

¿UNA VIDA SIN DIGNIDAD? LA BÚSQUEDA DE UN SENTIDO INTEGRADOR DE LA DIGNIDAD PARA LA NATURALEZA, LA CONDICIÓN HUMANA Y LA CONDICIÓN NO HUMANA

Patryck de Araujo Ayala¹

Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) |

Jaqueline Sousa Correia Schwendler²

Centro Universitário Luterano de Palmas (CEULP) |

RESUMEN

Las amenazas existenciales a la integridad de la vida en todas sus formas, aceleradas por la nueva época geológica, el Antropoceno, y derivadas de la contemporaneidad, plantean la necesidad de proponer una relación más estrecha entre el Derecho y la Naturaleza, como condición indispensable para afrontar dichas amenazas, desde soluciones coherentes y con objetivos prioritarios. En ese contexto, se identifica como principal dificultad para la transformación la necesidad de reconocer (y considerar) a quienes no tienen voz y exigen la protección de su valor *per se*. Así, este artículo se propone investigar hasta qué punto, a través del contenido de la dignidad, se podría ofrecer también protección a la vida no humana. De ese modo, a partir del método inductivo y de la investigación bibliográfica, apoyada en modelos teóricos y fundamentos normativos sobre el tema, se considera a la dignidad como vehículo de la humanidad y no de la personalidad, premisa sobre la que se acentúa el sentido de la dignidad integradora, en la que todo lo que tiene valor debe tener también dignidad.

Palabras clave: dignidad de la vida no humana; dignidad humana; dignidad integradora; valor intrínseco.

1 Posdoctorado, doctorado y maestría en Derecho por la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Prácticas de doctorado en la Universidade Clássica de Lisboa (UL), con beca PDEE/Capes. Director del Instituto Derecho para un Planeta Verde. Miembro del Programa Harmony with Nature (United Nations), como experto independiente. Líder del Grupo de Investigación Jus-Clima. Profesor Asociado III en los cursos de graduación y maestría en Derecho de la Universidad Federal de Mato Grosso (UFMT). Fiscal del Estado de Mato Grosso. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5641-8148> / e-mail: pkayala@terra.com.br

2 Máster en Derecho por la UFMT. Licenciado en Derecho por el Centro Universitário Luterano de Palmas (CEULP) de la Universidade Luterana do Brasil (ULBRA). Abogado, investigador del Grupo de Investigación Jus-Clima. Miembro del Núcleo de Estudio en Agroecología de Tocantins. Miembro de la Associação Brasileira de Agroecologia (ABA). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8492-8524> / e-mail: jsousadireito@gmail.com

***LIFE WITHOUT DIGNITY? THE SEARCH FOR AN
INTEGRATIVE SENSE OF DIGNITY FOR NATURE, THE
HUMAN CONDITION AND THE NON-HUMAN CONDITION***

ABSTRACT

The existential threats to the integrity of life in all its forms, accelerated by the new Geological Era, the Anthropocene, and those arising from contemporaneity, raise the need for proposing a relationship of approximation between Law and Nature, as an indispensable condition to face such threats, from coherent solutions and with priority objectives. In this context, the main difficulty for transformation is identified as the need for recognizing (and considering) those who have no voice and demand protection for their value per se. Thus, this paper proposes to investigate to what extent one could also offer protection to non-human life through the content of dignity. In this way, based on the inductive method and on bibliographic research, supported by theoretical and normative models on the subject, dignity is considered as a vehicle of humanity and not of personality, a premise on which the sense of integrative dignity is emphasized, in which everything with value should also have dignity.

Keywords: *dignity of non-human life; human dignity; integrative dignity; intrinsic value.*

INTRODUCCIÓN

En el contexto de una época geológica denominada Antropoceno, la naturaleza y los animales suscitan desde los sistemas jurídicos iniciativas de consideración más allá de los modelos teóricos basados en planteamientos éticos, o incluso basados en un imperativo de compasión que guíe los deberes de la comunidad humana. Requiere, en ese contexto, una valoración a través de su inclusión como partes de la misma comunidad de justicia.

En la configuración actual de los ordenamientos jurídicos de los distintos Estados nación, así como del derecho internacional público, la condición humana se posiciona con prioridad para justificar un contenido de dignidad. Dicho fenómeno proviene no sólo de los modelos teóricos hegemónicos que orientan la definición de un contenido para la dignidad, estableciendo una relación directa con un imperativo moral y jurídico surgido de los contextos de posguerra, sino también de la necesidad de una respuesta para contener estados de violaciones sistemáticas a la identidad existencial de la condición humana.

Si bien en este punto varias cartas constitucionales respaldan el contenido de la dignidad, ya sea como valor o a través de la definición de derechos ligados a ella, y se vislumbra una realidad en la que un mínimo de dignidad sería un valor universal común, no podría ser cierto que la definición de su contenido pudiera ser también común. Cada comunidad de justicia tiene la libertad de acomodar la concepción de la dignidad según sus particularidades.

En ese escenario en el que la dignidad se acerca a la condición de imperativo de protección (común) de la condición humana, este trabajo se propone indagar, a través del método inductivo y de la investigación bibliográfica, hasta qué punto sería posible, a través de la dignidad humana, ofrecer también protección a la vida no humana, partiendo de la premisa de que la vida, sea cual sea su naturaleza, *debe ser siempre protegida*.

Para el desarrollo del problema, el texto se organiza en cuatro apartados que hacen uso de las estrategias de descripción (primera parte), justificación (segunda y tercera parte) y proposición (cuarta parte).

En un primer momento, buscamos trazar conexiones generales sobre el tema para describir el contenido de la dignidad en los sistemas de derecho. Tales conexiones se presentarán para sostener, en primera instancia, el argumento hegemónico de que la dignidad sólo tendría sentido en la

medida en que protege al hombre y, en consecuencia, asegura el desarrollo de la condición humana.

La segunda parte, a su vez, se dedica a presentar un posible cambio de ese paradigma jurídico a través de instrumentos internacionales, transformaciones normativas y constitucionales, y experiencias jurisprudenciales, para justificar que dicho modelo hegemónico está expuesto a iniciativas transformadoras. En semejante escenario, se puede percibir que las vidas que importan para el Derecho ya no se limitan a las vidas humanas.

La tercera parte demuestra, en el contexto de una época geológica llamada Antropoceno, por qué se ha producido un cambio de paradigma en los sistemas jurídicos con respecto a otras dimensiones de la vida, la naturaleza y los animales no humanos. Se argumenta que dicho cambio puede justificarse, entre otros argumentos, como una necesidad de organizar estrategias para dar valor jurídico a la condición de los que no tienen voz. Con el fin de permitir la transformación de los modelos jurídicos en esa dirección, se propone que no se puede ignorar el valor intrínseco como forma de asignar un sentido de dignidad a la comunidad no humana.

La última parte justifica un sentido de la dignidad que alcanza y se extiende a todas las demás formas de vida, y que se guía por las siguientes premisas: a) La primacía de la dignidad debe guiarse por el concepto de que todo lo que tiene valor tiene dignidad; b) Si todas las vidas tienen valor, merecen respeto y, en consecuencia, deben tener dignidad; c) El reconocimiento de que todas las formas de vida tienen dignidad puede justificarse mediante un concepto de *dignidad integradora*. En esa concepción, los valores protegidos – vidas humanas, vidas no humanas y la propia naturaleza – se presentan en unidad, aunque son interdependientes.

