



¿DERECHOS?, ¿HUMANOS?¹

Jesús Ballesteros

¿DERECHOS?

La tesis que nos proponemos mostrar es la íntima relación existente entre el concepto de derechos y su condición de humanos o universales. Si los derechos son simples preferencias o elecciones ilimitadas, no pueden alcanzar a proteger a todos los seres humanos. Sólo si son verdaderamente derechos, son también humanos².

En primer término, por tanto, hay que decir que los derechos humanos son verdaderos derechos, en cuanto responden a un ajustamiento de la conducta que tiene en cuenta las exigencias de los otros, de acuerdo con un criterio de reciprocidad, como han señalado Cotta³ y Ollero⁴. Por ello el carácter jurídico de los derechos humanos obliga a superar el individualismo (Hobbes), que confunde los derechos con pretensiones ilimitadas que pueden satisfacer siempre que se disponga de la solvencia econó-

1. El presente artículo tiene como base un texto leído en el Curso “*Nuevas fronteras de los derechos humanos*”, dirigido por el Profesor Andrés Ollero y celebrado en la UIMP, que ha sido posteriormente revisado y actualizado.

2. OLLERO, Andrés, “La juridicidad de los derechos humanos”, en *¿Tiene razón el derecho?*, Madrid, Congreso de los Diputados, 1999.

3. COTTA, Sergio, “La coesistenza come fundamento ontologico del diritto”, en *Giustificazione e obbligatorietà dell norme*, Milan, Giuffrè, 1981.

4. OLLERO, Andrés, *¿Tiene razón el derecho?*, cit. p. 398 ss.

mica, y que no evita la figura del gorrón o *free rider*, que cree tener derechos sin deberes.

Los derechos humanos no son simples preferencias, ni elecciones arbitrarias, sino que tienen que ver con las necesidades o intereses de los seres humanos, tal como han visto entre otros Jhering, Salmond y Pound⁵. Son los intereses jurídicamente válidos o protegidos.

Los derechos humanos no son absolutos, porque el ser humano es interdependiente y necesitado de los otros. Los derechos de la personalidad no surgen en el vacío ni son ilimitados, pero a su vez el límite o restricción tiene límites. Esto es lo que constituye el contenido esencial (*Wesensgehalt*) tal como han sido analizado por la Jurisprudencia constitucional alemana y autores como Häberle o Alexy⁶.

La tesis del contenido esencial de los derechos esta íntimamente relacionado con la de la inseparabilidad de los derechos, en la que cada vez se insiste más. En este sentido son de destacar los trabajos de Patrice Meyer Bisch y en España de Encarnación Fernández⁷. Esta inseparabilidad esta basada en cierta analogía con el nivel antropológico. Del mismo modo que son inseparables el ambiente, la herencia y la libertad, son inseparables los derechos de las “distintas generaciones”.

Las diversas generaciones de derechos ponen de relieve el carácter histórico y abierto de los derechos. Meyer Bisch⁸ destaca que la dignidad humana es el fundamento de la universalidad de

5. Sobre ello, VIOLA, Francesco, *Ética e metaética dei diritti umani*, Milan, Giaapichelli, 2000, p. 151, nota 27.

6. Sobre ello, MARTÍNEZ PUJALTE, Antonio Luis, *La garantía del contenido esencial de los derechos humanos*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

7. “Derechos humanos: ¿yuxtaposición o integración?”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1997, p. 699 ss., y “Universalidad de los derechos: de lo abstracto a lo concreto”, *Estudios en Homenaje al Profesor Javier Hervada*, II, *Persona y derecho*, Vol. 41, 1999.

8. En su libro *Le corps des droits de l'homme*, Fribourg, 1992.

los derechos humanos (p. 27). Tal dignidad procede de la unidad indivisible de cuerpo y alma (pp. 123 y 263), de naturaleza y cultura (p. 32), de acuerdo con el concepto de *fisis* como potencialidad de individuo y sociedad, de tal modo que, en contra del individualismo “mi libertad empieza donde empieza la libertad del otro” (p. 40). La universalidad de los derechos exige una concepción antropológica en la que se tengan en cuenta las posibilidades humanas y sus vulnerabilidades (p. 163).

No son válidas por tanto todas las posiciones reduccionistas que intentan limitar el contenido de los derechos a alguna de las tres generaciones. Así, Habermas⁹ tiene toda la razón frente a Rawls¹⁰, al oponerse a la existencia de unos derechos “urgentes” Habermas señala que Rawls reduce los derechos a la defensa de la autonomía privada, la autodeterminación personal, la liberty, mientras que destaca, siguiendo el republicanismo kantiano, que es más esencial defender la libertad de los otros, que lo esencial es el uso público de la razón.

