcleo tripartito al que se hiciera referencia pocas líneas atrás. Esto podría abrir un debate interesante sobre el concepto mismo de derecho, y el estatuto que le podría dar forma a estos derechos en particular, como por ejemplo ¿quién debiera representar a la naturaleza?, y ¿qué institucionalidad se requiere para ello?

5. El análisis crítico de la jurisprudencia sobre los derechos de la naturaleza: resulta especialmente relevante estudiar en detalle las sentencias que han reconocido derechos a la naturaleza, y hacer un estudio comparado, con el fin de identificar los argumentos empleados por abogados y tribunales para justificar tales decisiones. Una investigación de este tipo permitiría detectar inconsistencias, contradicciones internas o usos meramente retóricos de fundamentos teóricos, así como reconocer líneas jurisprudenciales más coherentes y sólidas. Ello contribuiría a evitar un empleo instrumental de estos discursos y a construir una doctrina mejor fundamentada. Además, este análisis ayudaría a precisar hasta qué punto resulta decisivo que una sentencia combine argumentos antropocéntricos, biocéntricos o ecocéntricos, y a delimitar con mayor claridad el alcance conceptual de cada uno de estos enfoques, en coherencia con las tensiones que se han planteado a lo largo del presente trabajo.

-----

Ahora que llegamos al final de este trabajo, parece oportuno subrayar que, si algo permanece tras el recorrido de los capítulos anteriores, es la certeza de que el ser humano ha buscado siempre comprender la esencia de la naturaleza. En esa búsqueda ha transitado desde el misticismo romántico hasta la ciencia más rigurosa, elaborando paradigmas sobre lo que la naturaleza es e intentando, al mismo tiempo, desentrañar su propia condición como especie.

A lo largo de ese trayecto, dichos paradigmas han procurado dejar su huella en la formación del derecho. Pero este no debe apresurarse ni limitarse a ser un simple reflejo de aquellas visiones ni de las tradiciones que las sostienen. Como disciplina con principios y fines propios, el derecho debe garantizar que las instituciones que incorpora sean pertinentes y eficaces, evitando que se degraden en fórmulas retóricas o en instrumentos al servicio de otros fines. Su misión es, en este caso, sostener un equilibrio que permita preservar la naturaleza sin descuidar el bienestar humano, y asegurar este último sin quebrar los ciclos vitales de la primera.

Y en la búsqueda de ese difícil equilibrio debe tener presente que la autoconciencia es el fruto más precioso de la naturaleza. No porque sea exclusiva de nuestra especie, sino porque a través de ella la propia naturaleza alcanza la capacidad de reconocerse, de situarse frente a sí misma y, en cierto modo, de otorgarse sentido.

## BIBLIOGRAFIA

Acosta, Alberto. *El Buen Vivir: Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2012.

Alenza García, José Francisco. “Sobre los aparentes derechos reconocidos al Mar Menor. A propósito de la STC 142/2024 sobre la ley que reconoce personalidad jurídica al Mar Menor.” *Revista de Administración Pública* 226 (enero–abril 2025): 155–86.

Aguilera, Bernardo, Juan Alberto Lecaros y Erik Valdés, eds. *Ética animal: fundamentos empíricos, teóricos y dimensiones prácticas*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2018.

Álvarez, Cristina. *Los derechos de la naturaleza*. España: Penthalon Ediciones, 1986.

Amaya, Ángeles M., y Diana G. Quevedo. “La declaratoria de la naturaleza como sujeto de derecho. ¿Decisión necesaria para la efectividad de las órdenes judiciales?” *Reconocimiento de la Naturaleza y de sus componentes como sujeto de derecho*, editado por María del Pilar García Pachón, 231. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2020.

Aranda, Oscar S. *El lenguaje secreto de la naturaleza. Descubre la inteligencia y las emociones de animales y plantas*. España: Plaza Janes, 2019.

Arias Maldonado, Manuel. *Antropoceno. La política en la era humana*. España: Taurus, 2018.

Arsuaga, Juan Luis, e Ignacio Martínez. *Amalur, del átomo a la mente. El camino de la vida desde las primeras células*. España: QP Print, 2002.

Arsuaga, Juan Luis e Ignacio Martínez. *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana. España: Destino, ida, la gran historia. Un viaje por el laberinto de la evolución*. España: Editorial Planeta, 2019.