1 EL CONCEPTO DE DIGNIDAD EN LOS SISTEMAS JURÍDICOS

En la exégesis del tema de la dignidad, aunque no son las únicas, se pueden destacar dos perspectivas: la tradición cristiana y la filosofía kantiana. Fue sobre todo en el discurso religioso, justificado en la idea de la superioridad del hombre sobre las demás criaturas por su semejanza con Dios, donde el contenido jurídico de la dignidad de la persona humana encontró sus primeras disposiciones (SARMENTO, 2016, p. 51). Es en el libro sagrado de los cristianos, la Biblia, donde encontramos la máxima de esa jerarquía, que sitúa al hombre por encima de las demás criaturas. En

el Génesis, la primera parte del Antiguo Testamento, hay una imposición divina del hombre en relación con las demás vidas de la tierra, en la que la comunidad humana se presenta como una que debe poseer el dominio sobre “[...] los peces del mar, y sobre las aves del cielo; sobre los animales domésticos, sobre los animales salvajes, y sobre todos los reptiles que se arrastran por el suelo” (GÊNESIS, 1969, 1:26).

Esa concepción jerárquica del hombre sufrió un cambio de paradigma cuando se trasladó al contexto de la filosofía, que, rompiendo con la religión, habilitó nuevos contornos desde la prioridad de la autonomía de la razón. En filosofía, el tema de la autonomía fue esbozado por Galileo Galilei, René Descartes y Francis Bacon, con la aparición de una teoría basada en procedimientos *empírico-rationales*, como destacó Edgar Morin (2005, p. 24).

Es también en la Ilustración que el pensamiento de Immanuel Kant (1975) consolidó su filosofía moral de la dignidad, resonando con más intensidad, especialmente en la afirmación de un contenido jurídico, como destacan Ingo Sarlet y Tiago Fensterseifer (2014, p. 70). En su fundamentación de la metafísica de las costumbres, Immanuel Kant (1975, p. 213-238) trabaja con tres componentes que permiten entender su razonamiento: la razón, la libertad y la autonomía. Así, independientemente de cualquier pacto, todo individuo dotado de capacidad racional *es un fin en sí mismo*, es decir, si es racional, es libre, y si es libre, tiene autonomía.

En la concepción kantiana, la autonomía de la voluntad es el elemento que distingue al ser humano de los demás seres, porque “es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (KANT, 1975, p. 213). El hombre es, pues, el centro rector del concepto de dignidad, ya que posee un valor intrínseco.

La realidad de la destrucción masiva, la violación sistemática de las libertades humanas y la degradación de la condición humana, que se materializó en los períodos de guerra, podría entenderse, históricamente, como un motor relevante para justificar un esfuerzo reconstructivo de un nuevo orden jurídico. En ese nuevo orden jurídico, un valor distintivo que identifica a una humanidad que ya no puede ser quebrantada o violada por las naciones y por los propios hombres debe ser considerado en una posición angular. Es en ese contexto que asistimos a una iniciativa global de reestructuración del contenido de los derechos humanos, y en él, también se hace urgente la apertura de los sistemas constitucionales a valores como la dignidad (PIOVESAN, 2012, p. 41). En resumen, después

de “un sufrimiento indecible para la humanidad” (BRASIL, 1945), El sentimiento sobre el deber de proteger a la persona humana se ha cultivado en diferentes pueblos y naciones. Así, la protección de la figura humana, después de la barbarie presenciada y fomentada por la humanidad, como ponderó Ingo Sarlet (2005, p. 180), revitalizó y universalizó la primacía de la filosofía kantiana.

En ese contexto, es importante mencionar que la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), entre todos los movimientos e instrumentos normativos de la posguerra, fue la que consolidó, en la plataforma internacional, un modelo de protección de la persona humana, en el que la igualdad y la dignidad son valores que deben ser reconocidos y atribuidos a todos los seres humanos, sin distinciones. Al mismo tiempo que el documento internacional define tal concepción contemporánea de los derechos humanos, también acoge la dignidad de la persona humana y la sitúa como un valor central del texto, que ha llegado a presentarse, por otra parte, como una inspiración para los textos constitucionales a *posteriori* (PIOVESAN, 2003, p. 188).

En la misma dirección, Carmen Lúcia Antunes Rocha (2009, p. 72) destaca que la dignidad de la persona humana se ha infiltrado en el constitucionalismo contemporáneo, que, según la autora, se ha convertido en “[...] el principio y el fin del Derecho producido contemporáneamente”. Así, la dignidad humana, al imponerse como reacción al periodo de la segunda posguerra mundial, se ha consagrado como un valor compartido por las diferentes naciones.

Si bien se ha demostrado que un imperativo de protección y desarrollo de la dignidad humana se ha integrado en el contexto de la juridicidad global, en una dirección expansiva, es conveniente evaluar, cuáles son las consecuencias que se derivan de afirmar que tal imperativo es universal. Si la protección y el desarrollo de la dignidad es un imperativo universal, es necesario comprender hasta dónde se alcanza el contenido de la dignidad.

1.1 La dignidad: ¿un valor universal, pero antropocéntrico?

Al abordar la universalidad del concepto de dignidad, Ingo Sarlet (2005, p. 180) explica que, aunque existiera un concepto universal de dignidad, que se presenta como expresión del consenso de diferentes personas y lugares, no sería posible evitar las adversidades o incluso los conflictos. Es innegable, por tanto, la ambigüedad y porosidad del concepto jurídico

de dignidad (ROCHA, 2009, p. 73).

En ese sentido, Aharon Barak (2015, p. 101-112; p. 137-143) ofrece una contribución a ese tema al afirmar que cada sociedad tendrá una posición sobre el concepto de dignidad humana y sobre el significado de lo que es *ser humano*, aunque la dignidad tiene aspectos universales que influirán en cualquier democracia. No obstante, se reflejan otros aspectos, como la historia de cada sociedad, la cultura y la experiencia humana. Así pues, esos son los factores, como reitera Aharon Barak, que contribuyen a la identidad de cómo se concibe lo que es la dignidad.

En la misma línea parece situarse Ronald Dworkin (1998, p. 135), para quien toda sociedad civilizada tiene normas y convergencias sobre lo que constituye la dignidad, siendo estos criterios mutables según el lugar y las circunstancias históricas. Boaventura de Sousa Santos (1997, p. 18), por su parte, considera que el conflicto sobre la cuestión de la universalidad puede tener su razón de ser no sólo en el concepto de derechos humanos, sino en la propia noción de dignidad, porque, aunque ambos institutos reflejen supuestos occidentales, todas las culturas tienen concepciones de la dignidad.

En cualquier caso, independientemente del contenido jurídico de la dignidad protegida por los Estados-nación, la plataforma internacional ha consolidado ya la protección mínima en materia de dignidad, sin la cual la materia pierde su razón de ser: proteger la condición humana frente a actos que atenten contra su integridad física, psicológica, social y económica. En otras palabras, se puede afirmar que es la dignidad, como valor, la que atrae la realización de los derechos del hombre (SILVA, 1998, p. 94).

De ese modo, es posible argumentar que el contenido de la dignidad puede ser diferente no sólo en su concepción, sino también en la forma en que es reconocida por el Estado (de derecho). Sin embargo, es necesario considerar la influencia de la concepción occidental en el contenido de la dignidad en los sistemas de derechos, ya que en la DUDH se consolida un mínimo de lo que se debe respetar en la dignidad, que es proteger a la persona humana contra actos que violen su valor intrínseco.

Desde esa perspectiva, es importante mencionar que, en los últimos 50 años, como destacan Erin Daly y James May (2015, pp. 55-73), la dignidad se ha afianzado en los sistemas constitucionales de todo el mundo, ya sea como un valor fundamental, como un derecho autónomo o como un derecho asociado a intereses particulares (por ejemplo, el trabajo) o a segmentos de la población (mujeres, personas con discapacidad, personas

bajo custodia del Estado, etc.). Además, se observa que más de 160 naciones incluyen la dignidad de alguna forma en sus textos constitucionales y apenas se adopta una nueva constitución sin ella.

Por lo tanto, las implicaciones en cuanto al contenido de la dignidad dependen de cómo se reciba y considere el tema en las constituciones nacionales. En la sistematización de Aharon Barak (2015, p. 103-112; p. 137-143), el reconocimiento de la dignidad puede darse de dos maneras: a) la dignidad como valor constitucional; y b) la dignidad como derecho constitucional.