El derecho a determinadas condiciones materiales de vida es algo exigido por la dignidad de persona, por su propia condición espiritual. En efecto, atender a las necesidades corporales de los otros es para nosotros una exigencia espiritual, como preceptuaba el Talmud.

Los derechos de la tercera generación amplían la mirada respecto a los derechos de la primera y segunda generación, en la lucha contra el miedo y la miseria, tal como se hablaba en la Carta del Atlántico. En el caso de los derechos de la primera generación, se trataba sólo del miedo ante la violencia y la inexistencia de la libertad, pero ahora es sobre todo el miedo a la manipulación, ante las “nuevas tecnologías”, especialmente la

9. Véase, Jurgen HABERMAS, John RAWLS, *El debate del liberalismo político*, Barcelona, Paidós, Prólogo de Fernando Vallespin, 1998.

10. *El derecho de gentes*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 138.

biotecnología¹¹. También conecta con la lucha contra la miseria pero ahora no es sólo la miseria producida por la falta de recursos, sino sobre todo por la mala utilización de los mismos. “Los derechos de la tercera generación vienen a desarrollar lo expresado en el artº 28 de la Declaración Universal de Derechos Humanos: toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos”¹².

La importancia del derecho al ambiente dentro de los derechos de la tercera generación estriba en su vinculación con “el carácter radical del hombre, que consiste en ser un habitante, en habitar, en tener *oikos* o casa”¹³, en el vivir incontaminado y saludable. Esta radicalidad introduce la preocupación por el futuro frente a la ingenuidad del progresismo lineal que cree que éste necesariamente será mejor que el pasado, a la vez que introduce la distancia crítica, el discurso del límite, ante la tecnología que deja de ser considerada remedio suficiente para todos los males. Ello se pone de relieve en dos fenómenos a su vez interrelacionados:

a) el agotamiento de los recursos, que la tecnología no puede crear;

b) la creación de residuos tóxicos, de diverso tipo (radiactivos, químicos) que la tecnología no puede reciclar.

El riesgo que ahora se contempla es distinto del que se tiene en cuenta en los derechos de la segunda generación. En este caso, se trata de riesgos inevitables, como la vejez, o la enfermedad o que al menos no condicionan el modelo de vida en su integridad.

11. Pérez Luño se ha referido con frecuencia a los derechos de la tercera generación como derechos de protección contra la “polución” que crean los “nuevas tecnologías”.

12. “Derechos humanos: ¿yuxtaposición o integración?”, cit., p. 679 ss. Ver ahora *Igualdad y Derechos Humanos*, Madrid, Tecnos, 2003.

13. ALVIRA, Rafael, “Habitar y cultivar”, en *Persona y Derecho*, 1994, 30.

Mientras que ahora se trata de riesgos evitables, provocados por el uso de la tecnología como el uso de la energía nuclear de fisión.

El sentido del derecho al medio ambiente es por tanto la protección de las bases naturales de la vida, —a que hace referencia la *Grundgesetz* en su artículo 2, 2— defender la salud y los ecosistemas en el largo plazo, haciendo frente a la primacía del productivismo y la mentalidad tecnocrática.

El derecho al ambiente en las sociedades industriales supone también la lucha contra el riesgo. La modernización implica el paso de la miseria a la situación de riesgo de contraer enfermedades, como el cáncer, o el parkinson a consecuencia de la industria química, de los pesticidas, de la energía nuclear¹⁴.

La contaminación afecta a todos, a diferencia de lo que ocurre con la miseria, pero no significa que afecte a todos por igual. Ni siquiera en el Norte, existe una norma que prohíba contaminar en absoluto, existe un nivel medio de toxicidad permitida, lo que lleva a la indefensión de los más vulnerables como los niños, o los ancianos. Esta tolerancia ante la toxicidad responde al primado de la producción, que obliga a aceptar las enfermedades de los que queden por debajo de la media.

