

# Justicia ecológica\*

## Ecological justice

Digno José Montalván Zambrano

Universidad Carlos III de Madrid

ORCID ID 0000-0002-6050-1777

[dmontalv@clio.uc3m.es](mailto:dmontalv@clio.uc3m.es)

**Cita recomendada:**

Montalván Zambrano, D. J. (2020). Justicia ecológica. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 18, pp. 179-198.

doi: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2020.5272>

Recibido / received: 13/02/2020

Aceptado / accepted: 12/03/2020

### Resumen

El presente artículo desarrolla el concepto de justicia ecológica dando cuenta de sus características y diferencias respecto de los modelos de justicia ambiental y justicia con los animales. Con dicho objetivo, delimita el contenido de cada uno de estos modelos de justicia a partir su puesta en relación con los enfoques antropocéntrico, biocéntrico y ecocéntrico. Con ello, se busca presentar una clasificación de las principales propuestas que se han elaborado desde la filosofía política sobre la relación del ser humano con la naturaleza, que, a su vez, precise y explique sus traducciones en el mundo del derecho. Finalmente, desde el estudio comparado, el artículo defiende la hipótesis de que la justicia ecológica se constituye como complementaria y necesaria en la urgente labor de la preservación de la Naturaleza.

### Palabras clave

Justicia ambiental, justicia para los animales, justicia ecológica, antropocentrismo, biocentrismo; ecocentrismo, derecho a un medio ambiente sano, derechos de los animales, derechos de la Naturaleza.

### Abstract

*This article develops the concept of ecological justice explaining its characteristics and main differences from the environmental justice and justice with animals. With this aim, the paper delimits the scope and content of each model of justice taking as reference their relations with the anthropocentric, biocentric and ecocentric approaches. From this, the work seeks to present a classification of the main proposals that the political philosophy has elaborated on the relationship of the human being and nature, including its translations in the world of law. Finally, from the comparative study, the article defends the hypothesis that ecological justice needs to be articulated, alongside the environmental justice, as a necessary complement in the urgent work of Nature preservation.*

### Keywords

*Environmental justice, justice for animals, ecological justice, anthropocentrism, biocentrism, ecocentrism, right to a healthy environment, animal rights, rights of nature.*

\* La realización de este trabajo ha tenido lugar en el marco tanto del proyecto de investigación Jueces en Democracia. La filosofía política de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (DER2016-79805-P, AEI/FEDER, UE), del Grupo de Investigación sobre el Derecho y la Justicia (GIDYJ) de la Universidad Carlos III de Madrid.

SUMARIO. 1. Introducción. 2. Antropocentrismo, justicia ambiental y el derecho a un medio ambiente sano. 3. El biocentrismo, la justicia para con los animales y los derechos de los seres sintientes. 4. El ecocentrismo, la justicia ecológica y los derechos de la Naturaleza. 5. A modo de conclusión: justicia ambiental y justicia ecológica, encuentros y tensiones.

## 1. Introducción

La cuestión ambiental es uno de los grandes desafíos contemporáneos de la filosofía política y el derecho. Esta ha logrado implosionar el entendimiento de nuestro papel en el planeta, cuestionando nuestra exclusividad como agentes morales, nuestro ideal de justicia y, con ello, nuestra idea de daño. En este contexto, diversas propuestas se han presentado desde la filosofía política dirigidas a dar respuestas a la inclusión del sujeto no humano dentro de la reflexión sobre la justicia. Cada una de estas propuestas se puede ubicar dentro de un enfoque específico de aproximación al Ser, a saber: el antropocentrismo, el biocentrismo y el ecocentrismo. Sin embargo, la determinación de lo propio de cada uno de estos enfoques es muy heterogénea a lo largo de la literatura especializada. Fronteras muy difusas se han construido, por ejemplo, alrededor de lo que se debe entender por un antropocentrismo débil y un biocentrismo débil o entre lo que es propio de una perspectiva biocéntrica y ecocéntrica. Producto de esta falta de acuerdo, la clasificación relativa al enfoque al que responden cada uno de los principales autores de la filosofía política verde carece, también, de homogeneidad.

La ausencia de consensos da cuenta de que el debate sobre la relación entre el ser humano y la naturaleza no constituye, únicamente, una estrategia práctica mediada por procesos discursivos o aplicaciones del conocimiento, sino que, como lo establece Leff, «es una lucha que se da en los conceptos» (2006, p. 32). Esta disputa está presente en la caracterización de lo antropocéntrico, biocéntrico y ecocéntrico, pero, además, en la definición de aquello mismo a lo que responden dichos enfoques, la naturaleza. Desde la política, la naturaleza ha sido conceptualizada, por ejemplo, como recurso natural, como ecosistema y como naturaleza humana (Valdivielso, 2002, p. 174). Amplios son los debates que se han desarrollado dentro de la filosofía política sobre este último punto; pretender abarcarlos no es el objetivo del presente trabajo. Sin embargo, se considera oportuno advertir su existencia, pues, en dicho marco, el presente artículo parte de una aproximación específica sobre lo que se debe entender por medioambiente, ambiente y Naturaleza (con mayúscula), cuya correcta delimitación es esencial para la clasificación que se busca presentar<sup>1</sup>. En primer lugar, el concepto «medioambiente» hace referencia a la racionalidad instrumental, esto es, a la idea utilitarista de la naturaleza como recurso a disposición del ser humano (Morales-Jasso, 2016, pp. 593, 594). Por otro lado, el término «ambiente» se refiere a la otredad exterior que rodea a lo humano, al entorno. Este término refleja el dualismo, la separación entre lo interno y lo externo, entre el ser humano y la naturaleza, pero, también, la diferencia entre la naturaleza modificada por la acción humana (el ambiente) y aquella que no ha sido objeto de transformación antrópica (naturaleza original) (Morales-Jasso, 2016, pp. 587-589). Finalmente, el término «Naturaleza», conforme se emplea en el presente trabajo, se separa de la

<sup>1</sup> La delimitación conceptual propuesta se apoya en los debates que al respecto se han dado en las ciencias ambientales (Morales-Jasso, 2016) y la filosofía política (Gudynas, 2010a).

racionalidad instrumental y la racionalidad dualista. Expresa un encuentro de lo humano con lo no humano, una alternativa a las posturas fragmentarias que da cuenta de un todo interconectado, de una relación interna entre el ser humano y los demás organismos animados o inanimados con los que comparte y construye la vida. En resumen, la Naturaleza está constituida y constituye la superposición de diferentes sistemas bióticos, abióticos y culturales.

Teniendo en cuenta estas precisiones conceptuales, el presente trabajo propone una clasificación de las principales formas de justicia con la naturaleza, que parte de una propuesta demarcatoria de aquello a lo que corresponde lo antropocéntrico, biocéntrico y ecocéntrico. La interrelación entre estas formas de aproximación al Ser y los modelos de justicia nos permite identificar los elementos característicos y principales diferencias de estos últimos, así como sus traducciones en el mundo del derecho. De esta forma, el trabajo articula los debates alrededor de tres propuestas: la justicia ambiental, la justicia para los animales y la justicia ecológica.

A grandes rasgos, para el modelo de justicia ambiental lo justo o injusto se determina en relación con los efectos que para las personas puede tener el daño ambiental, es una justicia que se corresponde con una naturaleza objeto y, por lo tanto, antropocéntrica. Por otro lado, la justicia para los animales reconoce el valor intrínseco de ciertos seres vivos sintientes (capaces de sufrir), respondiendo, así, a un enfoque biocéntrico. Finalmente, la justicia ecológica, partiendo del reconocimiento de valores intrínsecos de la naturaleza, identifica la idea de daño más allá del ser humano o los animales sintientes y busca, de esta manera, asegurar la persistencia y sobrevivencia de las especies y sus ecosistemas. La justicia ecológica ensancha las fronteras de la justicia más allá de la comunidad humana para incluir al suelo, el agua, las plantas y los animales o, de manera colectiva, la tierra, como posibles receptores de daño y sujetos de derechos, lo que convierte a este modelo de justicia en ecocéntrico.

De esta manera, el presente artículo busca presentar los elementos que identifican cada una de estas posturas, quienes son sus principales exponentes, como se han articulado cada uno de estos modelos a través del derecho y cuáles son las consecuencias prácticas de su desarrollo. Al mismo tiempo, desde el estudio comparado, defiende la hipótesis de que, más allá de las diferencias y limitaciones de cada uno de los modelos de justicia, todos estos se articulan como complementarios y necesarios en la gran y urgente labor de la preservación de la naturaleza.