Arsuaga, Juan Luis. *Vida, la gran historia. Un viaje por el laberinto de la evolución*. España: Editorial Planeta, 2019.

Arsuaga, Juan Luis, e Ignacio Martínez. *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*. España: Editorial Planeta, 2019.

Arias Maldonado, Manuel. *Antropoceno*. Madrid: Taurus, 2018.

Attenborough, David. *Una vida en nuestro planeta*. Chile: Editorial Planeta, 2021.

Attfield, Robin. *Environmental Ethics: An Overview for the Twenty-First Century*. Cambridge: Polity Press, 2014.

Ávila Santamaría, Ramiro. *La utopía del oprimido. Los derechos de la Pachamama (naturaleza) y el Sumak Kawsay (buen vivir), en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*. México: Ediciones Akal, 2019.

- Bañeras, Nacho. *Spinizas y la no dualidad*. Barcelona: Kairós, 2023.
- Barandaria, Javiera, et al. *Derechos de la naturaleza en Chile. Argumentos para su desarrollo constitucional*. Santiago: Ocholibros, 2022.
- Baxter, Stephen. *Ages in Chaos. James Hutton and the Discovery of Deep Time*. New York: A Tom Doherty Associates Book, 2003.
- Beauchamp, Tom L. y Frey, R.G. *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Bennett, Nathan J., R. Biggs, et al., “Environmental Stewardship: A Conceptual Review and Analytical Framework.” *Environmental Management* 61, n°4 (2018): 597–614.
- Berlín, Isaiah. *Las raíces del Romanticismo*. Buenos Aires: Taurus, 2013.
- Berry, Thomas. *The Great Work: Our way into the future*. New York: Bell Tower, 1999.
- Berwick, Robert, y Noam Chomsky. *¿Por qué solo nosotros? Evolución y lenguaje*. Barcelona: Kairos, 2016.
- Boyd, David R. *Los derechos de la naturaleza. Una revolución legal que podría salvar el mundo*. Bogotá: Heinrich Böll Stiftung Edit, 2020.
- Boyd, David R. *The Environmental Rights Revolution: A Global Study of Constitutions, Human Rights, and the Environment*. Vancouver: UBC Press, 2012.
- Boyland, Michael. *Environmental Ethics. Basic Ethics in Action*. New Jersey: Prentice Hall, 2001.
- Callicott, J. Baird. *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- Callicott, J. Baird. “Non-Anthropocentric Value Theory and Environmental Ethics” *American Philosophical Quarterly* 21, n°. 4 (1984): 299–309.
- Callicott, J. Baird. “The Land Ethic Today” *Companion to A Sand County Almanac: Imperative and Critical Essays*, edited by J. Baird Callicott, 186–220. Madison: University of Wisconsin Press, 1993.
- Calvo, Paco y Lawrence, Natalie. *Planta Sapiens. Descubre la inteligencia secreta de las plantas*. Uruguay: Seix Barral, 2023.
- Canut de Bon, Alejandro. *Ecología y sociedad. Sobre la influencia de la ecología en la formación de un nuevo paradigma ético, económico y jurídico*. Chile: Ediciones Universidad Finis Terrae, 2016.
- Chacón, César. *Los Incas. Cosmovisión*. Perú: Universidad Andina del Cusco, 2021