El derecho al habitat en las sociedades biotecnológicas del presente presenta una dimensión más básica y radical que las ciudades hasta ahora y que aparece hoy en peligro por las modernas técnicas de reproducción artificial. Me refiero al derecho a nacer en el seno de una familia, de un padre y una madre ciertos y conocidos¹⁵. Se trata por tanto de la prioridad del derecho más elemental del niño a sus padres sobre el pretendido y en mi opinión inexistente derecho al niño. Incluso la inseminación ho-

14. BECK, Ulrich, *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 28 ss., 20 y 68.

15. Sobre ello, véase el excelente libro de D'AGOSTINO, Francesco, *Bioética*, Turin, Giappichelli, 1998, 3º, especialmente segunda parte, caps. 3, 4, 5 y 7.

móloga puede ser cuestionada en nombre del derecho del ser humano a nacer en su entorno natural, como alguien procreado, y no como un producto¹⁶. El derecho al ambiente familiar, a la paternidad y maternidad constituye la base del derecho a la identidad genética.

¿HUMANOS?

Por otro lado los derechos son realmente humanos en el sentido de que son derechos de todos. Para defender hoy día la universalidad de los derechos es necesario hacer frente a los falsos universalismos de corrientes como el *personismo*, que pretende diferenciar a las personas de los seres humanos (y que se presenta en dos formas como dualismo y como utilitarismo)¹⁷, así como el relativismo cultural, que considera la cultura como ámbito insuperable, que limita la protección de los derechos.

- a) *Individualismo y dualismo: no todo ser humano es persona y por tanto titular de derechos*

Dentro de la Modernidad, el modelo reduccionista más antiguo y posiblemente más influyente es el que exige para el reconocimiento de la condición de persona y por tanto para ser titular de derechos, la conciencia y la capacidad de elección. De este modo individualismo y dualismo se coimplican.

16. Existen al parecer problemas neurológicos en los engendrados fuera de las trompas de falopio. Sobre ello, LÓPEZ MORATALLA, Natalia, FIV y deficiencias en la relación intergametos y en la relación inicial madre-hijo, en VV.AA., *La humanidad in vitro*, Granada, Comares, 2002, pp. 129-58.

17. PALAZZANI, Laura, *Introduzione a la biogiuridica*, Turin, Giappichelli, 2002, pp. 21-42.

Se trata de un modelo que puede remontarse a Descartes con su famosa distinción entre *res cogitans*, conciencia, autodominio de la voluntad y *res extensa*, cuerpo, objeto de dominio. Este modelo cartesiano influirá en la distinción de Locke, contenida en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*¹⁸ entre persona y ser humano. Ser humano es ser miembro de la especie biológica humana, lo que como tal resulta irrelevante. Ser persona es aquel ser humano capaz de vida consciente y libre, de vida biográfica, de mismidad, es el ser dotado de la capacidad de disposición y por tanto de ser propietario. Persona es la *res cogitans* de Descartes, el sujeto desencarnado, titular de los derechos, en cuanto capaz de luchar por ellos. Por el contrario, el ser humano no persona, es la *res extensa*, el ser simplemente biológico, el cuerpo, que carece de derechos y puede ser sometido como objeto al experimentalismo genético, o a la biotecnología¹⁹.

La misma palabra persona, de tradición cristiana, se utiliza en el personismo, para negar la condición de sujeto a diferentes seres humanos, por carácter de la dimensión de la autoconciencia. El personismo identifica al sujeto con la autoconciencia, y le contraponen el mundo (el *oikos*) como objeto, como *res extensa*. El personismo reduce así la noción de persona que se vuelve dualista. Reconoce dignidad sólo a la parte mental en el ser humano, a la conciencia, negándola a la corporalidad. El personismo confunde así la intimidad con la *sibisufficiencia*, al mismo tiempo que reduce el *oikos* a simple consumo, alimento, olvidando la contemplación. Niega la dignidad donde hay dependencia. Distingue seres humanos dependientes e independientes. Niega la

18. Madrid, Editora Nacional, 1980, Tomo I, cap. XXVII.

19. Sobre ello cfr. OST, Francois, *Naturaleza y Derecho*, Bilbao, Mensajero, 1996, pp. 35 ss., y 80. COTTA, Sergio, *Soggetto umano, Soggetto giuridico*, Milán, Giuffrè, 1997; distinguiendo perfectamente la concepción empirista-personista de la personalista, ha mostrado los riesgos que presenta la distinción personalista entre individuo y persona, insistiendo con razón en la unidad entre estos dos términos para defender con rigor la universalidad de los derechos.

dignidad de niños, ancianos, enfermos en cuanto no autoconscientes y dependientes.

La separación radical entre los derechos de la persona y la carencia de derechos del ser humano culmina hasta ahora en la obra del bioético norteamericano H. Tristram Engelhardt²⁰. Este autor representa perfectamente los planteamientos dominantes de la bioética USA, para la que todos los derechos deben quedar subordinados al derecho a la libertad, lo que supone que el principio de beneficencia debe ceder ante el de autonomía. El criterio es el *volenti non fit iniuria*, de modo tal que resulta lícito el suicidio, y su inducción.