A título ilustrativo, puede señalarse que la Corte Constitucional Colombiana ha concluido que el contenido de la dignidad es de doble naturaleza, que puede presentarse, como lo describe Aharon Barak, como un valor y un derecho. En la sistematización realizada por el tribunal, la dignidad fue comprendida: a) como autonomía o como la posibilidad de los seres humanos de decidir sobre un proyecto de vida, así como de autodeterminarse según sus deseos y anhelos; b) como vinculado a ciertas condiciones materiales concretas de vida; y c) como un valor intangible de integridad física y moral. A entender de Erin Daly (2012, p. 49), al caracterizar esas tres dimensiones, el tribunal corroboró la máxima de “vivir como quiera, vivir bien y vivir sin humillaciones”.

Esas disposiciones demuestran e ilustran bien la conflictiva comprensión que se establece en torno a una pretensión de contenido universal para la dignidad. Tal y como describe la filosofía kantiana, ese mínimo establecido en la plataforma internacional y en las Constituciones de diversos países está vinculado a la condición humana y al ser humano. Es el hombre el objeto protegido y el centro del contenido de la dignidad en las sociedades contemporáneas. Por ello, se destaca su contenido antropocéntrico.

Como explican José Rubens Morato Leite y Maria Leonor Ferreira (2004, p. 28-29), el antropocentrismo se caracteriza por su preocupación única y exclusiva por el bienestar del hombre, una visión que legitima su superioridad sobre los animales y la propia naturaleza. Es el hombre, pues, quien tiene la capacidad de componer y deliberar las reglas del contrato social de John Rawls (NUSSBAUM, 2013, p. 80). Según esa lógica, todos los que son libres y racionales tienen los atributos necesarios para componer una comunidad de justicia y, por tanto, tienen dignidad.

Por todo lo anterior, el contenido de la dignidad tiene sentido, en primer lugar, en la protección de la vida humana, pues tanto como valor como derecho, su importancia ha sido desarrollada por los ordenamientos

jurídicos, principalmente para prevenir y reparar los daños a la condición humana.

De ese modo, en un escenario en el que la dignidad tiene sentido para proteger al hombre, cabe preguntarse si ese mismo contenido podría tener también sentido para proteger otras formas de vida. Por otro lado, también es pertinente preguntarse cómo podría alcanzarse ese significado si el concepto jurídico de dignidad sigue siendo antropocéntrico.

La búsqueda de la comprensión de un concepto de dignidad compatible con la protección de todas las formas de vida pasa por el sueño inspirador que trasciende la dignidad. Es decir, como explica Daniel Sarmiento (2016, p. 340), una sociedad en la que todos son considerados nobles. Por lo tanto, la siguiente sección tendrá como objetivo justificar *el valor de todas las formas de vida como un imperativo que atribuye dignidad*.

2 EL CAMBIO DE PARADIGMA EN LOS SISTEMAS JURÍDICOS: LA DIGNIDAD MÁS ALLÁ DE LA VIDA HUMANA

Como se ha demostrado en el apartado anterior, los sistemas jurídicos adoptan o se inspiran de algún modo en *un mínimo de dignidad* para justificar la protección mediante derechos. En ese ámbito, se plantea la cuestión de cómo puede tener sentido la dignidad ante un objetivo de protección de la naturaleza y un segundo objetivo de protección de otras formas de vida si su orientación protectora en los sistemas de derechos es, *prima facie*, antropocéntrica.

La Carta Mundial de la Naturaleza (ONU, 1982), adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, exterioriza un anhelo de respeto a todas las formas de vida, planteando que “toda forma de vida es única, tiene garantizado el respeto, independientemente de que sea valiosa para el hombre, y, para conceder a otras instancias ese reconocimiento, el hombre debe guiarse por un código moral de actuación”. A partir de esa disposición, algunos elementos importantes merecen ser considerados: la vida, el respeto, el reconocimiento y la moralidad de las acciones.

Más recientemente, la Carta de la Tierra (UNESCO, 1992), firmada en 2000 en el Palacio de la Paz de La Haya (Países Bajos), presupone la necesidad de cuidar y respetar la comunidad de la vida. El principio 1 establece el reconocimiento de que todos los seres están interconectados y cada forma de vida tiene su valor, independientemente de su utilidad para los seres

humanos. Aunque el documento no tiene el estatus jurídico ni siquiera de *soft law*, representa el consenso de las personas, y de las organizaciones sociales de todas las partes del mundo, que colaboraron de forma plural en su actividad de redacción (BOSELNANN; TAYLOR, 2018, p. 171-173).

En la misma dirección, en 2010, la Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra adoptada en Cochabamba, Bolivia, asegura que la naturaleza es un “ser vivo, una sola comunidad, indivisible”, avalando un sentido de valores independientes, pero coexistentes entre sí, en el que los derechos son “fuente de una misma existencia” y todos los seres son sus titulares (BOLÍVIA, 2010). La limitación de los derechos debe producirse, de ese modo, en detrimento de los derechos de otros seres, permitiendo la resolución de un posible conflicto sin dañar la integridad, el equilibrio y la salud de la madre tierra.

Desde una perspectiva constitucional, también se pueden describir algunos cambios integradores. En 2002, Alemania se convirtió en el segundo país miembro de la Unión Europea en garantizar la dignidad más allá del ser humano, obligando, a través de su ley fundamental (1949), a la protección de la condición no humana, al incluir al extracto y *animales*, a la cláusula que trata de los fundamentos naturales de la vida. Con ello la disposición constitucional reforzaba el contenido del art. 90 del Código Civil alemán de 1990, que ya aseguraba que “los animales no son cosas, están protegidos por leyes especiales” (ALEMANHA, 1990).

De manera un poco más amplia, también es posible registrar el movimiento de Suiza como una experiencia que logró definir una protección compleja y diferenciada para la vida no humana, ya que consagra, en su Constitución, una disposición especial. Además de contar con una disposición constitucional – art. 80 – que se refiere al bienestar y a las ofensas a la integridad de los animales vivos, el texto suizo consagra la descripción de la dignidad de la criatura en su art. 120³.

Es la manifestación de un biocentrismo único en el mundo, donde el término criatura se refiere a todo ser vivo (CAMENZIND, 2013, p. 279). En la concepción de Vanessa Gerritsen (2013, p. 7-8), aunque el mandato constitucional de proteger la dignidad – y no la vida – ha sido asertivo, el respeto a los animales como seres vivos dotados de valor intrínseco sigue siendo un reto restringido a un mínimo exitoso, cuando no ignorado en Suiza.

Asimismo, la Constitución Ecuatoriana de 2008 definió, en su art. 71,

3 De acuerdo con el texto constitucional, el Código Civil de Suiza establece en su art. 641 que los animales no son cosas.

a la naturaleza o *Pacha mama* como titular del “[...] derecho a la existencia, mantenimiento y regeneración de sus ciclos, funciones y procesos evolutivos” (ECUADOR, 2008). Sin embargo, el reconocimiento de los derechos sobre la naturaleza no ha resuelto el conflicto, ya que las numerosas incoherencias legislativas la tratan como un objeto (MARTINEZ; ACOSTA, 2017, p. 2930-2934). Así, la aplicación práctica de la disposición normativa es aún incipiente, por lo que la ética biocéntrica es tímida frente a la jurisprudencia de la Corte Constitucional ecuatoriana. Esa tendencia ha sido revisada sólo recientemente, a través de dos decisiones de su tribunal constitucional⁴, de los cuales destaca el segundo, en el llamado caso de Los Cedros. En tal ocasión, el tribunal afirmó que, junto a los derechos humanos, la Constitución ecuatoriana reconoce los derechos de la naturaleza. Esos derechos complementan los derechos humanos, no deben confundirse con ellos, y protegen los ecosistemas y los procesos naturales en sí mismos (ECUADOR, 2021b).