## 2. Antropocentrismo, justicia ambiental y el derecho a un medio ambiente sano

El antropocentrismo como concepto puede tener dos acepciones. En primer lugar, se puede usar para indicar el hecho de que las valoraciones son realizadas únicamente por el ser humano. Esto, a lo que denominaremos antropocentrismo en sentido epistémico, no se discute en el presente trabajo; por el contrario, se parte de la consideración de que la discusión sobre los valores se da, de forma inevitable, mediante mediaciones humanas y, en este sentido, es siempre antropocéntrica (Riechmann, 2000, p. 37). En segundo lugar, el antropocentrismo puede indicar una forma de ser en el mundo, un tipo de relacionalidad que sustenta la dualidad naturaleza – sociedad (Gudynas, 2010b, p. 54), en cuyo caso estaremos haciendo referencia a un antropocentrismo en sentido moral. Esta aproximación refleja la doctrina según la cual los seres humanos constituyen la sede y medida de todo valor (Riechmann, 2000, p. 35), una visión dualista que sustenta la consideración de éste como amo y señor absoluto de los recursos naturales que nutren sus procesos productivos y la idea de desarrollo. Bajo este enfoque, la naturaleza es fragmentada:

algunos elementos son ignorados, mientras otros se visibilizan en tanto son útiles o afectan a las personas (Gudynas, 2010b, p. 49). Esta segunda aproximación, la del antropocentrismo en sentido moral, es la que busca presentar y cuestionar este artículo.

Dada la superioridad que otorga el marco de reflexión antropocéntrico a la dignidad humana, sus respuestas a los problemas ambientales se vincularán al interés de las personas humanas. Así, la respuesta antropocéntrica a las cuestiones sobre la naturaleza apostará por un modelo de justicia ambiental. Para la justicia ambiental, el ser humano es el único titular de derechos, pero reconoce obligaciones respecto de la naturaleza. Bajo este modelo, las cuestiones sobre lo justo o injusto se dirimen en relación a los efectos que la afectación a la naturaleza tiene o puede tener sobre las personas presentes o futuras. Por lo anterior, el nivel de protección que ofrece la justicia ambiental para la naturaleza se determina en relación con la aproximación más o menos antropocéntrica sobre la que se muevan sus autores. Al respecto, el antropocentrismo en sentido moral se puede expresar de dos formas: como un antropocentrismo excluyente o como un antropocentrismo moderado.

Para el antropocentrismo excluyente las entidades no humanas carecen por completo de valor intrínseco y, por ende, no son merecedoras de consideración moral, su valor es siempre derivado e instrumental. Expresa la consideración de lo natural como «medio», como recurso a disposición del ser humano que, bajo los parámetros conceptuales de los que parte este artículo, se traduce en la expresión «medioambiente». Este tipo de antropocentrismo despliega su versión más fuerte en la consideración cartesiana de los animales como máquinas<sup>2</sup>, como cosas desposeídas de toda alma sobre las que el ser humano puede disponer sin que exista ninguna obligación a su respecto (Zaffaroni, 2011, pp. 34-35). Así mismo, está presente en el contractualismo de Immanuel Kant, el cual también consideró que los animales, al carecer de conciencia propia, eran simples cosas a disposición del ser humano<sup>3</sup>. A diferencia de Descartes, Kant sí llegó a considerar que había obligaciones para con los animales, pero funcionales a la idea de dignidad humana. En sus palabras, «todos los deberes hacia animales, hacia otros seres y hacia las cosas, tienden indirectamente hacia los deberes para con la humanidad» (1988, p. 290). De esta forma, el valor de la naturaleza en Kant sigue siendo únicamente instrumental y antropocéntrico. Niega toda posibilidad de reconocimiento de valor intrínseco a seres no humanos, haciendo posible que, bajo esta perspectiva, cualquier interés humano pueda triunfar sobre el de la naturaleza. Así, por ejemplo, bajo una visión kantiana la extinción de una especie o el desvío del cauce de un río no debería representar un problema si aquello resulta de un imperativo antropocéntrico, reflejando así, las limitaciones de este enfoque respecto del cuidado de naturaleza.

Por otro lado, la actualización y reinterpretación del imperativo kantiano ha permitido el surgimiento de un antropocentrismo moderado. Este reconoce que la naturaleza o ciertas especies pueden tener un valor intrínseco del cual se desprenden obligaciones para el ser humano, pero, al mantener en el centro de la argumentación el interés humano, rechaza la igual consideración entre especies. Admite el hecho de que el ser humano se desenvuelve dentro de un «ambiente» el cual transforma y, aunque externo él, lo condiciona. Este es el caso de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas. Para este autor, el primer deber del comportamiento humano colectivo es el futuro del ser humano, dentro del cual está contenido el futuro de la naturaleza

---

<sup>2</sup> En palabras de Descartes: «si hubiese máquinas tales que tuviesen los órganos y figura exterior de un mono o de otro cualquier animal, desprovisto de razón, no habría medio alguno que nos permitiera conocer que no son en todo de igual naturaleza que los animales» (2002, pp. 114).

<sup>3</sup> Dijo Kant: «aquello de lo que el hombre puede disponer han de ser cosas. A este respecto los animales son considerados como cosas» (Kant, 1988, p. 191-192).

como su condición *sine qua non*<sup>4</sup>, pero, además, el futuro de la naturaleza como responsabilidad metafísica, toda vez que el ser humano no sólo se ha convertido en un peligro para sí mismo, sino también para toda la biosfera (Jonas, 2015, p. 227). Jonas considera que la tremenda vulnerabilidad que sufre la naturaleza por la intervención del ser humano modifica el concepto de nosotros mismos como factores causales en el amplio sistema de cosas, dando paso a una responsabilidad humana sobre la biosfera (2015, pp. 32 y 33). Bajo este marco de reflexión, indica Jonas:

Incluso si pudiéramos disociar ambas cosas –esto es, incluso si fuera posible para nuestros descendientes una vida que pudiera llamarse humana en un mundo devastado (a en su mayor parte reemplazado artificialmente)– la rica vida de la tierra, producida en una larga labor creativa de la naturaleza y ahora encomendada a nosotros, exigiría nuestra protección (Jonas, 2015, p. 227).

Así, el interés del ser humano coincide con el del resto de lo vivo en cuanto es su morada. Esto hace posible que, como lo indica Jonas, podamos «contemplar ambos deberes como uno solo bajo el deber para con el ser humano, sin por ello caer en el reduccionismo antropocéntrico» (2015, p. 227). Sin embargo, Hans Jonas no cuestiona la superior dignidad del ser humano respecto de la naturaleza, por el contrario, reconoce que en la elección entre el ser humano y la naturaleza éste tiene prioridad sobre aquella. De esta forma, aun cuando haya sido admitida la dignidad de la naturaleza esta «tiene que ceder ante aquél, cuya dignidad es mayor» (2015, p. 228).

Jonas no discute el marco antropocéntrico de reflexión, pero sí cuestiona su interpretación. En sus palabras, el «reducir el deber únicamente al hombre, desvinculándolo del resto de la naturaleza representa [...] la deshumanización del propio hombre, la atrofia de su esencia, y contradice así a su supuesta meta, precisamente acreditada por la dignidad de la esencia humana» (2015, p. 228). En este sentido, la naturaleza importa como la condición para la permanencia del ser humano y como un elemento de su perfección existencial. Por ello, concluye, en lo «auténticamente humano la naturaleza mantiene su propia dignidad, la cual se opone al uso arbitrario de nuestro poder» (Jonas, 2015, p. 228).

Del mismo modo, siguiendo el pensamiento kantiano, Adela Cortina, desde un antropocentrismo moderado, reconoce que los animales tienen un valor interno y que, por tanto, tenemos obligaciones hacia ellos, pero, al mismo tiempo, les niega cualquier posibilidad de tener «dignidad» y, por ende, derechos. Para esta autora, la dignidad requiere de forma inseparable la autoconciencia y autoestima, características que, en su opinión, solo están presentes en el ser humano (Cortina, 2009, p. 185). Además, indica, solo los seres dotados de competencia comunicativa humana son capaces de conocer lo que significa un derecho y de apreciar que es propio de una vida digna, por lo que el discurso de los derechos carecería de sentido para los animales y la naturaleza (Cortina, 2009, p. 100). Se muestra expresamente en contra de los derechos para los animales y, frente a estos, propone una ética del cuidado de lo valioso y la reducción del sufrimiento de aquellos seres que tienen capacidad de sentir. Bajo su propuesta ética, los animales no tienen derechos similares a los derechos humanos, pero sí un valor interno no absoluto que obliga a los seres humanos a no dañarles y a tratarles con cuidado (Cortina, 2014, p. 490). De esta forma, aunque la autora parece alejarse del antropocentrismo de tipo excluyente al reconocer valores propios en los animales, la reflexión central sigue girando en torno

---

<sup>4</sup> Hans Jonas propone una reconstrucción de la primera formulación del imperativo kantiano: del «obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal», hacia «obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra» (2015, pp. 39-40)

al ser humano como elemento superior de la naturaleza. Esto le ha llevado a concluir que, si conservar a los animales entra en conflicto con valores que consideramos superiores, como pueden ser la vida y la integridad de los seres humanos, entonces los valores superiores tienen prioridad (Cortina, 2014, p. 490).