Como dualista, desprecia la naturaleza, al considerar que sólo la cultura como técnica o dominación de la naturaleza crea derechos. Como consecuencia de ello, separa igualmente entre seres humanos biográficos o culturales, como los adultos, que tienen derechos, y seres humanos simplemente biológicos, que no tiene derechos, como los niños.

El ser adulto consciente y competente es digno, merece respeto, y tiene derechos, en cuanto sólo él es agente moral, y no puede ser utilizado sin su voluntad²¹. Sólo la autonomía atribuye derechos. Los adultos, en cuanto gozan de libertad y de propiedad tienen derecho a la libre realización de su personalidad y ésta se concibe con carácter ilimitado, como auténtica preferencia ilimitada, lo que como decíamos, es inadmisble y en base a ese poder de disposición, tienen derecho a cambiar de sexo tener hijos, aunque no puedan engendrarlos naturalmente, o bien a no tenerlos habiéndolos concebido, dado que el derecho acompaña a la voluntad y no a la exigencia de ser cuidado.

Al mismo tiempo se niega dignidad y derecho a los seres no autoconscientes de la especie *homo sapiens*, como los embriones, fetos, niños pequeños, comatosos, descerebrados. Engelhardt se

20. En su libro *Los Fundamentos de Bioética*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 358.

21. ENGELHARDT, Tristan, *Los fundamentos de la bioética*, cit., p. 154.

permite clasificar a los seres humanos en función de su alejamiento respecto al ideal de la autarquía. Los cigotos, embriones, y fetos son considerados inferiores a los mamíferos superiores, por la mayor capacidad de conocimiento de éstos, y carecen de derechos, salvo el de no sufrir sin necesidad. Así los comatosos persistentes y anencefálicos son equiparados a los muertos. Ninguno de ellos tiene derechos, salvo que su vida resulte de interés a alguien dotado de autonomía.

Pese a que Engelhardt y buena parte de los dualistas traten de apoyarse en Kant, conviene señalar que el concepto de autonomía que utilizan los dualistas difiere del kantiano, ya que éste deja siempre a salvo la universalidad y el humanismo. Como ha señalado Laura Palazzani, “la autonomía en Kant está fundada sobre la universalidad del deber, hasta el punto de que la norma es moral sólo si se extiende universalmente hasta la humanidad entera. La autonomía kantiana no es egoísta y arbitraria como en Engelhardt, sino universal”²².

b) *El utilitarismo: la prioridad de los derechos de los animales sentientes sobre los seres humanos no sentientes*

El utilitarismo coincide con el dualismo en su visión “desligada” del ser humano pero es aún más decididamente inhumanista, al negar la distinción entre el ser humano y el animal. Según el utilitarismo, el prejuicio ideológico fundamental que debe ser combatido es precisamente el humanismo, narcisismo de la especie humana o “especieísmo”, según la terminología de R. Ryder, es decir, la creencia en la discontinuidad entre la especie humana y los animales²³. El especieísmo, según el utilitarismo, derivaría del monoteísmo y llevaría a valorar más “un

22. Cfr. PALAZZANI, Laura, *La persona fra la bioetica e el diritto*, Turín, Giappicheli, 1996, pp. 163, 181 y 210.

23. Cfr. VVA, *El Proyecto el gran simio*, Madrid, Trotta, 1998.

diminuto e insensible trocito de tejido embrionario”, antes que todo el conjunto de los gorilas. Para el utilitarismo por el contrario el embrión no es nada en cuanto no es sensible, el gorila lo es todo en cuanto es sensible.

El elemento decisivo para ser persona y titular de derechos es el ser capaz de placer y / o sufrimiento, y ello es común a seres humanos (pero sólo algunos) y animales (pero sólo algunos). Por ello el utilitarismo aproxima al ser humano y al animal, al mismo tiempo que enfatiza la separación de unos seres humanos respecto a otros. La pregunta no es ¿pueden razonar?, sino ¿pueden sufrir?”²⁴. El propio Bentham admite sin embargo la diferencia entre el hombre y el animal, dado que éste no puede imaginarse su propia muerte y por ello autorizaba al hombre a matar al animal para su alimento.