En ese mismo sentido, hay registros expansivos de un movimiento transformador sobre la valoración de la condición no humana en el contexto de una comunidad de justicia. Desde 2010 hasta la fecha, países como Bolivia⁵, Francia⁶, India⁷, España⁸, Portugal⁹ y, más recientemente, Uganda¹⁰ situar una ampliación de la moralidad de los sistemas de derecho para reconocer que otros valores también son dignos de protección.

En 2017, la Tribunal Supremo de Justicia de Colombia, tras la sentencia dictada por la Corte Constitucional, reconociendo al río Atrato como “sujeto de derechos de protección, conservación y mantenimiento y restauración a cargo del Estado y de las comunidades étnicas”, recibió, estudió y concedió la solicitud de libertad frente al *habeas corpus* AHC 4806-2017, presentada por el oso Chucho. En su momento, la justificación

4 La primera decisión se dictó en el caso n. 22-18-IN (ECUADOR, 2021a).

5 La Ley de Derechos de la Madre Tierra considera que la Madre Tierra es “sagrada” y un sistema vivo dinámico (BOLÍVIA, 2012).

6 El Código Civil de Francia, modificado el 16 de febrero de 2015, establece, en su artículo 515-14, que los animales son seres vivos dotados de sensibilidad (FRANCE, 2015).

7 La Ley n. 135-B, que entró en vigor el 23 de mayo de 2014, convirtió a la India en el primer país asiático en prohibir la venta e importación de cosméticos probados en animales (ÍNDIA, 2014).

8 En 2015, España realizó una serie de cambios en el Código Penal. Desde 2015, se han incrementado los marcos penales por actos contra la integridad de los animales. Existe, por ejemplo, la tipificación de conductas que implican la “explotación sexual” de los animales (ESPAÑA, 2015).

9 En Portugal, hubo, en 2016, un cambio en el estatus legal de los animales. El Código Civil reconocía la figura del animal como “ser dotado de sensibilidad y objeto de relaciones jurídicas” (PORTUGAL, 2016).

10 El Parlamento de Uganda ha reconocido los derechos fundamentales de la naturaleza a ser, evolucionar y regenerarse en la nueva Ley Nacional de Medio Ambiente de 2019 (UGANDA, 2019).

de la decisión de liberar al oso del zoológico de Barranquilla encontró apoyo en una “moral universal, un orden público ecológico global, otorgando el respeto que merecen [...]” (COLOMBIA, 2021), como lo reiteró el juez Villabona.

También en la línea de la protección de la condición no humana, en 2019, el Tribunal Superior de Justicia (STJ), al analizar el caso de tutela de un animal salvaje, decidió no reintegrar al animal a su *hábitat natural*. Debido al bienestar de los animales, la decisión se basó en una perspectiva ecológica del principio de la dignidad humana (BRASIL, 2019). y así la Corte, al seguir ese entendimiento, se adhirió al nuevo paradigma jurídico biocéntrico (SARLET; FENSTERSEIFER, 2019).

También en 2019, el Tribunal Supremo de Bangladesh reconoció al río Turag como una entidad viva con derechos. La decisión se basó en la doctrina *public trust* y, por tanto, consideró la responsabilidad del gobierno de proteger a los ríos. Así, el Tribunal, siguiendo la decisión del río Whanganui de Nueva Zelanda¹¹, además de declarar al río Turag titular de derechos, designó a la Comisión Nacional de Protección de los Ríos (NRPC) como su guardián.

Ese mismo año, el Consejo Tribal Yurok aprobó la Resolución n. 19-40 y estableció los derechos del río Klamath, a saber, “existir, florecer y evolucionar de forma natural”. Así, el río, a través del documento que subraya que se trata de una notificación escrita a los Estados Unidos y al Estado de California, tiene ahora legitimación en las acciones contra las entidades que violan su integridad.

En un contexto general, tanto los documentos como las decisiones demuestran la existencia de un movimiento jurídico, cuyo anhelo puede resumirse en el intento de integrar la naturaleza y la condición no humana. Más allá de un deber moral de “amor o compasión de los seres humanos”, tal y como dispensaba John Rawls en su teoría de la justicia (RAWLS, 2016, p. 601-602), lo que se está poniendo de manifiesto es la existencia de otros valores que ya no pueden ser protegidos sólo y únicamente en la medida en que se proteja la condición humana.

¿Por qué esos documentos retratan una transformación hacia una preocupación por otras formas de vida más allá de la condición humana? La respuesta a ese cambio de significados jurídicos puede entenderse mejor a partir de un escenario de límites descrito en la época geológica llamada Antropoceno. La propuesta, que se desarrollará en el siguiente apartado, se justifica por el hecho de que las relaciones jurídicas modernas

11 Mediante un acuerdo entre la comunidad aborigen del río Whanganui y el gobierno de Nueva Zelanda, el río Whanganui fue reconocido como sujeto de derechos (NEW ZEALAND, 2017).

pueden entenderse también como lugares para entablar la lucha por el reconocimiento, ya que, en la consideración de Axel Honneth, vivir con derechos plantea la oportunidad de vivir con autorespeto (HONNETH, 2003, p. 183-196).

3 EL ANTROPOCENO COMO ÉPOCA DE LUCHAS: LA JUSTIFICACIÓN DEL CAMBIO Y EL RECONOCIMIENTO DE LA VIDA NO HUMANA

Paul Crutzen (2002), premio Nobel en 1995, demostró que el ser humano ha alterado los sistemas atmosférico, geológico, hidrológico y biosférico del sistema Tierra. Desde esa perspectiva, es importante señalar que el punto de no retorno y la no resiliencia de los procesos ecológicos esenciales caracterizaron la sucesión del Antropoceno al Holoceno, un periodo que comenzó hace aproximadamente 10.000 años.

Mientras que, en el Holoceno, la estabilidad y el equilibrio eran las características de un planeta que hasta ahora se consideraba con recursos infinitos, el Antropoceno reconoce que hay límites planetarios y que éstos limitan la toma de decisiones y las acciones sobre el uso y consumo de los recursos naturales en un escenario de pérdida de biodiversidad, cambio climático y alteración de los flujos biogeoquímicos (STEFFEN *et al.*, 2015).

Es fundamental destacar que ese cambio en el *status quo* del planeta ha traído implicaciones no sólo en la viabilidad del desarrollo de la vida humana, sino en todas las demás dimensiones de la vida. La integridad de la vida en todas sus dimensiones está debilitada y amenazada. No por otra razón, surge en ese escenario la necesidad de reformular el valor, incluso moral, que se atribuye a la naturaleza (AYALA, 2018, p. 148).

En ese escenario, el Derecho comienza a abordar problemas de justicia ecológica, en los que Biogeia – Vida y Tierra – se posiciona como un nuevo sujeto que comienza a hacerse oír por quienes antes tapaban su voz (SERRES, 2017, p. 60-65). Sin embargo, más allá de las estrategias jurídicas, es necesario que, en esa nueva era, tales iniciativas representen una realidad de transformación que no se limite a la mera definición de modelos teóricos.

Debe haber espacio para la acción transformadora, de modo que sea posible no sólo transformar nuestra relación con la naturaleza, sino también transponer una nueva referencia ética en el cuerpo del derecho (KOTZÉ, 2012). Para ello, se sugiere que el valor intrínseco se extienda también a otras formas de vida. Lejos de ser instrumental, debería significar tener

valores independientes de los intereses humanos (BUGGE, 2013, p. 7).

Si, durante mucho tiempo, la condición no humana y la naturaleza fueron excluidas de una comunidad de justicia, en el Antropoceno se hace evidente la necesidad de un reconocimiento moralmente coherente, con vistas a *afrontar la injusticia interespecies*. Sin embargo, además de ser compleja, la injusticia no puede resolverse simplemente mediante la proliferación de normas de protección o el consenso público basado en decisiones políticas mayoritarias. Por otra parte, sigue existiendo una gran dificultad para reconocer la naturaleza y la condición no humana en función de su valor *per se*, ya sea por la centralidad que ocupa el hombre en los sistemas de derechos, o por la dificultad de justificar los planteamientos ecológicos (SCHLOSBERG, 2009, p. 109-113).