- Chomsky, Noam. *¿Qué clase de criaturas somos?* Barcelona: Ariel, 2017.
- Churchland, Patricia. *El cerebro moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad.* Princeton: University Press, 2018.
- Clark, Stephen. *The Moral Status of Animals.* Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Cluter, Alan. *Una nueva historia de la Tierra.* Barcelona: RBA Libros, 2007.
- Coccia, Emanuele. *Metamorfosis.* Argentina: Editorial Cactus, 2020.
- Cortina, Adela. *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos.* España: Taurus, 2009.
- Cullinan, Cormac. *Wild Law: A Manifesto for Earth Justice.* Claremont: Siber Ink., 2002.
- Cullinan, Cormac. *Derecho salvaje. Un manifiesto por la justicia de la Tierra.* Formato Digital: Editorial Bloomsbury Publishing, 2011.
- Darwin, Charles. *Autobiografía.* Barcelona: Ediciones Altaya, 1993.
- Dawkins, Richard. *El Relojero ciego. Por qué la evolución de la vida no necesita de ningún creador.* Barcelona: TusQuets, 2015.
- Dawkins, Richard. *Evolución. El mayor espectáculo sobre la Tierra.* España: ESPASA, 2009.
- Dantas, Fernando Antonio de Carvalho, y otros, eds. *Derechos de la naturaleza: Teoría, políticas y prácticas.* Valencia: Pireo Edit., 2019.
- DeGrazia, David. *Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status.* USA: Cambridge University Press, 1996.
- Dennett, Daniel. *Consciousness Explained.* U.K.: Little Brown and Co., 1991.
- Díaz, Vicente, *Derechos de la naturaleza en Chile. Aportes del proceso constituyente ecuatoriano.* Santiago: Editorial Hammurabi, 2024.
- Donaldson, Sue, y Will Kymlicka. *Zoópolis, una revolución animalista.* Madrid: Errata Naturae, 2018.
- Dopazo, Antonio. *Descarte.* Eslovenia: GPS Group, 2019.
- Estupiñán, Lilian, Fernando Antonio de Carvalho Dantas, y otros, eds. *La Naturaleza como sujeto de derecho en el constitucionalismo democrático.* Colombia: Edit. Grupo de estudios Constitucionales de la Paz Universidad Libre, 2019.
- Fajardo, Ricardo y Cárdenas, Alexandra. *El derecho de los animales.* Colombia: Legis. Universidad Javeriana. Facultad de Ciencias Jurídicas, 2007.

Fajardo Sánchez, Luis Alfonso. “El constitucionalismo andino y su desarrollo en las constituciones de Bolivia, Ecuador, Perú, Colombia y Venezuela” *Diálogo de saberes: Investigación y Ciencias Sociales*, n°47 (2017): 55–75.

Ferrater Mora, José. *La filosofía en el mundo de hoy*. Madrid: Artes gráficas Clavileño S.A., 1963.

Ferry, Luc. *El Nuevo orden ecológico: El árbol, el animal y el hombre*. Barcelona: Tusquets Editores, 1992.

Feyerabend, Paul. *Filosofía Natural. Una historia de nuestras ideas sobre la naturaleza desde la Edad de Piedra hasta la era de la física cuántica*. Buenos Aires: Debate, 2013.

Fisher, Álvaro. *La mejor idea jamás Pensada. La selección natural nos explica por qué somos como somos*. Chile: Ediciones B, 2009.

Francisco. *Laudato Si’: Sobre el cuidado de la casa común*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2015.

Foster, Charles. *Ser Humano. La historia de la humanidad a través de 40.000 años de consciencia*. Madrid: Ediciones Urano, 2022.

Fronzizi, Risieri. *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

García Pachón, María del Pilar, ed. *Reconocimiento de la naturaleza y de sus componentes como sujetos de derechos* (Colombia: Universidad de Externado, 2022).

Gazzaniga, Michael S. *El instinto de la consciencia. Cómo el cerebro crea la mente*. España: Paídos, 2019.

Gazzaniga, Michael S. *¿Qué nos hace humanos? La explicación científica de nuestra singularidad como especie*. Barcelona: Paídos, 2020.

Geymonat, Ludovico. *Historia de la filosofía y la ciencia*. Barcelona: Crítica, 2006.

Godlovitch, Stanley, John Harris, y Roslind Godlovitch, eds. *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-humans*. United Kingdom: Gollancz Press, 1971.

González Ibarra, Juan de Dios y Román Delgado, Bolívar. *Derecho de los animales y constitucionalismo de la naturaleza*. México: Editorial Fontana, 2018.

González Marino, Israel. ed., *Derecho animal, tenencias responsables y otras propuestas interdisciplinarias. Actas de los IV coloquios de Derecho animal*. Santiago: Ediciones Jurídicas, Facultad de Derecho, Universidad Central de Chile, 2021.

Goodall, Jane. *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of behavior*. Cambridge: Harvard University, 1986.

Goodpaster, Kenneth. "On Being Morally Considerable." *The Journal of Philosophy* 74, n°. 6 (1978): 308–325.

Goodpaster, Kenneth. "Sobre lo que merece consideración moral." *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental*, 151–166. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas y Fondo de Cultura Económica, 2004.

Grayling, Anthony C. *The History of Philosophy*. UK: Penguin Random House, 2019.