El utilitarismo amplía el número de los titulares en derechos respecto al dualismo, al exigir tan sólo la existencia de una vida estructurada por un cerebro y capaz de sufrimiento. Los titulares de derechos pasan a ser ahora todos los capaces de gozar y de sufrir. Aparecen así como titulares de derechos los animales, capaces de sufrimiento como los grandes mamíferos y en especial los grandes simios, y concretamente los chimpancés²⁵.

El gran representante del animalismo es Peter Singer. Para él, la titularidad de derechos deriva de los intereses y éstos de la capacidad de sufrimiento, razón por la no pueden ser titulares de derechos las piedras o los árboles, como pretenderá la *deep ecology*²⁶.

Para Singer, el criterio básico en la ética y el derecho es la continuidad hombre-animal, negar la frontera entre “nosotros-hombres” y “ellos-animales”, ya que ambos usan y fabrican he-

24. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Londres, 1970, p. 283.

25. D'AGOSTINO, Francesco, *Bioética*, cit.

26. Cfr. SINGER, Peter, *Liberación Animal*, Madrid, Trotta, 1999, MOSTERÍN, Jesús, *Vivan los animales*, Madrid, Temas de hoy, 1998.

ramientas, utilizan el lenguaje, al modo de los sordomudos, y algunos tienen mayor autoconciencia que los seres humanos retrasados.

c) *El holismo ecológico y los pretendidos derechos de los ecosistemas*

Mientras que entre dualistas y utilitaristas existen algunas discrepancias importantes, el ecologismo radical es la inversión total de la tesis dualistas. A diferencia de las teorías hasta ahora expuestas, el ecologismo es más una forma de holismo que de reduccionismo. Su mayor aportación frente a todas ellas estriba en la conciencia de la interdependencia de todo lo real. Tesis que demuestra su carácter sapiencial, y que resulta esencial a la hora de establecer el contenido de los derechos humanos. Su mayor limitación estriba en la identificación entre interdependencia e igualdad de valor, tesis proclamada por Arne Naess en el escrito fundacional de la *deep ecology*²⁷ ya que lleva necesariamente hacia el inhumanismo.

La importancia del ecologismo para la defensa de la dignidad humana y los derechos radica por tanto en que sea capaz de defender la interdependencia y la protección de la fragilidad de los distintas realidades de la naturaleza, sin caer en el igualitarismo de la biosfera. Es lo que está proponiendo el ecologismo más reciente, tras pasar por etapas de inhumanismo. Veamos brevemente la trayectoria del pensar ecológico.

En las primeras formulaciones del ecologismo radical, el humanismo es rechazado como pretendida justificación de la depredación. Lo correcto es difuminarse en el ecosistema, en el biotopo: encerrarse en el nicho ecológico, adaptarse totalmente al

27. *The shallow and the deep, Long-Range Ecology Movement, Inquiry*, n. 16, 1973.

entorno –eliminando el crecimiento, y reduciendo al mínimo la reproducción–.

La ecología como estudio de *geo* o de *gaia*, interpretada en sentido radical (*deep ecology*) reduce al ser humano al *homo natura*, y establece una división de la especie humana entre adaptados al ecosistema, como los salvajes, y no adaptados, los seres humanos a partir de la agricultura.

El hombre sería un error de la evolución en cuanto se ha desviado de la práctica de la caza primitiva. El hombre no sería el verdadero sujeto en la naturaleza, sino que el sujeto sería *Gaia* en su conjunto. Sólo el cazador (el *australopithecus africanus* y sus asimilados) sería digno y tendría por tanto derechos, al ser compatibles con los derechos primordiales de *Gaia*. Desde esta perspectiva no cabría defender más derechos humanos que los de los pueblos primitivos, cazadores y recolectores, que viven según pautas ecológicamente inocuas. Se produciría aquí una coincidencia entre ecologismo radical: odio al ser humano, con el pretexto de amor a la naturaleza (sólo la naturaleza tiene en verdad derechos) e indigenismo: odio a la cultura, con la excusa de amor al indígena. El salvajismo impide así la universalidad de los derechos al oponerse a la evolución cultural posterior a la caza y la pesca, considerándola depredadora. El agricultor es ya un cáncer de la biosfera. Se trata de propugnar una especie de evolución regresiva, en la que se juzga positivamente sólo la evolución biológica, pero no la cultural. Si el paradigma es la adaptación biológica al medio, el rango superior en la jerarquía biológica correspondería a las bacterias, que han sobrevivido desde hace 2.000 millones de años sin cambios básicos en su estructura.

Para la *deep ecology*, el hombre se reduce a lo geológico, al *soma*, al biotopo, confundiendo la dependencia del ser humano respecto a la cadena del ser con su reducción a la misma.