Por ello, la falta de justicia puede resolverse mediante una “noción tripartita de justicia”: a) reconocimiento, b) participación y c) distribución (BOSELDMANN, 2015, p. 118). Es precisamente a partir de la falta de reconocimiento que este trabajo, aun comprendiendo la importancia de los otros componentes, dedicará esfuerzos a argumentar, porque impide la oportunidad de participación, y también impide la viabilidad de una distribución equitativa.

En tal sentido, se observa que el reconocimiento, además de no expresar la mera identificación del otro (SARMENTO, 2016, p. 242), está asociado al aprecio y a la expresión de respeto. Por lo tanto, su negación, según Axel Honneth (2003, p. 159-160), puede configurarse sintéticamente como una falta de respeto. Al trabajar el tema, el autor desarrolla tres esferas intersubjetivas de reconocimiento: a) el amor; b) el derecho; c) la solidaridad.

En la esfera del amor se crea la confianza en sí mismo, la base de la autonomía del sujeto. Así, Axel Honneth (2003, p. 175) asume el reconocimiento del amor en el *ser sí mismo en el otro* de tal manera que es recíproco el *estar consigo mismo en el otro*. A continuación, el autor sitúa la violencia como la expresión más grave de la falta de respeto, que no se limita sólo a la integridad física, sino que se extiende a cualquier violación que suponga una pérdida de autonomía.

En cuanto al derecho, se supone que el reconocimiento legal y la estima social están desacoplados. El reconocimiento legal no depende de que el otro motive estima, o de que sus atributos lo eleven a una valoración social positiva. Debe ocurrir porque el individuo es capaz de establecer relaciones recíprocas, con autonomía, libertad e igualdad.

El tercer y último ámbito de reconocimiento, la solidaridad, lo aporta la estima social. El individuo es valorado no sólo por ser un simple titular de derechos, sino por sus particularidades. Dentro de una perspectiva de estima social, su valor se mide por su grado de contribución a la reacción de los predeterminados objetivos sociales (HONNETH, 2003, p. 200).

¿Pueden las vidas que no son humanas alcanzar el mismo reconocimiento? La tradición hegeliana, a la que se adscribe Axel Honneth, presupone que el reconocimiento es capaz de establecer una relación recíproca ideal entre los sujetos, en la que cada uno ve al otro como su igual; la extensión misma de sí mismo y no separado de sí mismo.

Nancy Fraser (2008, p. 86), al contextualizar las luchas por el reconocimiento, afirma que la política del reconocimiento se identifica con la política de la identidad, que se equipara con las luchas grupales por la nacionalidad, la etnia, la raza y el género. Así, se cuestiona, en ese sentido, cómo las vidas no humanas pueden alcanzar el reconocimiento sin que éste surja de una *afirmación de la especificidad* (FRASER, 2008, p. 86).

Esa pregunta se basa en dos importantes justificaciones. En primer lugar, en el hecho de que, si bien las otras dimensiones de la vida se sitúan en la sociedad contemporánea como problemas diferenciados de la justicia, lo son, no porque el grado de importancia de sus vidas difiera del grado de importancia de la vida del ser humano, sino porque han sido excluidas de la apreciación de la comunidad de la justicia. En segundo lugar, un enfoque en el que las otras dimensiones de la vida se justifican en un grupo identitario separado se considera limitado porque, además de contribuir a establecer distancias entre el mundo natural y el mundo humano, va en detrimento de la idea de integración.

El paradigma a alcanzar es uno en el que todas las formas de vida tienen valores importantes, pero ¿cómo justificar el reconocimiento de otras dimensiones de la vida (la naturaleza y los animales no humanos)? A primera vista, la respuesta de que la falta de reconocimiento lleva a la violación, la privación de derechos y la degradación (HONNETH, 2003, p. 213) gana contornos de un posible camino. Sin embargo, ¿cómo justificarlas si Axel Honneth (2003), elegido aquí para el debate sobre el reconocimiento, relaciona la falta de respeto con el carácter psicológico? ¿Cómo probar ese reflejo de la falta de respeto a la imagen de la naturaleza y también de las otras dimensiones de la vida?

Nancy Fraser (2008, p. 68) adopta una sistematización esencialmente defendible ante el problema analizado. El autor ofrece, excluyendo el

estado psicológico del sujeto, tres problemas de la falta de reconocimiento: la dominación cultural, el no reconocimiento y la falta de respeto. Este es el camino que también ha tomado David Schlosberg (2001, p. 14), para quien la naturaleza y otras formas de vida están sujetas a las tres dimensiones de la falta de reconocimiento. En la secuencia, el mismo autor enumera dos posibles caminos ante esta situación. La primera corresponde a un reconocimiento que, priorizando la integridad física de la naturaleza, se presenta en forma de respeto a la incolumidad, el desarrollo, la autopoiesis y la capacidad. La segunda, a su vez, se limita al valor extrínseco de la naturaleza, es decir, al reconocimiento dirigido al valor de la naturaleza para el ser humano (SCHLOSBERG, 2001, p. 15).

Se eligió la primera vía no sólo porque se considera más compatible con las exigencias del Antropoceno, sino también porque está más abierta al sentido de la integridad y, en consecuencia, más cerca de una idea de dignidad. La búsqueda se orienta, por tanto, hacia una transformación del problema planteado, de forma que se corrijan los resultados injustos de la falta de reconocimiento (FRASER, 1995, p. 82) y suponga una reestructuración del marco de lagunas estructurales que aquí se presenta.

Así, se puede ver que la búsqueda del reconocimiento comienza con el resultado transformador de que las formas de vida no humanas también tienen valor. Tal vez entonces “sea posible un mundo sensible a la diferencia, en el que la asimilación a las normas culturales mayoritarias o dominantes ya no sea el precio de la igualdad de respeto” (FRASER, 2008, p. 83).

4 POR UNA CONCEPCIÓN INTEGRADORA DE LA DIGNIDAD: LA PROTECCIÓN DE LO HUMANO, LO NO HUMANO Y DE LA NATURALEZA

Si hasta ahora se ha hecho evidente que la falta de reconocimiento, además de causar injusticia, daña y degrada a la naturaleza y a los animales no humanos, lo que se pretende en este espacio es, desde un contenido para la dignidad, responder sobre cómo es posible reconocer el valor intrínseco de esas formas de vida más allá de la vida humana. Volviendo a la conclusión extraída en la primera parte de este trabajo, si el contenido de la dignidad tiene sentido para la condición humana, también puede alcanzar nuevos contornos y exhortar al sentido en aras de la protección de otras formas de vida. Desde esa perspectiva, se puede observar que algunas vías son posibles.

La primera de ellas proviene de las aportaciones de Erin Daly y James May (2017, p. 15-19), para quienes el contenido de la dignidad humana puede utilizarse para promover mejores resultados medioambientales. Sin embargo, la propuesta que ofrecen los autores no plantea una transformación exacta hacia una concepción integradora de la dignidad para otras formas de vida, porque, por el contrario, la idea seguiría siendo lograr una mejor protección del medio ambiente apoyando la protección de la condición humana.

Otra vía, que parece más propositiva, es la ofrecida por Ingo Sarlet y Tiago Fensterseifer (2017, p. 91-116), quienes defienden la ampliación del contenido de la dignidad con el añadido de la dimensión ecológica bajo la justificación de la calidad de vida en su conjunto. Sin embargo, al igual que la primera vía presentada, la protección jurídica de la dimensión ecológica sigue teniendo vínculos, aunque mitigados, con la protección de la persona humana.

En esa ocasión se aceptan ambas vías. Sin embargo, en un intento de plantear y contribuir al debate, se espera que el contenido de la dignidad encuentre su concepción integradora, en la dirección de justificar la *protección de la naturaleza y de la condición no humana*, independientemente de que exista o no un interés humano a proteger.