Gribbin, John. *Historia de la ciencia 1543-2001*. Barcelona: Crítica, 2006.

Gudynas, Eduardo. *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Buenos Aires: Edit. Tinta Limón, 2015.

Hargrove, Eugene C. *Foundations of Environmental Ethics*. Texas: University of Texas, 1989.

Hargrove, Eugene C. ed. *The Animal Right. Environmental Ethics. Debate. The Environmental Perspective*. Albany: State University of New York Press, 1992.

Herman, Arthur L. *La Ilustración escocesa. Cómo fue que los escoceses crearon el Mundo Moderno*. Chile: Fundación para el Progreso, 2023.

Israel, Jonathan I. *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la Modernidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Jamieson, Dale. *Ethics and the Environment: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Jastrow, Robert. *Textos Fundamentales de Charles Darwin*. Barcelona: Altaya Ediciones, 1998.

Johansson, Sverker. *En busca del origen del lenguaje. Dónde y cuándo y por qué el ser humano empezó a hablar*. España: Ariel, 2021.

Jonas, Hans. *The Imperative of Responsibility. In search of an ethics for the technological age*. Chicago: The University Press, 1985.

Joseph, Lawrence E. *Gaia. La tierra viviente*. Santiago: Editorial Cuatrocientos, 1992.

Kagan, Shelly. *How to Count Animals, More or Less*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

Keller, David R. "What Is Anthropocentrism?" *Environmental Ethics: The Big Questions*, edited by David R. Keller, 62-74. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.

Kolbert, Elizabeth. *La sexta extinción. Una historia nada de natural*. España: Crítica, 2015.

Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

Lalander, Rickard. "Rights of Nature and the Indigenous Peoples in Bolivia and Ecuador: A Straitjacket for Progressive Development Politics?" *Revista iberoamericana de estudios de desarrollo* 3, n°2 (2014): 148–173.

Lalander, Rickard y Cuesta-Caza, Javier. *Sumak Kawsay y Buen Vivir en Ecuador*. Ecuador y Suecia: Södertön-University y Escuela Politecnica Nacional, 2018.

Lamprea Montealegre, Everaldo. *Los derechos de la naturaleza. Una aproximación Interdisciplinaria a los estudios ambientales*. Bogotá: Editorial Nomos. Universidad de Los Andes, 2019.

Larson, Edward. *Evolución. La asombrosa historia de una teoría científica*. Argentina: Debate, 2007.

Leopol, Aldo. "The Land Ethic." In *A Sand County Almanac*, 201-226. New York: Oxford University Press, 1949.

Le Monde Diplomatique. *Derecho de los animales. Debate sobre los seres sintientes*. Santiago: Editorial Aun Creemos. 2018.

Lovelock, James. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Lovelock, James. *Gaia: Una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. Madrid: Editorial Debate, 1984.

Lovelock, James. *The Vanish Face of Gaia. A Final Warning*. London: Penguin Book, 2009.

Magee, Bryan. *Historia de la filosofía*. Buenos Aires: Editorial La Isla, 1999.

Mancuso, Stefano y Alessandra Viola. *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. España: Galaxia Gutenberg, 2015.

Mancuso, Stefano. *La nación de las plantas*. España: Galaxia Gutenberg, 2020.

Mariño, Xurxo. *El misterio de la mente simbólica. Cerebro, lenguaje y evolución*. España: Neurociencia & Psicología, 2024.

Molina Roa, Javier Alfredo. *Derechos de la naturaleza. Historia y tendencias actuales*. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2014.

Molina Roa, Javier Alfredo. *Los derechos de los animales. De la cosificación a la zoopolítica*. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2018.

Molina Roa, Javier Alfredo. "Derechos de la naturaleza. Elementos para un debate" *Reconocimiento de la naturaleza y sus componentes como sujeto de derecho*, 117. Colombia: Universidad Externado de Colombia, 2020.

Morton, Timothy. *El pensamiento ecológico*. Barcelona: Paídos, 2018.

Mosterín, Jesús. *El reino de los animales*. Madrid: Editorial Alianza, 2014.



Nash, Roderick F. *The Right of Nature: A History of Environmental Ethics*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

Nash, Roderick F. *Wilderness and the American Mind*. New Haven: Yale University Press, 1967.

Naess, Arne. "The Environmental Crisis and the Deep Ecological Movement" *Ecology, Community and Lifestyle*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989: 23–34.