Como se ve, es posible incorporar reflexiones acerca de la protección de la naturaleza tanto desde un antropocentrismo excluyente como desde uno moderado de tipo kantiano, sin embargo, dicha protección será siempre utilitarista, es decir, se justificará en razón de las necesidades terapéuticas, estéticas, biológicas o económicas que la naturaleza satisface. Como recoge Costa, el imperativo ecológico que las resume vendría a adoptar la formulación siguiente: «en interés de la humanidad, protege y preserva la naturaleza» (2009, p. 115). Este mismo enfoque utilitarista ha sido el punto de partida de varios autores que, desde el contractualismo, han ofrecido también respuestas antropocéntricas a los temas ambientales.

En primer lugar, John Rawls contempló deberes de «compasión y humanidad» para los animales, pero negó la posibilidad que aquellos constituyan un tema de justicia dentro de su propuesta contractualista. Dicho autor es explícito en reconocer que, incluso en su versión más amplia, su modelo de justicia incluye solamente las relaciones con otras personas, dejando de lado nuestra conducta respecto de los animales y el resto de la naturaleza<sup>5</sup>. En su consideración, al no basarse nuestra relación con los animales en la igualdad, no es posible pensar que la misma deba estar regida por los principios de justicia (Rawls, 2012, p. 455). Esto resulta coherente si tenemos en cuenta que, para las perspectivas procedimentales que siguen la tradición del contrato social, existe una necesaria coincidencia entre quienes formulan los principios y para quienes se formulan los mismos. Bajo esta consideración, como resalta el mismo Rawls, no parece posible ampliar la doctrina contractual hasta incluir a los animales de modo natural (Rawls, 2012, p. 463). Así, concluye que una concepción correcta de nuestras relaciones con los animales y con la naturaleza no depende de una teoría de la justicia, sino de una teoría del orden natural y de nuestro lugar en él, tarea propia de la metafísica. Pero, al mismo tiempo, de forma poco armónica con los postulados antes expuestos, indicó que su propuesta de justicia como imparcialidad «si es correcta como descripción de la justicia entre las personas, no puede ser muy errónea cuando se tienen en consideración estas relaciones de mayor amplitud» (Rawls, 2012, p. 463). Finalmente, se debe mencionar que Rawls sí llegó a considerar injusto (aunque sin desarrollarlo) conducirse cruelmente con los animales, al mismo tiempo que reconoció que la destrucción de una especie entera puede ser un gran mal. De lo anterior, como ya se dijo, desprendió deberes de compasión y de humanidad para con los animales, pero fundamentados en su capacidad de sentir placer y dolor, insertándose, así, en una protección por analogía de tipo antropocéntrica (Rawls, 2012, pp. 462, 463).

De esta forma, el contractualismo rawlsiano parece también poco adecuado para proteger a la naturaleza como un bien en sí mismo. La imposibilidad de incluir a la naturaleza dentro de su postulado contractualista y sus, en nuestra consideración, ambiguas aproximaciones al tema dan cuenta de dicha limitación. Tal como lo establece Valdivielso, la hipotética inclusión de seres no humanos en la posición original en un marco igualitarista, o bien llevaría a la inacción o a contradicciones insalvables, dados los intereses opuestos entre distintos individuos, especies y sistemas. Esto daría cuenta de la necesidad de un principio que permitiese dar prioridad a unos intereses sobre otros, producto del cual los seres humanos, al ser su

<sup>5</sup> En palabras de Rawls: «No pretendo que la noción de contrato ofrezca un medio para acercarse a estas cuestiones, que son ciertamente de primera importancia, y habré de dejarlas de lado. Tenemos que reconocer el alcance limitado de la justicia como imparcialidad y del tipo general de concepción que ejemplifica» (Rawls, 2012, p. 29)

locus central y exclusivo, terminarían siendo el fin de dicho modelo de justicia (Valdivielso, 2004, p. 117). Del mismo modo, aún si imaginamos una distribución ideal equitativa del tipo contra fáctico rawlsiana exclusivamente entre seres humanos, esta daría como resultado que, dada la población actual y la productividad ecológica global, el «lote ideal inicial» sea de, al menos, «el doble del que, como media, se dispone en un país pobre, y de al menos tres veces menos del que se utiliza en una sociedad (económicamente) rica» (Valdivielso, 2002, p. 162), situación que parece poco realista.

A pesar de las ya referidas limitaciones del contractualismo, varias propuestas se han realizado buscando dar cuenta de una posible ampliación del círculo de justicia que tenga en cuenta las afectaciones globales que, para el ser humano, tiene la contaminación de la naturaleza. Una de estas, tal vez de las más relevantes, es la propuesta de «ciudadanía ecológica» de Andrew Dobson. Esta parte de la consideración de que la mayoría de los problemas sobre el ambiente son problemas internacionales (calentamiento global, la reducción de la capa de ozono, etc.) y que lo son constitutivamente, en el sentido de que sus efectos no respetan, ni pueden hacerlo, las fronteras nacionales (Dobson, 2005, p. 52). Así, Dobson propone la ciudadanía ecológica como una nueva concepción del espacio político que se construye de una manera concreta y material en virtud de razones históricas, esto es, de las acciones, tareas, acuerdos o relaciones que han ocurrido en el pasado, pero cuyos efectos denotan obligaciones hacia el presente y el futuro. En palabras de Dobson:

el espacio de obligación del ciudadano ecológico es «producido» por las actividades de los individuos y los grupos con capacidad de extender e imponerse a sí mismos en espacios geográficos (y diacrónicos). Este espacio producido no tiene un tamaño determinado (no es una ciudad, ni un Estado, ni tampoco «el universo»), pues su alcance varía según el caso (Dobson, 2005, p. 49).

Las obligaciones derivadas de la propuesta de ciudadanía ecológica de Dobson no son exigibles a todos. Estas se dirigen de forma exclusiva a aquellos con capacidad de afectar a otros, quienes utilizan menos su cuota de espacio ecológico<sup>6</sup> no tienen tal deber excepto como orientación general que prevenga daños excesivos (Dobson, 2005, p. 54). Tal como especifica el mismo Dobson, una implicación importante de las obligaciones en el marco de la ciudadanía ecológica es que no alberga expectativas de reciprocidad: «si mi huella ecológica es de un tamaño insostenible, entonces mi obligación es reducirla. Pero sería absurdo pedir a alguien con un déficit de espacio ecológico que redujera la suya del mismo modo» (Dobson, 2005, p. 56). Esto último da cuenta del carácter eminentemente antropocéntrico de la propuesta de Dobson; sus preocupaciones se desarrollan de forma exclusiva alrededor del ser humano. Así lo reconoce expresamente al indicar que el principio que subyace a la ciudadanía ecológica es exclusivamente el del «generacionismo futuro» (Dobson, 2005, p. 53) y que la comunidad de la justicia es para él «una comunidad de humanos (o cuasi humanos), por tanto, si la comunidad de los ciudadanos ecológicos es primariamente una comunidad de justicia, esta comunidad debe ser humana (o cuasi humana)» (Dobson, 2005, p. 54).

En esta misma línea, Ramón Máiz, ha propuesto una perspectiva igualitarista de la sustentabilidad que se articula conceptualmente mediante tres vectores fundamentales: 1) la biosfera, 2) las generaciones futuras y 3) la sociedad global. En su primer vector, este es, el de la biosfera, la sustentabilidad demanda garantizar un nivel suficiente de capital natural. Hace referencia a la idea de equilibrio entre la sociedad y la naturaleza, lo que significa que los sistemas sociales deben reproducirse

<sup>6</sup> La huella ecológica es clave en este punto.

sin deteriorar irreparablemente los ecosistemas sobre los que se apoyan (Máiz, 2011, pp. 14-15). En su segundo vector, este es, el de las generaciones futuras, la sustentabilidad se traduce en un principio de responsabilidad o de justicia intergeneracional, que contiene la obligación moral de no poner en peligro las condiciones para la supervivencia indefinida de la humanidad sobre la Tierra (Máiz, 2011, p. 17). Finalmente, en su tercer vector, la sustentabilidad se refiere a la justicia social o, de forma más concreta, al principio de igualdad intrageneracional, es decir, a la redistribución equitativa de los beneficios que nos aporta la naturaleza y de los niveles de daño admisibles tanto a nivel global como local (contaminación, agotamiento de recursos renovables y no renovables, pérdida de biodiversidad, problemas de salud, etc.) para las personas del presente (Máiz, 2011, p. 18). Al desarrollar el contenido específico de cada uno de estos tres vectores, Maíz apuesta por un concepto de sustentabilidad fuerte que, aunque no se desmarca del marco antropocéntrico de reflexión: 1) asume la existencia de naturaleza no humana (capital natural); 2) postula que esta naturaleza no humana sufre presiones estructurales constantes bajo el sistema capitalista, con efectos negativos para el bienestar y la salud de los seres humanos; 3) defiende que, al menos parte de esta naturaleza (capital natural crítico), posee un valor intrínseco y extrínseco que debe preservarse, y 4) formula la sustentabilidad como concepto político, no meramente económico o científico (Máiz, 2011, p. 16).

