

# TEMA V: LOS REDUCCIONISMOS ANTROPOLÓGICOS Y LOS DERECHOS HUMANOS

## 1. El dualismo: la negación de derechos a los no conscientes

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.

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* 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 biotecnología.

Es cierto que tal separación drástica en sus consecuencias jurídicas no se produce en el propio Locke, pero se va preparando a partir de los expositores de tal distinción, así en Savigny y Windscheid con la distinción entre la persona como subjetividad o poder sobre nosotros mismos y el cuerpo como algo irrelevante. También Kelsen subraya la separación entre persona como concepto jurídico y hombre como ser biológico, propio de las ciencias naturales.

Sin embargo, las consecuencias jurídicas de tal separación se producirán en la década de los ochenta del siglo xx con obras como la de Parfit, quien afirma: «*matar un ser humano es un mal, pero matar una persona es peor*».

La separación radical entre los derechos de la persona y la carencia de derechos del ser humano culmina en la obra del bioético norteamericano H. T. Engelhardt. Este autor representa perfectamente los planteamientos dominantes de la Bioética en Estados Unidos, 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 tienen 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 voluntad. 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 en base a ese poder de disposición, tienen derecho a 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. Asimismo, se lleva a cabo una interpretación particular del concepto de calidad de vida opuesto al carácter sagrado e inalienable de la misma según el cual, los adultos tienen derecho a una vida sin sufrimiento, a la medicalización sin restricciones y, en su caso, al suicidio. El concepto de calidad de vida que se utiliza en la Bioética de inspiración utilitarista es restrictivo y reduccionista al oponerse al concepto de santidad o dignidad de la vida. Por el contrario, el concepto de calidad de vida que se utiliza en el ámbito de la economía y la política es de carácter integral, ya que se opone a la visión puramente economicista y cuantitativista del concepto de nivel de vida.

Al mismo tiempo se niega dignidad y derecho a los seres no autoconscientes de la especie *Homo sapiens*, como los embriones, fetos, niños pequeños o comatosos. Engelhardt se permite clasificar a los seres humanos en función de su alejamiento respecto al ideal de la autonomía. 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.

Este modelo dualista se encuentra detrás de la *Directiva europea* de Julio de 1998 sobre invenciones biotecnológicas, que reconoce el derecho de patentes sobre seres vivos, incluso humanos, siempre que hayan sido concebidos con técnicas de reproducción artificial (art. 5, ap. 2: «*Un elemento aislado del cuerpo humano u obtenido de otro modo mediante un procedimiento técnico, incluida la secuencia o la secuencia parcial de un gen, podrá considerarse como una invención patentable.*»)

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. «*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.*»

El dualismo, manifestación de la pretendida autosuficiencia del individualismo, muestra que la soberbia de la vida destruye la vida. Su propuesta de negar la dignidad a los seres humanos biológicamente dependientes es errónea, ya que como veremos en la tercera parte, el ser humano es constitutivamente un ser biológicamente dependiente, aunque simultáneamente capaz de reflejar la alteridad.

## 2. 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 animales. El especieísmo, según el utilitarismo, derivaría del monoteísmo y llevaría a valorar más «*un 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.

El fundador del movimiento utilitarista Bentham, había escrito, a fines del XVIII, que «*un caballo que ha alcanzado la madurez o un perro es, más allá de cualquier comparación, un animal más sociable y razonable que un recién nacido de un día, de una semana, o incluso de un mes. Supongamos, sin embargo, que no sea así. La pregunta no es ¿pueden razonar?, sino ¿pueden sufrir?*».

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 chimpancés.

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 que no pueden ser titulares de derechos las piedras o los árboles, como pretenderá la *deep ecology*.