En ese sentido, el cambio de paradigma, como se ha demostrado hasta ahora, requiere transformaciones en el contenido de la dignidad y confirma una premisa por la que las iniciativas legales, *per se*, son incapaces de lograr grandes cosas en el contexto del Antropoceno. La búsqueda del reconocimiento, guiada por el sentido de la justicia, debe dirigirse, adoptando como premisa, el reconocimiento justificado sobre la base del valor intrínseco más allá de la vida humana.

En ese contexto, Hans Christian Bugge (2013, p. 7-8) dilucida que cuando los valores intrínsecos de la naturaleza están amenazados, no hay por definición ningún interés humano que proteger. A continuación, el autor se pregunta si, a pesar de todo, podrían estar protegidos. Se pregunta, en el mismo sentido, si dicha protección sería tangible por el contenido de la dignidad.

En esa coyuntura, demostrar que el contenido de la dignidad debe dar sentido a las otras dimensiones de la vida es defendible, incluso justificable, por el argumento de que la comunidad no humana tiene un valor extrínseco, que no se reduce a un valor centrado sólo en sí mismo, sino a un valor para el logro del bienestar material y espiritual de los seres humanos

(BUGGE, 2013, p. 7-8). Si ese valor instrumental se ve amenazado, se supone que quienes lo aprecian y/o dependen de él promoverán iniciativas para contener dicha amenaza.

El problema es que las situaciones que degradan las vidas no humanas no siempre son importantes para los seres humanos. Por el contrario, la mayoría de las veces es el hombre el causante del problema. En ese plano argumental, la justificación del grado de importancia de la comunidad no humana para la comunidad humana puede tener su lugar en un enfoque de dignidad de todas las formas de vida, pero no puede ser el imperativo central.

De ese modo, es importante destacar que el camino en la dignidad debe operar con la máxima de que todas las vidas son importantes, porque todas tienen valor. En consecuencia, todas las vidas merecen justificaciones de protección, independientemente de los beneficios que tengan en relación con las demás.

Por lo tanto, una concepción de la dignidad capaz de abarcar las formas de vida no humanas necesita también hacerse operativa a través de algunas transformaciones que, en conjunto, pueden sistematizarse así: a) disminuir las distancias entre el mundo humano y el mundo natural; b) comprender que la protección de la naturaleza es inalcanzable si la condición humana sigue afirmándose con superioridad dentro de una comunidad de justicia (BOYD, 2017, p. 33-34); c) desviarse de cualquier racionalidad antropocéntrica, clásica o extendida (MORATO LEITE; SILVEIRA, 2018, p. 101-111). En su lugar, hay que percibir la vida en todas sus dimensiones como el núcleo de la protección.

No se trata, por tanto, de considerar al hombre fuera del contenido de la dignidad, sino de entender que *otros valores son igualmente importantes*. No sólo nuestras leyes, sino también nuestras culturas exigen una reorientación fundamental, necesaria para que los seres humanos dejen de ser conquistadores de la naturaleza y se conviertan en miembros de la comunidad de la vida en el planeta (BOYD, 2017, p. 253-254).

Peter Singer (2010, p. 3) sostiene que el principio ético en el que se basa la igualdad humana nos obliga a tener la misma consideración con los animales. En el mismo plano, Tom Regan (2004, p. 243-248) defiende a los animales como *sujetos-de-vida*, argumento que los hace iguales desde el punto de vista moral y, por tanto, titulares del mismo respeto y consideración, no pudiendo tomar sus vidas como un mero medio, sino como un fin en sí mismo.

Tales aportaciones, en dignidad, pueden complementarse con la superación de lo que Michael Rosen (2015, p. 144) denomina humanismo y platonismo. El deber básico de respetar la dignidad de la humanidad, en oposición a los términos trascendentales de la filosofía moral de Kant, debe darse sin aceptar el *humanismo* de que lo que se caracteriza como bueno lo es porque beneficia al ser humano. Del mismo modo, hay que superar el platonismo que impone actuar con respeto y reverencia sólo hacia lo que tiene valor atemporal.

Así pues, el deber de respetar la dignidad está consagrado más allá de la comprensión de la persona. Se refiere al deber de respetar la dignidad de la humanidad como un deber para *con nosotros* (ROSEN, 2015, p. 144). Sin embargo, somos encarnaciones, dice el autor, de un valor trascendente, de tal manera que la humanidad presente en nosotros exige actuar de manera que se respete ese valor, aunque respetarlo no se traduzca en un beneficio para nosotros o para los demás. En el mismo sentido, Ronald Dworkin (2014, p. 3-4) habla incluso de una dignidad indivisible. Para el autor, vivir bien significa buscar una buena vida para uno mismo y hacerlo con dignidad. Pero hacerlo con dignidad implica ir más allá de uno mismo, porque sólo así se respeta la dignidad de los demás y la propia.

El pensamiento de Michael Rosen (2015), sumado a las premisas del pensamiento de Ronald Dworkin (2014), plantea el siguiente entendimiento: la dignidad debe tener sentido como vehículo de humanidad y no de persona. Así, donde hay valor, hay un deber de respeto y, por tanto, hay dignidad.

Tal comprensión abre el camino a una propuesta de *dignidad integradora*, un lugar donde todas las formas de vida son importantes porque poseen valor, exigen respeto, actúan con respeto y comprenden la dignidad. Así, la *dignidad integradora* se entiende como el cuidado y el respeto a la comunidad de la vida, premisa central de la Carta de la Tierra, para la que la vida humana, unida al proceso evolutivo, no puede entenderse al margen de otras formas de vida (BOSELNANN; TAYLOR, 2018, p. 173).

A diferencia de la lógica cartesiana, que tiende a ser operacionalizada por la separación, una concepción de la *dignidad integradora* plantea el pensamiento ecológico dentro y fuera del contenido de la dignidad, ya que adopta la comprensión de que los hombres, como la condición no humana, poseen un valor ecológico trascendental (CAPRA; MATTEI, 2015, p. 204-205). De ese modo, si la condición no humana y la naturaleza son seres ecológicos, entonces el hombre debe ser considerado también como tal

sujeto o ser ecológico (GRANT; KOTZÉ; MORROW, 2013, p. 963), porque la dignidad debe configurar lo que la Carta de la Tierra aporta de nuevo: la responsabilidad ante la gran comunidad de la vida (BOSELNANN, 2015, p. 223), de donde se deriva la importancia del principio de integridad ecológica y del principio de sostenibilidad.

En definitiva, la protección de la *dignidad integradora* debe darse no porque sea racional y utilitaria o porque se justifique en el ser humano, sino porque tiene un valor intrínseco trascendental, incluso ecológico. Se cree, de ese modo, que también es posible permitir, a través del reconocimiento del valor intrínseco de otras formas de vida (condición no humana y naturaleza), la inclusión de esas comunidades dentro de los estándares de justicia, situándolas, como sostiene Martha Nussbaum (2013), como sujetos de justicia, aunque no sean titulares de derechos autónomos¹².

En términos generales, al igual que la DUDH puso fin a la falta de reconocimiento legal del valor intrínseco del ser humano, pretendemos, desde el imperativo de que toda vida tiene valor, poner fin a la falta de reconocimiento que, en el Antropoceno, hiere, daña y degrada la vida no humana (LATOURE, 2014, p. 23-25).

CONCLUSIÓN

Guiado por el objetivo de alcanzar un resultado transformador – que el contenido de la dignidad pueda tener sentido también en la protección de otros valores más allá de la condición humana – ese trabajo se ha desarrollado en la dirección de justificar dicha protección desde el reconocimiento de que la naturaleza y la condición no humana deben tener un valor *per se*. Se argumentó, en resumen, que ya no cabe un contenido de dignidad en el que sólo la persona humana sea el centro rector o el destino final de la protección.