Como ya se expuso, todas las propuestas desde un enfoque más o menos antropocéntrico tienen en común el que, bajo su modelo justicia ambiental, las cuestiones sobre lo justo o lo injusto respecto de la naturaleza se dirimen en relación con sus implicaciones para las personas. Su expresión convencional es el derecho humano al medio ambiente sano. La incorporación del término «medio» antes de la palabra «ambiente», en este caso, no refleja la aproximación instrumental cartesiana a la que se hizo referencia en la introducción de este artículo, sino un error en la traducción al español de la palabra *environment*. Por mencionar algunas, en francés la expresión *environment* se ha traducido como *droit à l'environnement*, en portugués como *direito ao ambiente*, de ahí que se considere que la traducción más adecuada al español es la de «derecho al ambiente» o «derecho al entorno». Por lo anterior, siguiendo la delimitación conceptual propuesta al inicio del presente artículo, la expresión «derecho al medio ambiente sano» debe ser interpretada, más bien, como derecho a un «ambiente sano». Este derecho considera a la protección del ambiente como elemento *sine qua non* para el disfrute de otros derechos humanos, tales como el derecho a la vida o a la integridad física. Así, este enfoque sigue la visión instrumental de protección del ambiente para la garantía de los derechos humanos y, en la vertiente inversa, un enfoque instrumental de los derechos humanos para la protección del ambiente. En esta línea, la Corte Interamericana de Derechos Humanos, por ejemplo, ha clasificado los derechos especialmente vinculados al ambiente en dos grupos: i) los derechos cuyo disfrute es particularmente vulnerable a la degradación del ambiente, también identificados como derechos sustantivos y ii) los derechos cuyo ejercicio respalda una mejor formulación de políticas ambientales, también identificados como derechos de procedimiento (*Opinión Consultiva OC-23/17*, 2017)

A pesar de los importantes avances que el reconocimiento de este derecho y, por ende, que el modelo de justicia ambiental ha representado para la protección del medio ambiente, varios autores han dado cuenta de que, al menos desde el punto de vista ambiental, este encuentra limitaciones. Como sintetiza Gudynas, en aquellos casos donde se logra avanzar en dichos derechos, existe una tendencia a caer en un entramado de compensaciones económicas frente al daño ambiental. Su preocupación está en los conflictos sobre los recursos o servicios ambientales, comercializados o no, y sus patrones sociales, espaciales y temporales. Como esos

conflictos expresarían distribuciones desiguales, su énfasis es distribucional (2010, pp. 56-59). En otras palabras, esta postura expresaría una justicia distributiva ecológicamente corregida que encierra, como lo expresa el antes referido profesor, «el problema práctico de la creciente mercantilización de la idea de la justicia en el campo económico» (Gudynas, 2010b, p. 59).

La mercantilización de la idea de justicia en el campo económico ha sido analizada por Enrique Leff. Este autor expone como la acumulación de capital, responsable de la destrucción de las bases ecológicas de la producción, busca ahora, por medio de la economía ambiental, internalizar los costos ecológicos y las preferencias de las generaciones futuras asignando derechos de propiedad y estableciendo precios de mercado a los recursos y servicios ambientales (Leff, 1995, p. 28). Como argumenta el mismo autor, la reintegración de la naturaleza a la economía tiene como nudo problemático la imposibilidad de establecer una medida homogénea de valor para determinar los costes ambientales. En palabras de Leff: «los costos ambientales y la valorización de los recursos naturales no son determinados de manera "objetiva" y cuantitativa en la esfera económica, sino que dependen de percepciones culturales, derechos comunales e intereses sociales» (Leff, 1995, pp. 28-29). Critica el concepto de distribución ecológica propio de la justicia ambiental, pues, al mantenerse dentro del núcleo de la racionalidad económica dominante, reduce el problema a una repartición más justa de los costos ecológicos del crecimiento. En su consideración, este tipo de análisis resultan obsoletos para dar cuenta de las estructuras ecológicas y tecnológicas que determinan las condiciones que hacen que mejore o se degrade el estado de conservación y la productividad de un ecosistema y de un proceso eco-tecnológico de producción (Leff, 1995, p. 29-30).

De esta forma, la justicia ambiental, entendida como una distribución de los costos ambientales entre generaciones presentes y futuras, se presenta como insuficiente para la protección del medio ambiente. Tal como establece Gudynas, «la destrucción de la Naturaleza no puede ser justificada apelando a medidas de compensación económica, ni ello genera soluciones reales para los ecosistemas dañados o las especies amenazadas» (2010a, p. 59). Del mismo modo, como ha resaltado Costa, las intervenciones motivadas por intereses utilitarios hacen que las relaciones ser humano-naturaleza pierdan su primitiva armonía y compenetración, desarrollándose bajo imperativos de utilidad y lucro. Así, «el técnico ejerce una suerte de astucia colonial sobre los recursos materiales y la naturaleza tiende a convertirse en esclava dócil» (Costa, 2009, p. 116).

Dicha astucia colonial también ha sido expuesta por la profesora Catherine Walsh, para quien el despropósito de Descartes trajo consigo, además, la colonialidad de la naturaleza. Esta encuentra su base en la división naturaleza/sociedad que descarta lo mágico-espiritual-social, esto es, la relación milenaria entre mundos biofísicos, humanos y espirituales, incluyendo el de los ancestros, propia de los pueblos indígenas de la América Andina. En consideración de Walsh, la relación milenaria de los pueblos indígenas con la tierra ha sido negada y marginada por el discurso hegemónico del individuo moderno civilizado blanco europeo y/o norteamericano, que hoy se recrea a partir de las prácticas y políticas del desarrollo, tales como el etnoturismo (Walsh, 2008, pp. 138- 139).

Así, en el paradigma dominante antropocéntrico, la naturaleza es un material pasivo donde los humanos se desenvuelven, «un supuesto, un contexto, un espacio inerte en el que tienen lugar los eventos históricos, un recurso natural inagotable y destinado a ser usado por el humano» (Ávila Santamaría, 2019, p. 152). Las evidencias actuales sobre la degradación ambiental y el fracaso de las políticas

ambientales internacionales centradas en la distribución de emisiones de carbono, dan cuenta de que un modelo de justicia enfocado solo en el interés del ser humano resulta insuficiente. A pesar de los avances que, en materia de protección ambiental, ha constituido la expansión de la justicia ambiental por medio del derecho a un medio ambiente sano, en sus discusiones aún hay una voz ausente, la de la «Naturaleza». Como menciona Teresa Vicente Giménez, «la sociedad, la cultura o la ética, se han desarrollado sin integrar en medida fundamental el elemento ecológico y esto no es casual, pues, el conocimiento, en un marco antropocéntrico, es utilitario y funcional» (Vicente Giménez 2002). Frente a esto, otras propuestas se han formulado: el biocentrismo y su modelo de justicia para con los animales y el ecocentrismo con su apuesta por una justicia ecológica que deriva en los derechos de la naturaleza.

### 3. El biocentrismo, la justicia para con los animales y los derechos de los seres sintientes

El biocentrismo apela al valor objetivo de las especies dando cuenta de que, en tanto seres vivos dotados de la capacidad de sentir, poseen valor y merecen respeto moral. Busca la preservación de los seres vivos por el interés que poseen ellos mismos y no por su utilidad para el ser humano. Esta postura tiene como precedente el pensamiento utilitarista de Jeremy Bentham, el cual, al buscar la mayor felicidad e inclinado a evitar el dolor en los seres sensibles, reconoció que los animales, en su calidad de seres sensibles, eran merecedores de respeto y del reconocimiento de sus derechos<sup>7</sup>. Para Bentham, la pregunta clave a la hora de determinar nuestro trato hacia ellos no es si pueden razonar o si pueden hablar, sino si pueden sufrir (Bentham, 1879, p. 310).

El biocentrismo tiene como punto de partida el sensocentrismo, esto es, la teoría que considera que para que un individuo sea considerado moralmente es necesario que tenga capacidad de sentir, es decir, que posea un sistema nervioso que haga posible la experiencia del dolor. Bajo este marco, el biocentrismo aporta un elemento innovador frente al antropocentrismo, pues no busca tanto determinar por qué se debe proteger, sino contra qué se puede proteger. Tal como resalta Klett Lasso, las consecuencias de esta afirmación son de gran importancia, cierran la posibilidad de que se menoscaben los derechos de estos seres no humanos alegando un beneficio para otros (2013, p. 58). El biocentrismo se caracteriza, además, por su enfoque individualista. En este punto, el biocentrismo se relaciona con el antropocentrismo el cual también considera, por lo general, al individuo y no a la comunidad como punto de partida de la ética. De esta forma, como establece Riechmann, para una posición biocéntrica «todos los seres vivos, como entidades individuales, merecen consideración moral» (Riechmann, 2000, p. 35).