De otro lado, al insistir en el arraigo a la biorregión, al biotopo, niega el derecho de libre tránsito de las personas, lo que perjudica notablemente a los que habitan espacios sin suficientes

recursos naturales, como puede ser el Africa subsahariana. A tal biorregionalismo hay que oponer la tesis de Uexhüll de que el ser humano no tiene medio ambiente (*Umwelt*) sino mundo (*Welt*). Algo análogo pensaron Gehlen, Plessner, Scheler. Gracias a la cultura, en concreto al descubrimiento del fuego, del vestido, y de la vivienda, el ser humano es el único capaz de habitar en todos los nichos ecológicos de tierra firme, al establecer el clima artificial que más le conviene. De ahí que no muestre una especialización en función del función del clima a diferencia de lo que ocurre con los animales²⁸. Existe sólo una única raza humana, un “único conjunto de genes intercomunicantes”²⁹.

A los planteamientos radicales de la *deep ecology* se opuso la ecología social, de Murray Bookchin³⁰, distinguiendo una primera naturaleza, que sería prehumana, y una segunda naturaleza, la humanidad, que desarrollaría, a partir de la primera “la yoidad, la conciencia, y las bases de la libertad”, contribuyendo a orientar la primera, a darle intencionalidad. La humanidad, según Bookchin, mejoraría la evolución natural, al desplegar compasión ante el sufrimiento. Bookchin se declara “humanista ecológico” y tacha a los representantes de la *deep ecology* de antihumanistas y misántropos³¹.

Con posterioridad a la crítica de Bookchin, la *deep ecology* se ha acercado a los planteamientos antropocentristas, al rechazar el principio del valor intrínseco de todos los seres y el igualitarismo de la biosfera, lo que implicaba el respeto a los virus, hongos y

28. Para la crítica a la *deep ecology*, véase BALLESTEROS, Jesús, *Ecológico personalista. Cuidar la naturaleza. Cuidar al hombre*, Madrid, Tecnos, 1995.

29. RUFFIÉ, Jacques, *De la naturaleza a la cultura*, p. 322.

30. En libros tales como *The Ecology of Freedom*, Palo Alto, Cheshire Books, 1982.

31. Sobre el significado de la obra de Bookchin, véase BELLVER, Vicente, *De la ecología a los derechos*, Granada, Comares, 1994 y PRADES, José, *Sociología y medio ambiente*, en Ballesteros-Pérez Adán (ed), *Sociedad y medio ambiente*, Madrid, Trotta, 1997.

bacterias, incluso los contrarios a la salud humana y establece en su lugar una jerarquía de valor, basada en la complejidad de los seres³². “Los organismos tienen derecho a una relevancia moral proporcional a su grado de organización central (o capacidad para la riqueza de la experiencia) mientras dura su existencia. De los dos principios fundacionales proclamados por Arne Naes antes citados, en su escrito sobre *La ecología profunda y la superficial*, de 1973, la autorrealización y la igualdad biocéntrica se acepta ahora ya sólo el primero³³. Lo fundamental pasa a ser ahora el desarrollo de la conciencia ecológica lo que, como reconoce Dobson, supone un retorno al antropocentrismo, que es por otro lado inevitable, ya que sólo el ser humano puede plantearse cuestiones éticas. Sin embargo este planteamiento sigue siendo fundamentalmente inaceptable en cuanto se presenta como transpersonalista, y por tanto negador de la identidad individual.

Con todo en esta fase final de la *deep ecology* se pueden encontrar elementos positivos a la hora de defender una concepción verdaderamente universal de los derechos humanos. Tal posición defiende no sólo la vida, como hace la sociobiología, sino más ampliamente la “trama o red de la vida” (*web of life*), al ser conscientes de la inseparabilidad de los elementos abióticos y bióticos de los ecosistemas. No hay biocenosis sin biotopo. Y junto con la idea de interdependencia, defiende la idea de vulnerabilidad de la naturaleza, como biosfera. Ello conduce a sentir un razonable temor ante las acciones del *homo faber*, aspecto éste sobre el que ha insistido el filósofo germano norteamericano Hans Jonas³⁴.

32. FOX, Warwick, *Deep Ecology. A New Philosophy of our Time, The Ecologist*, vol. 14, ns. 5-6, cit, por DOBSON, *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 78.