En ese escenario, para justificar el reconocimiento, el respeto y la protección de las vidas no humanas, se argumentó desde una perspectiva por la cual todo lo que tiene valor debe ser también respetado y, en consecuencia, tener dignidad. Del mismo modo, se ha demostrado cómo el contenido de la dignidad también puede tener sentido para la protección de las vidas no humanas y de la propia naturaleza. Para ello, se propuso que todas las vidas poseen un valor ecológico trascendental, desde un sentido de la dignidad que se ha denominado *dignidad integradora*.

12 Martha Nussbaum no aborda la inclusión de la naturaleza dentro de una comunidad de justicia, sin embargo, se cree que la extensión de su teoría de la justicia es posible. NUSSBAUM, Martha C. Fronteras de la justicia: discapacidad, nacionalidad y pertenencia a la especie. Traducción de Susana de Castro. São Paulo: Martins Fontes, 2013. p. 309-402.

Por lo tanto, si el hombre es un ser ecológico y también lo es la naturaleza y el animal no humano, una concepción de la *dignidad integradora*, en la que todas las vidas son reconocidas, respetadas y protegidas, debe y puede tener su lugar dentro de una cultura jurídica cuya primacía es la protección de todos los valores importantes. También se ha argumentado a lo largo de este artículo que el reconocimiento a través de dicha comprensión conduce a la integración de la naturaleza y la condición no humana dentro de una *comunidad de justicia*, de modo que es posible la participación o, en otras palabras, la defensa de los intereses de las comunidades de vida.

Por último, se ve el potencial del contenido de la dignidad para ser una luz para las vidas no humanas, que todavía sufren en la oscuridad de la falta de reconocimiento, respeto y, en consecuencia, justicia.

REFERENCIAS

ALEMANHA. *Código Civil (BGB) de 1990*. Disponible en: <https://dejure.org/gesetze/BGB/90a.html>. Acceso: 26 de mayo. 2021.

ALEMANHA. *Lei Fundamental Alemã de 1949*. Tradução (inglês). Disponible en: <https://www.refworld.org/docid/4e64d9a02.html>. Acceso: 25 de mayo. 2021.

AYALA, P. A. Constitucionalismo global ambiental e os direitos da natureza. In: MORATO LEITE, J. R. (Ed.). *A Ecologização do Direito Ambiental vigente: rupturas necessárias*. Rio de Janeiro: Lumes Juris, 2018.

BANGLADESH. *High Court of Bangladesh*. The High Court has given orders to give some legal rights to all the rivers in Bangladesh. Dhaka Tribune, 30 jan. 2019. Disponible en: <https://www.dhakatribune.com/bangladesh/court/2019/01/30/turag-given-legal-person-status-to-save-it-from-encroachment>. Acceso: 28 de mayo. 2021.

BARAK, A. *Human Dignity: the constitutional value and the constitutional right*. translated from the Hebrew by Daniel Kayros. United Kingdom: Cambridge University, 2015.

BOLÍVIA. *Ley de 15 octubre de 2012 – Ley marco de la madre tierra y desarrollo integral para vivir bien*. Disponible en: <https://bityli.com/ElfHF>. Acceso: 28 de mayo. 2021.

BOLÍVIA. *Universal Declaration of Rights of Mother Earth*. Disponible en: <http://therightsofnature.org/universal-declaration/>. Acceso: 26 de mayo. 2021.

BOSELLMANN, K. *O princípio da sustentabilidade: transformando direito e governança*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2015.

BOSELLMANN, K.; TAYLOR, P. *The significance of the Earth charter in international law*. A thematic essay on the significance of the earth charter for global law. Disponible en: <http://www.earthcharterinaction.com/invent/images/uploads/ENG-Bosselmann.pdf>. Acceso: 22 de junio. 2018.

BOYD, D. R. *The rights of nature: a legal revolution that could save the world*. Toronto: ECW Press, 2017.

BRASIL. *Decreto n. 19.841, de 22 de outubro de 1945*. Promulga a Carta das Nações Unidas, da qual faz parte integrante o anexo Estatuto da Corte Internacional de Justiça, assinada em São Francisco, a 26 de junho de 1945, por ocasião da Conferência de Organização Internacional das Nações Unidas. Disponible en: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d19841.htm. Acceso: 26 de mayo. 2021.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. *Acórdão de decisão que deu parcial provimento ao recurso no intuito de anular os autos de infração emitidos pelo Ibama e restabelecer a guarda do animal silvestre apreendido*. Recurso Especial n. 1.797.175-SP. STJ, 2ª Turma. Relator: Ministro Og Fernandes. 21 de março de 2019. Disponible en: <https://stj.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/692205375/recurso-especial-resp-1797175-sp-2018-0031230-0/inteiro-teor-692205385>. Acceso: 26 de mayo. 2021.

BUGGE, H. C. Twelve fundamental challenges in environmental law: an introduction to the concept of rule of law for nature. In: VOIGHT, C. (Ed.) *Rule of law for nature: new dimensions and ideas in environmental law*. New York: Cambridge University Press, 2013. p. 3-26.

CAMENZIND, S. Dignity of creature: beyond suffering and further. In: RÖCKLINSBERG, H.; SANDIN, P. (Eds.). *The ethics of consumption*. Wageningen: Academic Publishers, 2013. p. 279-283.

CAPRA, F.; MATTEI, U. *The ecology of law: toward a legal system in tune with nature and community*. Oakland: Berrett-Koehler, 2015.

COLOMBIA. *Resolución n. 002*. Consejo Comunitario Mayor de la Asociación Campesina Integral del Atrato COCOMACIA, 2013. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/recs/n12/n12a16.pdf>. Acceso: 26 de mayo. 2021.

COLOMBIA. *Corte Suprema de Justicia*. Disponible en: <https://justiciaambientalcolombia.org/habeas-corporus-oso-chucho/>. Acceso: 26 de mayo. 2021.

CRUTZEN, P. J. *Geology of mankind*. Nature, 415, jan. 2002. Disponible en: <http://www.nature.com/nature/journal/v415/n6867/full/415023a.html>. Acceso: 26 de mayo. 2021.

DALY, E. *Dignity rights: courts, constitutions, and the worth of the human person*. Philadelphia: University Pennsylvania Press, 2012.

DALY, E.; MAY, J. Environmental dignity rights. In: MALJEAN-DUBOIS, S. (Ed). *The effectiveness of Environmental Law*. Cambridge: Intersentia, 2017. p. 125-148.

DWORKIN, R. *El dominio de la vida: una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual*. Barcelona: Ariel, 1998.

DWORKIN, R. *A raposa e o porco-espinho: justiça e valor*. São Paulo: WMF, 2014.

ECUADOR. *Constitución De La República Del Ecuador 2008*. Disponible en: https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf. Acceso: 10 de diciembre. 2021.

ECUADOR. *Corte Constitucional del Ecuador*. Caso n. 22-18-IN. Sentencia. 8 set. 2021a. Disponible en: http://esacc.corteconstitucional.gob.ec/storage/api/v1/10_DWL_FL/e2NhenBldGE6J3RyYW1pdGUUnLCB1dWlkOidiN2NkMjRmMS1hODMxLTQxMTEtODEzZi1i-ZTQyOWQ0ZjQxYTMucGRmJ30=?eType=EmailBlastContent&eId=d68ec758-ce69-4ca0-97a1-9b63087ec4f7. Acceso: 10 de diciembre. 2021.

ECUADOR. *Corte Constitucional del Ecuador*. Caso n. 1149-19-JP/20. Sentencia. Revisión de garantías. 10 nov. 2021b. Disponible en: http://esacc.corteconstitucional.gob.ec/storage/api/v1/10_DWL_FL/e2NhenBldGE6J3RyYW1pdGUUnLCB1dWlkOic2MmE3MmIxNy1hMzE4LTQyZmMtYjJkOS1mYzYzNWE5ZTAwNGYucGRmJ30=. Acceso: 10 de diciembre. 2021.