Al igual que con las posturas antropocéntricas, las posturas biocéntricas se pueden clasificar en fuertes o débiles. En primer lugar, para el biocentrismo fuerte, todos los seres vivos merecen igual consideración moral. Apuesta por un igualitarismo biótico radical, por el cual no sería posible establecer ningún tipo de clasificación entre las especies (Riechmann, 2000, pp. 35-36). Uno de los grandes exponentes de este tipo de biocentrismo es Paul Taylor, quien, desde una postura deontológica, considera que todo ser vivo posee un centro teleológico de vida que se desarrolla dentro de una comunidad de vida a partir de un conjunto de relaciones (Taylor, 1986). De este modo, Taylor pone el centro, no en el mayor o menor nivel sensitivo del organismo, sino en el hecho de que, dada su capacidad de sentir, posee un telos, un fin propio el cual

<sup>7</sup> En un famoso texto de 1788, anunciaba Bentham: «llegará un día en que el resto de animales de la creación adquieran los derechos que la tiranía humana nunca debería haberles negado» (Bentham, 1879, p. 311).

debe ser respetado garantizando su maduración y reproducción. Esta consideración hace que Taylor prescinda de jerarquizaciones entre especies sintientes, al mismo tiempo que establece que la materia inerte no merece consideración moral pues su valor es únicamente instrumental (Taylor, 1994).

Por otro lado, el biocentrismo débil o moderado afirma que todos los seres vivos merecen respeto moral, pero unos más que otros (Riechmann, 2000, p. 35). A diferencia de su versión fuerte o radical, este tipo de biocentrismo sí establece jerarquías entre los seres sintientes relacionadas con el mayor o menor desarrollo de su sistema nervioso. Esta es, por ejemplo, la postura de Peter Singer, quien, siguiendo las reflexiones utilitaristas de Bentham, consideró que la separación de los animales sensibles de la comunidad moral es un prejuicio irracional, al que lo denomina «especismo» (Singer, 1999, p. 42). Singer apuesta por una igual consideración hacia todos los seres capaces de sufrir, pues, en su consideración, «el derecho a la igualdad no depende de la inteligencia, capacidad moral, fuerza física o factores similares. La igualdad es una idea moral, no la afirmación de un hecho. Es una norma relativa a cómo deberíamos tratar (a los humanos o animales no humanos) como iguales» (Singer, 1999, p. 40). Sin embargo, Singer no deriva, a diferencia de los biocentristas radicales, de esa igual consideración un trato igualitario. En sus palabras, «la extensión de un grupo a otro del principio básico de igualdad no implica que tengamos que tratar a los dos grupos del mismo modo exactamente, ni tampoco garantiza los mismos derechos a ambos grupos» (1999, p. 38). Así, para Singer, el rechazar el especismo no lleva a que todas las vidas tengan igual valor, por el contrario, defiende el que la vida de un ser autoconsciente, con capacidad de pensamiento abstracto, de proyectar su futuro o de complejos actos de comunicación, sea más valiosa que la vida de un ser sin estas capacidades (Singer, 1999, p. 47). A partir de esta consideración, Singer elabora una jerarquía entre especies que ubica a ciertos mamíferos en su cúspide.

Otro gran exponente del biocentrismo débil es Tom Regan. Para este autor la posesión de intereses, esto es, la capacidad de experimentar una vida, se convierte en la característica habilitante para ser sujeto de derechos. En su reflexión, la capacidad de experimentar una vida no se resume en el hecho de estar vivo, pues, para que aquello sea posible es necesario, entre otras características, tener creencias, deseos, percepción y memoria. De ahí que para este autor merezcan consideración moral, por ejemplo, únicamente los mamíferos y aves mayores de un año (Regan, 1983, p. 243). Del mismo modo, Martha Nussbaum parece ubicarse dentro de esta postura. En su libro, *las fronteras de la justicia*, la autora busca dar argumentos a favor de la aplicación de su enfoque de las capacidades para la defensa de los derechos de los animales. En su consideración, el enfoque de las capacidades permite conocer una amplia variedad de tipos de dignidad animal y las necesidades para su florecimiento, lo cual posibilita la producción de normas de justicia «interespecies» que implican derechos fundamentales para criaturas diversas (Nussbaum, 2007, p. 323).

Para Nussbaum el territorio de la justicia es el territorio de los derechos básicos. Bajo esta premisa desarrolla su idea a favor de los derechos de los animales, desmarcándose del antropocentrismo, de forma categórica, en la siguiente afirmación: «cuando digo que el maltrato a los animales es injusto, quiero decir no sólo que está mal de nuestra parte que los tratemos así, sino que ellos tienen un derecho de índole moral a no ser tratados de ese modo. Es injusto para ellos» (Nussbaum, 2007, p. 332). Al igual que en los casos anteriores, es demarcatorio para su enfoque de las capacidades la posesión de sensibilidad, misma que define como una condición «umbral» para la admisión en la comunidad de seres detentadores de derechos basados en la justicia (Nussbaum, 2007, p. 356). Su enfoque es, además,

individualista. Al respecto indica textualmente: «si tengo razón a propósito de lo que convierte a algo en una cuestión de justicia y no de otra clase, los animales son sujetos de justicia en tanto en cuanto son animales individuales que sufren dolor y privaciones» (Nussbaum, 2007, p. 352). Estas dos características, el individualismo y el sensocentrismo, desembocan, al igual que en los demás autores ya tratados, en una jerarquización de especies que le ha llevado a indicar que el derecho a la vida de los animales es menos robusto cuando nos referimos a los insectos y a otras formas de vida no sensibles, o sólo sensibles en un sentido muy marginal (Nussbaum, 2007, pp. 386, 387) .

Finalmente, Jorge Riechmann, defiende también una concepción moral biocéntrica con jerarquización de intereses e individualista, a la que denomina como «biocentrismo moderado». Su propuesta, que guarda similitudes con la de Nussbaum, considera que lo valioso son los seres vivos con su potencialidad para realizar sus capacidades y llevar una vida buena, por lo que el medio abiótico (el suelo, las aguas, la atmosfera, etc.) solo resulta valioso instrumentalmente (Riechmann, 2000, p. 36). Así, Riechmann se opone al antropocentrismo excluyente, al igualitarismo biótico y al holismo moral. Frente a estos, considera que todos los seres vivos son dignos de consideración moral por sí mismos, pero que no todas esas necesidades, capacidades e intereses son igualmente valiosos o importantes, sino que pueden jerarquizarse en razón del lugar que ocupen en la pirámide evolutiva<sup>8</sup>, en cuya vértice están ubicados los seres humanos (Riechmann, 2000, p. 40).

De las particularidades detalladas sobre el pensamiento biocéntrico y, siguiendo el objetivo de proponer un modelo de clasificación y demarcación de los enfoques de justicia sobre la naturaleza, diremos, sin dejar de resaltar que las consideraciones a este respecto no son homogéneas, que las formas de protección biocéntrica se traducen en derechos de los animales. Diversos casos a nivel global se han presentado desde esta perspectiva, uno de ellos, de los más relevantes a nivel latinoamericano, es el caso de la Orangután Sandra, a quien, el 18 de diciembre de 2014, la Cámara Federal de Casación Penal de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires concedió un habeas corpus al considerarla sujeto de derechos. El habeas corpus buscaba el traslado de Sandra, única de su especie en Argentina y residente desde 1995 en el zoológico de Buenos Aires, al santuario de primates de Sorocaba, ubicado en el Estado de Sao Paulo, República Federativa del Brasil. Para la concesión del habeas corpus, la Corte consideró, de forma textual, que «la vida y la dignidad de ser viviente si bien completamente desagregada en el ordenamiento jurídico con relación a las “personas humanas” no impide que análogamente sea extendida a Sandra cuando ella inviste la condición de “ser sintiente”». De esta forma, tal como lo expresa el mismo tribunal, la categorización de Sandra como “persona no humana” y, en consecuencia, como sujeto de derechos, no implica que sea titular de los derechos de las personas humanas. Por el contrario, se trata reconocerle a Sandra sus propios derechos como parte de la obligación de respeto a la vida y de su dignidad de «ser sintiente» (Cámara Federal de Casación Penal de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2014).