Naess, Arne. "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary." *Inquiry* 16, no. 1–4 (1973): 95–100.

Newmyer, Stephen T. *Animals in Greek and Roman Thought*. New York: Routledge, 2011.

Norton, Bryan G. *Toward Unity among Environmentalists*. New York: Oxford University Press, 1991.

Norton, Bryan G. "Ética ambiental y antropocentrismo débil" Traducido por Felipe Bravo-Osorio. *Humanitas Hodie* 2, n°. 2 (2019).

Notre Affaire à Tous, eds. *Les Droits de la Nature: Vers un Nouveau Paradigme de Protection du Vivant*. Paris: Le Pommier, 2022

Nussbaum, Martha C. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

Nussbaum, Martha C. *Justicia para los animales: Una responsabilidad colectiva*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2023.

Oppy, Graham. *Naturalism and Religion*. London and New York: Routledge, 2018.

Ordoñez, Javier, Víctor Navarro y José Manuel Sánchez. *Historia de la ciencia*. España: Gran Austral, 2007.

Passmore, John. *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*. Madrid: Alianza Editorial, 1974.

Pääbo, Svante. *El hombre de neandertal. En búsqueda de genomas perdidos*. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

Piñeiro, Eleder, y Jorge Polo. "El Sumak Kawsay andino como resistencia sociopolítica y como desafío epistémico" *Athenea Digital* 21, n°. 3 (2021): 1.

Pinker, Steven. *En defensa de la Ilustración. Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*. España: Paidós, 2028.

Pulgar, Antonio y Araya, Constanza, eds., *Exploración interdisciplinarias de los derechos de la naturaleza*. Santiago: RIL Editores, 2024.

Rachel, James. *Introducción a la Filosofía Moral*. México: Fondo de Cultura Económica: México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

- Ramírez Vélez, Pablo. *La naturaleza como sujeto de derechos, materialización en el Ecuador*. Ecuador: Editorial Academia Española, 2015
- Regan, Tom. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Reich, David. *Quiénes somos y cómo hemos llegado hasta aquí. ADN antiguo y la nueva ciencia del pasado humano*. España: Antoni Bosch Edit., 2019.
- Richter-Boix, Alex. *El primate que cambió el mundo. Nuestra relación con la naturaleza, desde las cavernas hasta hoy*. España: Editorial Planeta, 2022.
- Rolston III, Holmes. *Environmental Ethics*. Philadelphia: Temple University, 1988.
- Romanell, Patrick. *El neonaturalismo norteamericano*. México: UNAM, 1956.
- Rudwick, Martin J.S. *George Cuvier. Fossil Bones and Geological Catastrophes*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Ruiz Trujillo, P. *Aristóteles. De la potencia al acto*. Eslovenia: GPS Group, 2019.
- Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London: Routledge, 2004.
- Safina, Carl. *Aprender a ser salvaje. Cómo las culturas animales crían familias, crean belleza y consiguen la paz*. España: Galaxia Gutenberg, 2021.
- Safina, Carl. *Beyond Words: What Animals Think and Feel*. USA: Henry Holt and Co., 2015.
- Safina, Carl. *Mentes maravillosas. Lo que piensan y sienten los animales*. España: Galaxia Gutenberg, 2017.
- Saga, Carl. *Un Punto azul Pálido: Una visión del futuro humano en el espacio*. Barcelona: Editorial Planeta, 2009.
- Salazar Ortuño, Eduardo. “¿Quién es el Mar Menor?: Sobre el reconocimiento de personalidad jurídica y derechos al Mar Menor y su cuenca.” *Revista Aranzadi de Derecho Ambiental* 56 (2023): 11–16.
- Salt, Henry. *Los derechos de los animales*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 1999.
- Sánchez, Cristina. *Arendt*. Eslovenia: Editorial Emse Eddap, 2019.
- Sapontzis, S.F. *Morals, Reason and Animals*. Philadelphia: Temple University Press, 1987
- Schmidtz, David, and Elizabeth Willott. *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*. New York: Oxford University Press, 2002.
- Scruton, Roger. *Animals, Rights and Wrongs*. Cambridge: Caledonian International Book, 1996.

Scruton, Roger. *Filosofía verde: Cómo reflexionar seriamente en el planeta*. España: Homo Legens, 2021.