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

A partir de ahí, Singer pasa a establecer la prioridad de ciertos animales sobre ciertos seres humanos. Esta prioridad produce a su vez la ruptura de la unidad de la especie humana, ya que considera como titulares de derechos a los embriones sólo desde la formación de la corteza cerebral en la tercera semana desde la concepción. Los embriones antes de los 14 primeros días son considerados material biológico utilizable. La proyección del utilitarismo en el ámbito biojurídico tiene su aparición en el informe Warnock, aprobado en el Reino Unido en 1985, que establece la licitud del aborto y/o de la manipulación en relación con el mal llamado preembrión, esto es, el embrión hasta el día 15 de embarazo. Por otro lado, defiende los derechos de los ancianos y los enfermos, pero niega el derecho a la vida a los que se encuentran en coma. El criterio decisivo para el utilitarismo es la eliminación de todo sufrimiento como algo indigno. Ello legitima la eutanasia o la manipulación genética como medida eugenésica para eliminar el sufrimiento, ya que es preferible morir a sufrir.

Basándose en tales premisas, afirma Singer: «*No hay razón para matar chimpancés antes que a niños anencefálicos.*» Es más, según Singer, sería más razonable matar a los niños, para hacer frente a los problemas ecológicos, producidos por la superpoblación humana. Por otro lado, Singer propone realizar experimentos con niños anencefálicos que sean huérfanos, ya que en tal caso no hay sufrimiento alguno de los padres. Tal utilización sería, según él, más razonable que la de simios, monos, perros, gatos, o ratas, que son más inteligentes y sufren más.

El animalismo es una forma de biologismo -según el cual, todo es natural-, y en consecuencia de inhumanismo, que no tiene en cuenta la realidad de la cultura -en cuanto capacidad de proyecto basada en la libertad humana-. En realidad, sólo la cultura puede fundamentar deberes con los otros, ya que de modo irreflexivo el ser humano tiende a negárselos tanto a los otros seres humanos como a los animales. Los animalistas parecen continuar la mentalidad del Tercer Reich, que hizo esclavos a los «bosquimanos» de Namibia para proteger a los animales.

Recuperar el humanismo supone no interpretar la inteligencia como una secreción de la masa cerebral, no ver los procesos mentales como si tuvieran una explicación meramente material. Eccles considera que debe ser superado el darwinismo en cuanto emergentismo, ya que la aparición de la conciencia tiene algo de misterioso. Por eso considera estúpido que el cerebro humano sea considerado como un ordenador. Más estúpido aún es atribuir derechos a los robots, como hace Engelhardt. Del mismo modo lo es atribuir derechos a los animales, como hace Singer, afirmando que hablan. Según Chomsky, el lenguaje es privativo del hombre, en cuanto también es privativo el pensamiento. El animal puede emitir fonemas, pero no sabe lo que dice. Como señala Andorno, «*la persona es una realidad que supera la actividad neuronal*». El animal carece de memoria y por tanto

de capacidad de proyecto; el ser humano, por el contrario, es capacidad de proyecto, respuesta al reto del ambiente, «reabsorción de la circunstancia».

Frente a la tesis central del utilitarismo, que niega dignidad a la vida que sufre, sigue en nuestra opinión manteniendo su vigencia la afirmación del pensador judío Herman Cohen, según el cual, «*la suprema dignidad del ser humano se manifiesta en el sufrimiento*». No en balde el sufrimiento es uno de los componentes esenciales de la memoria y del proyecto y hace posible el ejercicio de la piedad ajena.

### 3. La sociobiología: la discriminación genética de los seres humanos

La sociobiología coincide con el utilitarismo en tener al especieísmo por su principal enemigo.

La sociobiología se apoya en una interpretación determinista de la genética, según la cual, el ser humano se reduce a genoma. De acuerdo con ello, es fácil establecer a su vez la reducción del ser humano a simple especie animal basándose en la amplia coincidencia del genoma en el ser humano y algunos animales. Nuestras diferencias genéticas con los chimpancés serían menores que las que éstos tienen con los gorilas: los chimpancés tienen 48 cromosomas, y los humanos sólo 46. A su vez, la posibilidad de hibridismo entre las especies, a través de la ingeniería genética, vendría a ser una prueba contundente contra el especieísmo según la sociobiología. Significativamente, el ecologismo se opone a este hibridismo entre las especies, por considerarlo contra natura.