El caso de la Orangután Sandra ilustra los aportes del enfoque biocentrista en la ampliación de la comunidad de justicia y, por ende, del reconocimiento de derechos más allá del ser humano. Sin embargo, en nuestra consideración, el enfoque sensocentrista del biocentrismo constituye una limitación importante para la real comprensión de los procesos de simbiosis sobre los que se desarrolla la vida. Así, si

---

<sup>8</sup> En consideración de Riechmann, el lugar que se ocupe en la pirámide se corresponde con capacidades morales relevantes como la capacidad de sentir, la de ser sujeto de la propia vida, la inteligencia, la autoconciencia, la memoria y la capacidad de anticipación, etc.

bien el biocentrismo y la justicia para con los animales representa un avance importante en la lucha por los derechos de la naturaleza, es aún insuficiente, pues, las mismas razones para atribuir dolor a los animales no se aplican a las plantas y demás materia inerte. Se excluye, de esta forma, a todo el mundo natural no «sintiente», cayendo, una vez más, en una forma de antropocentrismo, pues la habilidad de sentir dolor es relevante en tanto y cuanto parte de una experiencia humana. Se valoriza al animal sintiente atribuyéndole estatuto moral a partir de la experiencia humana, y no por sí mismo. Ese es un proceso lleno de antropocentrismo desde el inicio, una vez que exige de los otros seres lo que nosotros poseemos, «humanizándolos» hasta que puedan ser aceptados en nuestro círculo moral.

#### 4. El ecocentrismo, la justicia ecológica y los derechos de la naturaleza

El ecocentrismo, al contrario del individualismo biocéntrico, propone un holismo moral, esto es, al todo (los ecosistemas, la biósfera) como sede de valor. Desde esta perspectiva, como establece el profesor Riechmann, habría que adoptar el punto de vista del ecosistema y no el de entidades individuales que forman parte de él (Riechmann, 2000, pp. 35-36). Se propone, a partir de este nuevo enfoque, una ética ecológica que considere al ser humano como integrado en un medio en el que comparte su vida con otras especies y con un sustrato físico que soporta y hace posible esa misma vida. En palabras de Sosa, esta ética es «ecológica» porque «mira a la *oikía*, al *oikós*, a la casa grande, a la casa de todos. No a la casa occidental, o a la casa del Norte. Ni siquiera solamente a la casa humana, sino a la casa» (Sosa, 1994, p. 121). Siguiendo las precisiones conceptuales que propone este artículo, diremos que el enfoque ecocéntrico mira a la «Naturaleza».

Bajo este enfoque, la Naturaleza pasa a tener una visión dialéctica, esto es, a diferencia de su tratamiento instrumental-antropocéntrico, pasa a tener papeles activos y pasivos en la relación con el ser humano (Costa, 2009, p. 115). Se aleja del enfoque biocéntrico concentrado solamente en la capacidad de sentir y, por el contrario, no limita los derechos a los animales sino que los reconoce también para las plantas y los seres microscópicos e incluso a la materia inerte (Zaffaroni, 2011, p. 84). Esta consideración la podemos resumir en la reformulación que propone Riechmann a la pregunta de Bentham ¿pueden sufrir? por la pregunta ¿pueden ser dañados? Así, la cuestión no se debe centrar en si pueden razonar ni tampoco en si pueden sufrir, sino, más bien, en si pueden ser dañados. Como ejemplifica Riechmann: «un roble no puede sufrir, pero si puede ser dañado» (Riechmann, 2011, p. 127).

Esta reformulación –a pesar postularla Riechmann dentro de su enfoque biocéntrico moderado–, en nuestra consideración, explica de mejor forma el enfoque ecocéntrico. En el marco de la clasificación que propongo, la pregunta amplia de ¿puede ser dañado? da luz a uno de los principales postulados de la justicia ecológica: el daño no está vinculado al sensocentrismo. Su enfoque, por el contrario, es teleológico, se centra en los ciclos vitales de la Naturaleza. Este particular marca la línea diferencial entre la idea de justicia ecológica y otras aproximaciones que pueden parecer cercanas. Desde un enfoque ecocéntrico se propugna una justicia ecológica, en la cual la ecología, como ciencia que trata de conocer y profundizar en las relaciones “inter e intra” específicas y con los demás elementos de la naturaleza, da cuenta de los procesos biogeoquímicos y físicos que crean las condiciones que permiten la vida sobre la tierra. Así, hablar de justicia ecológica significa justicia con la Naturaleza (Klett & Martínez, 2013, p. 11,12).

El eje central del ecocentrismo, y de su traslación a la idea de justicia ecológica, se encuentra en el reconocimiento de la Naturaleza como titular de

derechos propios, con independencia del humano. Uno de sus grandes exponentes es la hipótesis Gaia de James Lovelock. Para este autor, la tierra es un ente viviente del cual somos parte y se autorregula (Lovelock, 1979). Como lo sintetiza Zaffaroni, la ética de Gaia reconoce obligaciones éticas respecto de la naturaleza, que se derivan de la circunstancia de participar conjuntamente en un todo vivo, de cuya salud dependemos todos, humanos y no humanos (Zaffaroni, 2011, p. 84). Bajo este enfoque, los derechos no sólo los tienen seres humanos o los animales, se extienden al reino vegetal, los seres microscópicos e incluso la materia inerte, entiendo a todos estos como un continuo de vida.

De igual manera, una apuesta por un enfoque que, en mi consideración, se puede denominar como ecocéntrico, la encontramos en el pensamiento de Aldo Leopold. Para este autor, la ética se ha desarrollado bajo la premisa de que el individuo es miembro de una comunidad de partes interdependientes. Partiendo de lo anterior, propone la formulación de una ética de la tierra que, en sus palabras, «ensancha las fronteras de la comunidad para incluir suelos, agua, plantas y animales, o de manera colectiva, la tierra». De esta forma, Leopold da cuenta de cómo en un primer momento la ética se ocupó de la relación entre los individuos; en un segundo momento, de las relaciones de los individuos con la sociedad, y que, actualmente, es necesaria la transición hacia un tercer momento, la extensión de la ética a la Naturaleza, es decir, a la relación del ser humano con la tierra, los animales y las plantas que crecen en ella. Dicha transición, en consideración de Leopold, no es solo una posibilidad evolutiva, sino una necesidad ecológica (Leopold, 2017, pp. 181, 182). Parte de la idea de que la tierra no es únicamente suelo, es una fuente de energía que fluye a través de un circuito de suelos, plantas y animales que hacen posible la vida en un proceso de interrelación continua entre los seres vivos y la materia inerte (Leopold, 2017, p. 193). Así, en palabras de Leopold, «una ética de la tierra cambia el papel de Homo sapiens: de conquistador de la comunidad terrestre al de simple miembro y ciudadano de ella» (Leopold, 2017, p. 182).

Esa misma idea de circuitos de vida la podemos encontrar en el pensamiento de Arne Naess, quien, desde la ecología profunda o *deep ecology*, considera que hay una serie de relaciones e interconexiones que colaboran en la construcción de cada individuo. Ve al mundo como una red de fenómenos interconectados e interdependientes, de lo cual desprende un «igualitarismo biosférico» que postula el derecho de los ríos, las montañas, los bosques, los animales y la humanidad a progresar y desarrollar sus posibilidades bajo los principios de potencialidad y autorrealización. Dicho igualitarismo se desarrolla con los siguientes principios:

- 1) El florecimiento de la vida humana y no humana sobre la tierra posee un valor en sí mismo. El valor de vida no humana es independiente de su utilidad para el ser humano;
- 2) La riqueza y la diversidad de las formas de vida constituye un valor en sí mismo, que contribuye al florecimiento de la vida humana y no humana en la tierra;
- 3) Los humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y diversidad, salvo para satisfacer necesidades vitales;
- 4) El florecimiento de la vida humana y las culturas, es compatible con una población sustancialmente menor. El florecimiento de la vida no-humana requiere una población humana más pequeña;
- 5) La actual interferencia humana sobre el mundo no humano es excesiva y la situación está empeorando rápidamente;
- 6) Las políticas deben ser cambiadas. Estas políticas afectan las estructuras económica, tecnológica e ideológica básicas. El resultado de los estados de cosas será profundamente diferente de lo que es en el presente y hará posible la alegre experiencia de la conexión de todas las cosas;
- 7) El cambio ideológico es principalmente el de apreciar la calidad de vida en lugar de adherirse a un nivel de vida cada vez más alto. Existirá una profunda conciencia de la diferencia entre lo que es gigantesco (*bigness*), en sentido cuantitativo, y lo grande (*greatness*), en sentido cualitativo.
- 8) Quienes suscriben los anteriores puntos tienen la obligación directa o indirecta de tratar de implementar los cambios necesarios (Naess, 2008, pp. 105-114).