33. Ver SESSIONS, Devall, *Deep Ecology. Living as if nature Mattered*, Salt Lake City, Gibbs M. Smith, 1985 p. 75.

34. En su libro ya clásico *El principio responsabilidad*. Sobre él la tesina inédita de HERRANDO, Carmen, *Jonás: el futuro como responsabilidad*, Universidad de Valencia, 1997.

Este temor es debido a que el ser humano ha devenido una fuerza geológica planetaria, como vio Vernadsky³⁵. El temor a la acción del *homo faber* es doble: la producción de objetos no biodegradables, fabricados con combinaciones químicas que no se dan en la naturaleza, como los clorocarbonados, el nylon, los plásticos, etc así como a la ingeniería genética y a las patentes de seres vivos³⁶. En otros términos, el ecologismo radical ha percibido con lucidez que la nuestra es una sociedad del riesgo. Como consecuencia de ello, el pensar ecológico tiende a subrayar con razón la necesidad de defensa de las realidades que no pueden defenderse a sí mismas, como la naturaleza, los indígenas, los pobres, las futuras generaciones, lo que les lleva también a ser conscientes de la necesidad de defender a los niños, cuando se supera la tesis del igualitarismo de la biosfera y del neomalthusianismo³⁷ y a los ancianos.

El problema fundamental hoy es mantener vinculadas la idea de *fisis* y el humanismo, tal como hace la tradición judeocristiana y la romántica³⁸. En efecto, en contra de lo que había ocurrido en premodernidad, en que el hombre trataba de adaptarse a sí mismo y a su técnica incipiente a la naturaleza, el hombre moderno se separa de la *fisis* y se vuelve dependiente de la técnica en su deseo de someter y adaptar la naturaleza a su control. Este proceso acabará produciendo –tal como señalan Ortega³⁹, y Sanmartín⁴⁰–, la sumisión del mismo hombre a la tecnología. El hombre forma parte de la *fisis* y no puede manipularla a su antojo,

35. Cit. por DOBSON, Andrew, en VV.AA, *Genes en el Laboratorio y la fábrica*, Madrid, Trotta, 1997 p. 261.

36. Ver COMMONER, Barry, en *Genes*, cit., p. 25.

37. Así, HENDERSON, Hazel, *La política de la era solar. Alternativas a la economía*, México, FCE, 1985.

38. Cfr. TAYLOR, Charles, *Sources of Self*, Cambridge, Harvard University Press, 1989.

39. En la *Meditación sobre la técnica*, Madrid, Revista de Occidente, 1982.

40. En su libro sobre *Tecnología y sociedad*, Barcelona, Anthropos, 1990.

negando toda finalidad en la misma. Lo propio del ser humano es pensar la naturaleza, recordarla, cantarla, pintarla y cuidarla.

Pero la vinculación del ser humano a la naturaleza no debe hacer olvidar su dignidad. Esta procede de su espíritu, que trasciende la biología. Como recuerda Alejandro Llano⁴¹: “El *australopithecus*, que estaba muy bien adaptado a su ambiente, desapareció inexplicablemente sin dejar huella. En cambio, el hombre, constitutivamente inadaptado ha triunfado biológicamente gracias a capacidades que trascienden el plano biológico”.

Corolario: El ser humano como cuerpo personal y la universalidad de los derechos

Como hemos visto, la negación de la universalidad de los derechos responde a la elevación de una de las propiedades del ser humano a condición indispensable para ser considerado persona y titular de derechos. Es lo que puede llamarse universalismo abstracto⁴². Por ello la defensa universal de los derechos parece sólo posible si se atiende al ser humano en su desnudez radical, a la persona en su más radical indigencia, tal como propone Gabriel Marcel en su estudio sobre *La dignité humaine*: “La calidad sagrada del ser humano aparecerá con más claridad cuando nos acerquemos al ser humano en su desnudez, y en su debilidad, al ser humano desarmado tal como lo encontramos en el niño, el anciano, el pobre”⁴³.

41. “Biología y Antropología”, en *Deontología Biológica*, cit., p. 180.

42. BALLESTEROS, “Identidad planetaria y medio ambiente”, en VV.AA., Ballesteros y Pérez Adán ed., *Sociedad y medio ambiente*, Madrid, Trotta, 1997, p. 228 ss., FERNÁNDEZ, Encarnación, *Igualdad y derechos humanos*, cit., pp. 25-56.

43. Paris, Aubier, 1961, p. 168. Sobre Marcel, veáse la tesis doctoral de FERNÁNDEZ, Encarnación, *Gabriel Marcel: un pensador no individualista de la sociedad abierta*, Universidad de Valencia, 1988.