Hay por tanto dos interpretaciones contrapuestas de la genética como elemento fundamental para el conocimiento del hombre:

1. La versión determinista es la asumida por la sociobiología, reduce al ser humano a una especie animal más y conduce a la aceptación generalizada de la ingeniería genética. «La sociobiología se erigió como "*adelantado teórico*" que mostraba las virtudes futuras de cara a la solución de problemas comportamentales humanos que podría tener el desarrollo de la ingeniería genética misma.» La otra interpretación, probablemente mayoritaria dentro de los genetistas, de carácter no determinista, sino humanista, contempla la genética como parte del todo humano, en el que entran también el ambiente natural y social. Estas dos visiones han tenido su plasmación en el ámbito jurídico, a través de la Directiva europea sobre invenciones biotecnológicas de 8 de julio de 1998 y a través de la *Declaración de Naciones Unidas*, sobre los derechos del genoma, de 15 de julio de 1997, normativas que se encuentran en una fuerte oposición.

La visión reduccionista puede encontrar cierto apoyo en Darwin, quien no admitía una distinción cualitativa, sino sólo de grado, entre el ser humano y el animal, en cuanto veía a aquél sólo como *Homo faber*, y a su vez minusvaloraba la unidad humana en cuanto contemplaba con cierto desprecio a los nativos y no los consideraba congéneres suyos: así, calificó de abyectos y miserables a los onas de la Patagonia chilena. Sin embargo, el verdadero reduccionismo genetista, el eugenismo, comienza con el primo y continuador de Darwin, Francis Galton (1822-1911), creador de la eugenesia y del darwinismo social. Devalúa la influencia del medio y destaca la importancia de la herencia como factor central de la inteligencia y del comportamiento humano, subrayando cómo los miembros de apellidos ilustres son siempre gente muy destacada y capaz. Galton propone el entrecruzamiento de los individuos superiores y la exigencia de certificado de salud para contraer matrimonio. Con posterioridad a Galton, Pearson y Davenport, en los primeros años del siglo xx buscaron las causas genéticas de la violencia y del pauperismo, oponiéndose al cruce de razas, considerado peligroso, y desarrollando toda una serie de prejuicios favorables al hombre blanco. Continúan la línea abierta el pasado siglo por autores como Lombroso y Garófalo con su tesis sobre el «criminal nato». La eugenesia, desde Galton, desprecia las circunstancias ambientales y sociales considerando que la

herencia lo es todo, y el medio nada. La genética así interpretada dio origen a medidas en contra de las minorías.

La sociobiología puede considerarse como continuidad del reduccionismo genetista: reduce la cultura a genética. La sociobiología como genetismo radical rompe, aún más radicalmente que el dualismo y el utilitarismo, la unidad de la especie humana, al distinguir entre bien nacidos con su correcto genoma, y no bien nacidos, que pueden ser manipulados o eliminados. Éstos están llamados a desaparecer según las leyes de la evolución. Lo central es la supervivencia de los genes más complejos, sofisticados y fuertes. Así, Dawkins considera al ser humano como una máquina para la supervivencia, como un robot preparado para «la conservación de esas moléculas egoístas, llamadas genes». La genética interpretada en sentido determinista, como hace la sociobiología, conduce al reduccionismo inhumanista en el que el sujeto deja de ser el hombre y es sustituido por el gen. E. O. Wilson, por su parte, en sus distintas obras considera que el ser humano, incluido su cerebro, está determinado enteramente por la genética, hasta el punto de que el mismo tabú del incesto responde sólo a un imperativo genético, el hecho de que el apareamiento entre consanguíneos produce pérdida de capacidad genética.