Estas reflexiones también han estado presentes en el Sur global, aunque, dado el carácter hegemónico del Norte, han quedado injustamente relegadas en pensamiento político global. Tal como ha dado cuenta Leonardo Boff, el proyecto científico-tecnológico de apropiación sin límites de la Naturaleza ha sido posible porque se ha destruido la conciencia de una gran comunidad biótica, terrenal y cósmica, en la que se encuentra inserto el ser humano junto con los demás seres (Boff, 2001, p. 16). Así, las voces dominantes provienen del Norte, siendo pocas las voces que llegan desde el Sur, elemento que no es menor, pues, en sus palabras, «cada lugar social está caracterizado por intereses y opciones previas de los que, en la mayoría de los casos, no se tiene conciencia. Como se trata de alcanzar una perspectiva global, es importante que se superen tales limitaciones» (Boff, 2001, p. 11). Por ello, propone una revolución ética mundial fundada no tanto en la razón ilustrada, cuanto en el *pathos*, es decir, en la sensibilidad humanitaria y en la inteligencia emocional expresadas por el cuidado, la responsabilidad social y ecológica, la solidaridad generacional y la compasión, actitudes que considera capaces de mover a las personas hacia una nueva práctica histórico-social liberadora (2001, p. 18). De dicha revolución ética, indica Boff, surgirá un nuevo *ethos*<sup>9</sup>, una profunda inmersión en la experiencia del Ser, que dará cuenta «del todo ligado, “religado” en sus partes y conectado con la fuente originaria de donde dimanan todos los entes» (2001, p. 18).

Así, para este autor, la globalización será ecocéntrica. Situará en el centro no a un país, sistema económico o cultura, sino a la tierra, entendida como un macro sistema orgánico, un súper organismo vivo, al que todas las instancias deberán servir (Boff, 2001, p. 20). Esta nueva unidad compleja exige el diálogo con todos, no puede tener como única referencia el modelo del ser humano occidental, blanco, adulto, científico-técnico, cristiano, secularizado, sino que debe incorporar otros elementos como lo multiétnico, lo multireligioso, lo femenino, las distintas edades, entre otros. Por tanto, establece Boff, es preciso, por un lado, mantener las culturas en su singularidad y, por otro, abrirlas a un diálogo obligatorio con todas las demás, con las pérdidas y las ganancias que comporta este proceso. Se debe superar el paradigma moderno que fracciona, atomiza y reduce, y arribar un paradigma holístico que «articula, relaciona todo con todo y considera la coexistencia del todo y de las partes, la multidimensionalidad de la realidad con su no linealidad, con equilibrios y desequilibrios, caos y cosmos, vida y muerte» (Boff, 2001, p. 23).

En esta misma línea, Vandana Shiva, filósofa y escritora hindú, en su libro *Manifiesto para una democracia de la tierra*, desde el eco feminismo, da cuenta de la necesidad de sentirnos, una vez más, como en casa en la tierra y entre nosotros. Propone la creación de un nuevo paradigma para responder a la fragmentación causada por las varias formas de fundamentalismo, el cual tenga como fundamento una cultura de no violencia, paz creativa y vida. Dicho paradigma lo construye a partir de una visión alternativa del mundo en la que los seres humanos están incrustados en la Familia de la Tierra, conectados unos con otros a través del amor, la compasión, la responsabilidad ecológica y la justicia económica (Shiva, 2006).

Por su parte, en el mundo andino, la respuesta ha sido dada a través de la ética de la Pachamama. Esta tiene como punto de partida la consideración de que en todo lo que existe hay un impulso que explica su comportamiento, incluso en lo que parece materia inerte. Todo el espacio cósmico es viviente y está movido por una energía que conduce a relaciones de cooperación recíproca entre todos los

---

<sup>9</sup> Por *ethos* este autor entiende al conjunto de las intuiciones, de los valores y de los principios que orientan las relaciones humanas con la naturaleza, con la sociedad, con las alteridades, con uno mismo y con el sentido trascendente de la existencia, Dios (Boff, 2001, p. 18).

integrantes. La Pachamama todo lo da, pero también exige reciprocidad. No impide la caza, la pesca y la tala, pero si la depredación como buena reguladora de la vida de todos los que estamos en ella (Zaffaroni, 2011, pp. 117-122). Bajo esta consideración, tal como lo expone Gudynas, la naturaleza intocada también podría estar en contradicción con la idea de Pachamama, de hecho, señala, «en casi todas las formulaciones de ese concepto no se alude ambientes intocados, sino que es una Naturaleza con humanos, y humanos que son parte de ella» (Gudynas, 2011, p. 272).

La ética de la Pachamama inspiró, por ejemplo, la consagración de los Derechos de la Naturaleza en la Constitución de Ecuador de 2008. Tal como lo establece el artículo 71 de dicha Constitución, estos protegen el derecho a que se respete integralmente la existencia, el mantenimiento y regeneración de los ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos de la Naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida. De esta forma, la Constitución ecuatoriana incorpora un criterio de justicia ecológica que, tal como precisa su artículo 72, tiene como respuesta normativa el derecho a la restauración de los ecosistemas dañados, independiente de la obligación que tiene el Estado o las personas naturales y jurídicas de indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados.

La traducción normativa de la justicia ecológica son los derechos de la Naturaleza. Estos exigen la recuperación de los ecosistemas dañados y no simplemente el cobro de multas. Tal como ejemplifica Gudynas, los seres vivos como las plantas o los animales no necesariamente vivirán mejor si algunos humanos reciben dinero por el daño en los ecosistemas en que habitan (Gudynas, 2011, p. 274). Así, la justicia ecológica es una consecuencia inevitable y necesaria de la secuencia que comienza con el reconocimiento de valores intrínsecos y sigue con los derechos de la Naturaleza (Klett, 2013, p. 81), sin olvidar que las dinámicas ecológicas implican relaciones que también son de competencia y depredación. En palabras de Aldo Leopold, una ética de la tierra, por supuesto, no puede impedir la alteración, la gestión y el uso de esos recursos; pero afirma su derecho a continuar existiendo y, al menos en algunos puntos, a continuar existiendo en estado natural. De ahí que no se postule mantener una Naturaleza intocada, por el contrario, como afirma el profesor Gudynas, se reconoce y defiende la necesidad de intervenir en el entorno para aprovechar los recursos necesarios para satisfacer las «necesidades vitales», pues los valores propios son uno más en un amplio conjunto de valoraciones a considerar (Gudynas, 2010b, p. 53). Su aporte claro es abrir las puertas para otro tipo de discusión en la política y la gestión, donde «ya no es necesario demostrar que preservar montañas o selvas es útil para el ser humano, o es rentable para las empresas, sino que las fundamentaciones por su valoración intrínseca serán tan importantes como los análisis costo beneficio de los economistas» (Gudynas, 2010b, p. 53).

Formas de justicia ecológica ya están siendo implementadas en la justicia constitucional y el derecho internacional de los derechos humanos. Así, por ejemplo, la Corte Constitucional de Colombia, en su sentencia T-622 del 16 de noviembre del 2016, declaró al río Atrato como sujeto de derechos. Siendo expreso en el enfoque ecocéntrico del que parte esta conclusión, la Corte indica textualmente:

la naturaleza y el medio ambiente son un elemento transversal al ordenamiento constitucional colombiano. Su importancia recae por supuesto en atención a los seres humanos que la habitan y la necesidad de contar con un ambiente sano para llevar una vida digna y en condiciones de bienestar, pero también en relación a los demás organismos vivos con quienes se comparte el planeta, entendidas como existencias merecedoras de protección en sí mismas. Se trata de ser conscientes de la interdependencia que nos conecta a todos los seres vivos de la tierra; esto es,

reconocernos como partes integrantes del ecosistema global -biósfera-, antes que, a partir de categorías normativas de dominación, simple explotación o utilidad.

Otro ejemplo de justicia ecológica lo encontramos, en nuestra consideración, en la Opinión Consultiva 23/2017 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. En ella la Corte consagra el derecho a un medio ambiente sano como un derecho autónomo en el sistema interamericano de protección de derechos. Este derecho autónomo se distancia de la faceta instrumental expuesta anteriormente y se acerca de forma clara a la idea de derechos de la Naturaleza. Así lo indica la Corte IDH en el numeral 62 de la referida opinión consultiva, al establecer que el derecho a un medio ambiente sano como derecho autónomo, a diferencia de otros derechos, «protege los componentes del medio ambiente tales como bosques, ríos, mares y otros como intereses jurídicos en sí mismos, aún en ausencia de certeza o evidencia sobre el riesgo a las personas individuales». De esta forma, precisa la Corte IDH:

se trata de proteger la naturaleza y el medio ambiente no solamente por su conexidad con una utilidad para el ser humano o por los efectos que su degradación podría causar en otros derechos de las personas, como la salud, la vida o la integridad personal, sino por su importancia para los demás organismos vivos con quienes se comparte el planeta, también merecedores de protección en sí mismos (*Opinión Consultiva OC-23/17*, 2017).

De este modo, la Corte Interamericana de Derechos Humanos parece aproximar su propuesta de «derecho al medio ambiente sano como derecho autónomo» más cerca de las reivindicaciones de la justicia ecológica de fuente ecocéntrica. En consecuencia, donde se lee «derecho al medio ambiente sano como derecho autónomo», se podría leer «derechos de la Naturaleza». La posibilidad o coherencia de la protección de la Naturaleza como un bien en sí mismo dentro de los derechos humanos requiere, sin lugar a dudas, una aproximación respecto de qué fundamentación de los derechos humanos posibilitaría este objetivo, lo cual sobrepasa el marco del presente trabajo. Sin embargo, se puede adelantar que una re-significación de la idea de «dignidad humana», que dé cuenta de la necesidad de la formulación de un «Yo» interconectado y reconectado con la Naturaleza como elemento indisoluble de nuestra esencia, podría incorporar a la Naturaleza como una otredad que me define y, por ende, sin reducirla o cerrarla al ser humano, incorporarla como su fundamento.