ESPAÑA. *Ley Orgánica 1/2015 – Ley que se modifica la Ley Orgánica 10/1995, del Código Penal*. Disponible en: <https://www.boe.es/eli/es/lo/2015/03/30/1/con>. Acceso: 26 de mayo. 2021.

FRANCE. LOI n. 2015-17 du 16 février 2015 – Relative à la modernisation et à la simplification du droit et des procédures dans les domaines de la justice et des affaires intérieures. Disponible en: <https://bityli.com/xxcoc>. Acceso: 26 de mayo. 2021.

FRASER, N. From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a post-socialist' age. *New Left Review*, n. 212, p. 69-149, 1995.

FRASER, N. La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de Trabajo*, v. 4, n. 6, p. 83-99, 2008.

GENESIS. Capítulo 1, versículo 26. Bíblia Sagrada. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969.

GERRITSEN, V. Animal welfare in Switzerland-constitutional aim, social commitment, and a major challenge. *Global Journal Animal Law*, v. 1, p. 1-15, jan. 2016.

GRANT, E.; KOTZÉ, L. J.; MORROW, K. Human rights and the environment: in search of a new relationship: synergies and common themes. *Oñati Socio-Legal Series*, v. 3, n. 5, p. 953-965, 2013. Disponible en: <http://ssrn.com/abstract=2221302>. Acceso: 10 de diciembre. 2021.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos*. São Paulo: 34, 2003.

ÍNDIA. *Lei n. 135-B de 2014* – Prohibition of import of cosmetics tested on animals. Disponible en: <https://www.petaindia.com/wp-content/uploads/2014/10/final-ban-import.pdf>. Acceso: 23 de mayo. 2021.

KANT, I. *Crítica da razão pura e outros textos filosóficos*. São Paulo: Abril, 1975.

KOTZÉ, L. J. *Reimagining global Environmental Law and governance in the anthropocene*. South Africa: Noordwes-Universiteit, Potchefstroomkampus, 2012.

LATOUR, B. Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 1, p. 11-31, 2014.

MARTÍNEZ, E.; ACOSTA, A. Los derechos de la naturaleza como puerta de entrada a otro mundo posible. *Revista Direito e Práxis*, v. 8, n. 4, p. 2927-2961, 2017.

MAY, J.; DALY, E. *Global Environmental Constitutionalism*. Cambridge University Press, 2015.

MORATO LEITE, J. R.; FERREIRA, M. L. P. C. Estado de Direito Ambiental: o antropocentrismo alargado e o direito da fauna. In: CURSCHMANN, J.; PAUL, W.; SANDEN, A. (Orgs). *Mitteilungen der deutsch-brasilianischen juristenvereinigung*. Regensburg: XXXIII Jahrestagung der DBJV, 2004.

MORATO LEITE, J. R.; SILVEIRA, P. G. A Ecologização do Estado de Direito: uma Ruptura ao Direito Ambiental e ao antropocentrismo vigentes. In: MORATO LEITE, J. R. *A ecologização do direito ambiental vigente: rupturas necessárias*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018. p. 101-143.

MORIN, E. Para além do Iluminismo. *Revista FAMECOS: Mídia, Cultura e Tecnologia*, v. 12, n. 26, p. 24-28, 2005.

NEW ZEALAND. *Innovative bill protects Whanganui River with legal personhood*. New Zealand Parliament, 28 mar. 2017. Disponível em: <https://bitly.com/r6RPP>. Acesso: 28 de mayo. 2021.

NUSSBAUM, M. C. *Fronteiras da Justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

ONU. *Carta Mundial para a Natureza – Resolução 37/7 das Nações Unidas de 28/10/1982*. Disponível em: <https://digitallibrary.un.org/record/39295>. Acesso: 26 de mayo. 2021.

PIOVESAN, F. *Direitos humanos e justiça internacional*. 3. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

PIOVESAN, F. Direitos humanos e princípio da dignidade da pessoa humana. In: LEITE, G. S. (Org.). *Dos princípios constitucionais: considerações em torno das normas principiológicas da Constituição*. São Paulo: Malheiros, 2003. p. 141-154.

PORTUGAL. *Animais deixam de ser coisas em Portugal*. Pessoas-Animais-Natureza (PAN), Portugal, 2016. Disponível em: <https://www.pan.com.pt/animais-deixam-de-ser-coisas-em-portugal/>. Acesso: 25 de mayo. 2021.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

REGAN, T. *The case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 2004.

ROCHA, C. L. A. O princípio da dignidade da pessoa humana e a exclusão social. *Jurisprudência Catarinense*, Florianópolis, v. 35, n. 117, abr./jun. 2009.

ROSEN, M. *Dignidade: sua história e significado*. São Leopoldo: UNISINOS, 2015.

SANTOS, B. S. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 48, p. 11-32 1997.

SARLET, I. W. As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível. In: SARLET, I. W.; ALEIXO, P. S. M.; ZANINI, R. D. (Orgs.). *Dimensões da dignidade: ensaios de Filosofia do Direito e Direito Constitucional*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005. p. 13-43.

SARLET, I. W.; FENSTERSEIFER, T. *Direito Constitucional*. 5. ed. Ambiental. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2017.

SARLET, I. W.; FENSTERSEIFER, T. STJ, a dimensão ecológica da dignidade e direitos do animal não humano. *Revista Eletrônica Consultor Jurídico*, 2019. Disponible en: <https://bityli.com/7E6CU>. Acceso: 3 de junio. 2021.

SARLET, I. W.; FENSTERSEIFER, T. Algumas notas sobre a dimensão ecológica da dignidade da pessoa humana e sobre a dignidade da vida em geral. *Revista Brasileira de Direito Animal*, v. 2, n. 3, p. 69-94, 2014.

SARMENTO, D. *Dignidade da pessoa humana: conteúdo, trajetórias e metodologia*. Belo Horizonte: Fórum, 2016.

SCHLOSBERG, D. *Defining environmental justice: theories, movements, and nature*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

SCHLOSBERG, D. *Three dimensions of environmental and ecological justice*. Presentation prepared for the European consortium for political research annual joint sessions, Grenoble, France, p. 1-5, 2001.

SERRES, M. *Tempo de crise*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.

SILVA, J. A. Dignidade da pessoa humana como valor supremo. *Revista de Direito Administrativo*, Rio de Janeiro, 212, p. 89-94, abr./jun. 1998.

SINGER, P. *Libertação animal*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

STEFFEN, W. *et al.* Planetary boundaries: guiding human development

on a changing planet. *Science*, v. 347, n. 6223, 2015. Disponible en: <https://science.sciencemag.org/content/347/6223/1259855.full>. Acceso: 26 de mayo. 2021.

SWITZERLAND. *Federal Constitution of the Swiss Confederation, of 18 April 1999*. Disponible en: <https://bityli.com/f1O8E>. Acceso: 26 de mayo. 2021.

UGANDA. *The National Environment ACT*, 2019. Disponible en: <https://bityli.com/0daFv>. Acceso: 25 de mayo. 2021.

UNESCO. *A Carta da Terra – Acordo assinado durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, em 1992*. Disponible en: <https://earthcharter.org/library/the-earth-charter-text/>. Acceso: 26 de mayo. 2021.

YUROK TRIBE. *Yurok Tribal Council Resolution 19-40. Establishing the Rights of the Klamath River*. Disponible en: <https://bityli.com/tPFc9>. Acceso: 26 de mayo. 2021.

Artículo recibido el: 22/06/2021.
Artículo aceptado el: 16/12/2021.

Cómo citar este artículo (ABNT):

AYALA, P. A.; SCHWENDLER, J. S. C. ¿Una vida sin dignidad? la búsqueda de un sentido integrador de la dignidad para la naturaleza, la condición humana y la condición no humana. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 18, n. 42, p. 11-37, sep./dic. 2021. Disponible en: <http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/2184>. Acceso: día de mes. año.