El error cartesiano consistió en separar el sujeto yo, el mi⁴⁴, respecto al individuo biológico. Morin se ha empeñado en unirlos. En las plantas se da ya el mecanismo del si mismo, en cuanto autodefensa (sistema inmológico, distingue al si mismo respecto al no si mismo⁴⁵, y en cuanto autoreplicación) a través del mecanismo ADN, ARN, aminoácidos, proteínas... La célula tiende a tratar al ambiente como lo otro. Sin embargo el animal, y por tanto mucho menos la planta, no tiene conciencia de si mismo. Si un chimpancé se contempla en un espejo se ve como un miembro de su especie, pero no como si mismo⁴⁶.

Frente al personismo, habría que defender la tesis humanista del sujeto, reconociendo que el sujeto no es sólo transparencia, sino también opacidad, y que es dependiente de la naturaleza. En este sentido, hay que tener en cuenta la lucidez de Husserl, Ricoeur o Levinas al destacar el carácter intersubjetivo del sujeto.

En efecto como sujeto en la naturaleza, el ser humano ocupa un lugar especialmente dependiente de la totalidad de la cadena trófica, ya que necesita del conjunto de los seres minerales y de los seres vivos, a diferencia de las plantas, que son autótrofas, y que se alimentan a si mismas, necesitando sólo agua, minerales y sol, y de los animales, que necesitan sólo de las plantas. Hay que recuperar la importancia de la dependencia ecológica, reafirmando el lugar natural del ser humano: la familia.

La identificación entre ser humano y persona, tal como aparece en los textos de diferentes autores contemporáneos como Zubiri, Jonas, o Spaemann, entre otros, responde a la tesis central del pensar humanista: la unidad humana entre los aspectos biológicos y biográficos del ser humano, debido a lo inacabado del diseño biológico del hombre. Como destacó ya en 1931 Adolph

44. MORIN, Edgar, *El método. I. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1981, pp. 199, 215, 225.

45. Pp., 187-215, 218, 235.

46. Como señala PLESSNER, en *Mas acá de la utopía*, Buenos Aires, Alfa, 1978, p. 197 ss.

Portmann, máximo representante de la bioantropología filosófica, la gran diferencia del ser humano respecto al animal más próximo, el chimpancé, es su nacimiento prematuro, lo que provoca la importancia de los otros seres humanos, especialmente los padres naturales o adoptivos en la formación de su propio cerebro. En sus *Fragmentos biológicos para una teoría del hombre*, 1944 insiste Portmann en que el ser humano nace desvalido, a diferencia de lo que ocurre en los otros animales, y como se completa gracias a los otros, especialmente la madre, así su columna se moldea por imitar la posición erecta de los otros, por ello la biología no se pueda separar de lo espiritual, ya que “en lo propiamente biológico ya está colaborando el espíritu”.

La universalidad de los derechos humanos ha de ser concreta, superando los falsos reduccionismos, que identifican una característica humana como esencial para la humanidad toda: tal como hemos señalado, la conciencia, la capacidad de sufrimiento, etc. Del mismo modo es necesario trascender el condicionamiento cultural. La ontología está más allá de las culturas.

Por parte del derecho, es significativo y esperanzador que las declaraciones de derecho respondan implícitamente al menos a esta mentalidad humanista, en cuanto dan por supuesta la identidad de ser humano y persona y asimilan expresiones como todos, todo ser humano, toda persona. Es significativo el art. 6 de la Declaración del 48, que proclama que todo ser humano tiene derecho a la personalidad jurídica, propuesta reiterada después en el art. 16 del Pacto sobre derechos civiles y políticos. El convenio del Consejo de Europa de 4.4.97 sobre derechos humanos y problemas biomédicos, firmado en Oviedo, parece responder a esta identificación al defender de toda manipulación al embrión desde la concepción. “Las partes en este Convenio –establece el art. 1– protegerán la dignidad e identidad de todo ser humano y garantizarán a toda persona, sin discriminación, el respeto de su integridad y demás derechos y libertades fundamentales con respecto a las aplicaciones de la biología y la medicina.



El progreso en derecho va unido a la universalización de la protección de los derechos humanos individuales, que sólo se logrará íntegramente mediante una Constitución para el conjunto del planeta, lo que a su vez exige el avance de la conciencia de la identidad planetaria⁴⁷.

47. BALLESTEROS, Jesús, "Identidad planetaria y medio ambiente", en VV.AA. (Ballesteros y Pérez Adán, ed.), *Sociedad y medio ambiente*, Madrid, Trotta, 1997.