## 5. A modo de conclusión: justicia ambiental y justicia ecológica, encuentros y tensiones

Como se ha ido esbozando en el transcurso de este artículo, la justicia ambiental responde a una mirada de la naturaleza como instrumento, mientras que la justicia ecológica ve a la naturaleza como un bien en sí mismo. En el derecho, estas dos posturas se ven representadas en la garantía del derecho a un medio ambiente sano en el primer caso y los derechos de la Naturaleza en el segundo.

Los derechos de la Naturaleza y los derechos al medio ambiente sano están estrechamente vinculados. Como lo menciona el profesor Ramiro Ávila, «se podría decir, en general, que cada vez que se protegen los derechos de la naturaleza también se protege el derecho al medio ambiente sano, y viceversa, cuando se protege el medio ambiente se protege también a la naturaleza» (Ávila Santamaría, 2019, p. 279). Mientras el criterio de justicia ambiental que deriva del derecho al medio ambiente sano puede tener como objetivo las reparaciones o económicas o de otro tipo a las personas afectadas, la justicia ecológica, que deriva de los derechos de la Naturaleza, simultáneamente asegura que se limpien los lugares afectados o

restituyendo ecosistemas degradados (Gudynas, 2011, pp. 274-275). Así, los derechos de la Naturaleza acompañan las visiones clásicas de la justicia ambiental y los derechos humanos a un ambiente sano. En este marco, se pueden llegar a compromisos en la conservación y el desarrollo desde muy diferentes puntos de origen éticos, mientras algunos pueden ser ecocéntricos, en otros casos seguirán siendo antropocéntricos (Gudynas, 2010c, pp. 65-66).

Sin embargo, esta convivencia no está exenta de tensiones. Los intereses y los derechos de los humanos se pueden oponer a los derechos de la Naturaleza, por ejemplo, cuando se decide intervenir con políticas extractivas ecosistemas sin presencia humana, en razón de la necesidad de obtención de recursos económicos para la garantía de los derechos económicos, sociales y culturales. En dichos casos, como lo afirma el profesor Ramiro Ávila, la contradicción en el ejercicio de derechos entre la Naturaleza y los derechos de los seres humanos no se puede resolver prima facie a favor de ninguno de los dos sujetos. La resolución de un caso dependerá de los hechos y también, si hay restricción, de las justificaciones, tal como sucede cuando colisionan derechos de dos seres humanos (Ávila Santamaría, 2019, p. 278-279).

Así, la justicia ambiental y la justicia ecológica se presentan como complementarias. Su juego dinámico amplía las discusiones sobre los derechos, lo que se traduce, tal como afirma Cullinan, en una democratización más radical de las políticas ambientales. Si el antropocentrismo ha sido la dictadura de la especie humana sobre la tierra, salirnos de esta dictadura implica aceptar y adoptar algunos principios que nos invitan a comprender los derechos de una forma ecocéntrica o nocéntrica. El primer principio del derecho de la tierra es la sobrevivencia, la salud y la prosperidad de toda la comunidad sobre el interés de cualquier individuo o de la sociedad humana. No es una relación entre iguales, sino entre partes y todo. Los derechos del todo no pueden ser comprometidos (Cullinan, 2003, p. 162). En esta labor, las éticas de Gaia y de la Pachamama, de las cuales se nutren los ideales de la justicia ecológica, constituyen un gran aporte. Estas buscan reconocer que debemos actuar respetando a otros seres con derechos, cuyo reconocimiento es condición de nuestra propia supervivencia como especie interdependiente de otras y de otros entes terrenos en su existencia, así como un fortalecimiento de la capacidad de escucharnos entre nosotros y de escuchar lo que nos dicen todos los demás entes con los que compartimos el planeta.

## Bibliografía

- Ávila Santamaría, R. (2019). *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*. Bogotá, Colombia: Akal.
- Bentham, J. (1879). *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: The Clarendon Press.
- Boff, L. (2001). *Ética planetaria desde el Gran Sur*. Madrid, España: Trotta.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (2017). Opinión Consultiva OC-23/17, de 15 de noviembre de 2017.
- Cortina, A. (2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. España: Taurus.
- Cortina, A. (2014). La cuestión de los animales: Persona y derechos. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 91, pp. 479-491.
- Costa, C. A. F. da. (2009). ¿Ética ecológica o medioambiental? *Acta Amazonica*, 39(1), pp. 113-120.

- Descartes, R. (2002). *Discurso del método; Meditaciones metafísicas*. España: Tecnos.
- Dobson, A. (2005). Ciudadanía ecológica. *Isegoría*, (32), pp. 47-62.
- Gudynas, E. (2010a). Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina. En: *Cultura y Naturaleza*. Bogotá, Colombia: Jardín Botánico J.C. Mutis.
- Gudynas, E. (2010b). La senda biocéntrica: Valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica. *Tabula Rasa: revista de humanidades*, núm. 13, pp. 45-71.
- Gudynas, E. (2011). Los derechos de la Naturaleza en serio: Respuestas y aportes desde la ecología política. En: Acosta, A., y Martínez E., *La Naturaleza con Derechos. De la filosofía a la política* (pp. 239-258). Quito, Ecuador: AbyaYala y Universidad Politécnica Salesiana.
- Cámara Federal de Casación Penal de Buenos Aires (2014). Habeas Corpus Orangutana Sandra, 68831/2014/CFC1, de 18 de diciembre de 2014.
- Jonas, H. (2015). *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. España: Herder.
- Kant, I., (1988). *Lecciones de ética*. Barcelona, España: Crítica.
- Klett Lasso de la Vega, P., & Martínez Anguita, P. (2013). *Justicia con la Naturaleza*. España: Dykinson.
- Leff, E. (1995). ¿De quién es la naturaleza? Sobre la reapropiación social de los recursos naturales. *Gaceta Ecológica*, 37, pp. 28-35.
- Leff, E. (2006). La ecología política en América Latina. Un campo en construcción. En: *Los tormentos de la materia: Aportes para una ecología política latinoamericana*, 1. ed, pp. 21-39.
- Leopold, A. (2017). *Una ética de la tierra*. Madrid, España: Los Libros de la Catarata.
- Lovelock, J. (1979). *A New Look at Life on Earth*. Oxford.
- Máiz, R. (2011). Igualdad, sustentabilidad y ciudadanía ecológica. *Foro Interno*, 11(0), pp. 13-43.
- Morales-Jasso, G. (2016). La categoría "ambiente". Una reflexión epistemológica sobre su uso y su estandarización en las ciencias ambientales. *Revista Electrónica Nova Scientia*, 8(2), 579-613.
- Næss, A. (2008). *Ecology of wisdom: Writings by Arne Naess*. Estados Unidos: Counterpoint, distributed by Publishers Group West.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*. España: Paidós.
- Rawls, J. (2012). *Teoría de la justicia*.
- Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. Estados Unidos: University of California Press.
- Riechmann, J. (2000). *Un mundo vulnerable: Ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. Madrid, España: Catarata.
- Riechmann, J. (2011). Animales humanos y no humanos: Nobleza obliga. *Nostramo Revista Crítica Latinoamericana*, Año 4, Número 5, pp. 120-133.
- Shiva, V. (2006). *Manifiesto para una democracia de la Tierra: Justicia, sostenibilidad y paz*. España: Paidós Ibérica.
- Singer, P., & Casal, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid, España: Trotta.
- Sosa, N. M. (1994). *Ética ecológica, Necesidad, posibilidad, justificación y debate*,. Libertarias/Prodhufi.
- Taylor, P. (1986). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Nueva Jersey, Estados Unidos: Princeton University Pres.
- Taylor, P. (1994). Biocentric Egalitarianism. En: L. P. Pojman, *Environmental Ethics. Readings in Theory and Application*, pp. 71-83.
- Valdivielso, J. (2002). El espacio del ecologismo en la filosofía política. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 19, pp. 159-180.
- Valdivielso, J. (2004). El problema de la extensión de la comunidad de justicia en el liberalismo «verde» rawlsiano. En Riechmann, J., *Ética ecológica: Propuestas*

- para una reorientación* (pp. 109-128). Nordan Comunidad.
- Vicente Giménez, T. (2002). *Justicia ecológica y protección del medio ambiente*. Madrid, España: Trotta.
- Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: Las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa: revista de humanidades*, 9, pp. 131-152.
- Zaffaroni, E. R. (2011). *La Pachamama y el humano*. Argentina: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.