Searle, John R. *El misterio de la consciencia*. Barcelona: Paidós, 2019.

Serres, Michel. *El contrato natural*. Traducido por Horacio Pons. Valencia: Editorial Pre-Textos, 1991.

Simard, S.W., D.A. Perry, D. Jones, et al. "Net Transfer of Carbon Between Ectomycorrhizal Tree Species in the Field" *Nature* 388, n°. 6642 (1997): 579–582.

Singer, Peter. *Animal Liberation*. United States: Harper Collins, 1975.

Solé, Joan. *Spinoza. La Filosofía al modo geométrico*. Eslovenia: Editorial Emse Eddap, 2015.

Solé, Joan. *Schopenhauer*. Eslovenia: Editorial Emse Eddap, 2019.

Spaemann, Robert. *Person: The Difference Between Someone and Something*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Sprigge, T.L.S. "¿Hay valores intrínsecos en la naturaleza?" *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental*, editado por Margarita M. Valdés, 207. Ciudad de México: UNAM, 2001.

Stone, Christopher. "Should Tree Have Standing? Towards Legal Rights for Natural Objects," *Southern California Law Review* 45, (1972): 450-501.

Steiner, Gary. *Anthropocentrism and its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2005.

Stutzi Lipinski, Godofreo. "La naturaleza de los derechos y los derechos de la naturaleza." *Atenea*, no. 492 (1978).

Sunstein, Cass R., and Martha C. Nussbaum, eds. *Animal Rights: Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Tattersall, Ian. *Los señores de la Tierra. La búsqueda de nuestros orígenes humanos*. Barcelona: Edit. Pasado & Presente, 2012.

Tattersall, Ian. *The Monkey in the Mirror. Essays on the Science of What Makes Us Human*. N.Y. Harvest Book, 2002.

Tompkins, Peter, y Christopher Bird. *La vida secreta de las plantas*. Madrid: Edit. Capitán Swing, 2016.

Tórtora Aravena, Hugo. "El Buen Vivir y los derechos culturales de naturaleza colectiva en el Nuevo Constitucionalismo latinoamericano descolonizador" *Revista de Derecho (Coquimbo)*, vol. 28 (2021): 15.

Toynbee, Arnold J. "The Religious Background of the Present Environmental Crisis" *Ecology and Religion in History*, edited by David Spring y Eileen Spring, 137–149. New York: Harper & Row, 1974.

United Nations Environment Programme. *New Frontiers in Environmental Constitutionalism: Report*. 16 May, 2017

Vaghan-Lee, Llewellyn, ed. *Spiritual Ecology. The Cry of the Earth*. USA: The Golden Sufi Center, 2013.

Valdés, Margarita M., ed. *Naturaleza y valor: Una aproximación a la ética ambiental*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Fondo de Cultura Económica, 2004.

Vicente Giménez, Teresa. *Justicia ecológica y derechos de la naturaleza*. Valencia: Tirant Humanidades, 2023.

Vicente Giménez, Teresa. "La personalidad jurídica del Mar Menor y su cuenca, España." *Exploraciones Interdisciplinarias de los derechos de la naturaleza*, 81. Chile: RIL Editores, 2023.

Vicente Giménez, Teresa. "The Right of Nature: The Legal Revolution of the 21st Century." Vol. 8, *Issue 3* (2023), Publicado el 22 de junio de 2023.

Villoro, Luis. *El Pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Watson, Peter. *Ideas. Historia intelectual de la humanidad*. Barcelona: Crítica, 2011.

White, Lynn Jr. "Historical Roots of Our Ecological Crisis" *Science* 155, no. 3767 (1967): 1203–1207.

Whitehead, Alfred N. *El Concepto de la naturaleza*. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1968.

Wise, Steven M. *Drawing the Line: Science and the Case for Animal Rights*. Cambridge, MA: Perseus Book, 2002.

Wise, Steven M. *Rattling the Cage: Toward legal rights for animals*. Cambridge, MA: Perseus Book, 2000.

Wohlleben, Peter. *El vínculo secreto entre el hombre y la naturaleza*. Barcelona: Ediciones Obelisco, 2021.

Wohlleben, Peter. *La vida secreta de los árboles. Descubre su mundo oculto, qué sienten, qué comunican*. Barcelona: Ediciones Obelisco, 2018.