La genética actual cambia de signo a partir de los años treinta y cobra verdadero rango científico, deja de tener características racistas y pasa a ocuparse de la prevención y la terapia. Pero el eugenismo ha seguido prosperando gracias a la procreación artificial con el diagnóstico preimplantario y la selección de donantes de gametos, razón por la que algunos autores como Testart han hablado de «*una nueva eugenesia*», que tiene su centro en el embrión. Tendría dos fases: una de eugenesia negativa, en la que se descartaría a los embriones que presenten algún tipo de deficiencia, y una segunda, positiva, en la que se buscaría mejorar la calidad de los niños.

2. Estos aspectos inhumanistas de la sociobiología constituyen un retroceso respecto a la interpretación no reduccionista de la genética que ha tenido su plasmación legislativa en la excelente Declaración sobre el genoma, de 15 de julio de 1997 y que constituye una completa respuesta a las principales cuestiones presentadas por la investigación genómica. Los avances en genética van a permitir anticipar el futuro en lo que se refiere al diagnóstico, pero no necesariamente a la terapia de las enfermedades, lo que aumentará la sensación de riesgo y peligro que sólo podrá ser compensada con una mayor humanidad en la relación con el enfermo. Ello obliga a orientar la investigación hacia la protección de los más desvalidos, tratando de recuperar a los niños con deficiencias genéticas, en la línea abierta por el gran genetista francés Jérôme Lejeune reconociendo la primacía del cuidado amoroso por los más débiles y enfermos. Así, la Declaración sobre el genoma humano, en su artículo 17 establece: «*Los Estados deberán respetar y promover la práctica de la solidaridad para con los individuos, familias o poblaciones expuestos a riesgos particulares de enfermedad o discapacidad genética. Deberían fomentar las investigaciones encaminadas a identificar, prevenir y tratar las enfermedades genéticas, sobre todo las enfermedades raras y las enfermedades endémicas que afectan a una parte considerable de la población mundial.*»

Desde la teoría sintética de la evolución se ha criticado a la sociobiología considerando que se inspira en los planteamientos del socialdarwinismo, y que puede conducir a la segregación de la especie humana por la distinción entre genes buenos y malos, y con ello al racismo. De modo semejante, Dobzansky afirma que «*somos más el resultado de la educación, que de la herencia genética*». Mientras que la sociobiología tiende a subrayar las diferencias en la especie humana al valorar sólo la evolución biológica, la evolución cultural subraya la unidad de la especie humana, y la irrelevancia de las diferencias genéticas.

Por ello, el artículo 1.º de la Declaración del genoma destaca la unidad del género humano oponiéndose a todo tipo de discriminación racista, basada en la pretendida existencia de genes buenos y malos. «*El genoma es la base de la unidad fundamental de todos los miembros de la familia humana y del reconocimiento de su dignidad y diversidad intrínseca. En sentido simbólico, el genoma humano es el patrimonio de la humanidad.*»

El hombre, no sólo es herencia, sino relación e interdependencia con el entorno biológico y social. Esto es lo que ha defendido en la modernidad el ecologismo, el marxismo o el raciovitalismo. La reducción de la humanidad a la genética puede ser por tanto también fuente de discriminaciones por el olvido de la importancia del ambiente natural y social en la medida que, en vez de luchar contra la contaminación, se deja sin empleo al propenso genéticamente al cáncer.

Interpretar la genética en sentido no determinista debe ir unido a luchar por la transformación de las condiciones insalubres y peligrosas.

Por ello, los artículos 2.º y 3.º critican la reducción determinista del ser humano a genética señalando que existen otras dimensiones de la realidad humana, como las condiciones de vida (estilo e higiene de vida) y entorno que deben ser atendidas a la hora de luchar contra las enfermedades. El artículo 2b establece: «la dignidad humana impone que no se reduzca a los individuos a sus características genéticas y que se respete su carácter único y su diversidad», y el artículo 3 afirma que «el genoma humano, evolutivo por naturaleza, está sometido a mutaciones. Entraña posibilidades que se expresan de distintos modos en función del entorno natural y social de cada persona, que comprende su estado de salud individual, sus condiciones de vida, su alimentación y su educación».

Pero para luchar contra las discriminaciones no basta con luchar contra el reduccionismo genetista, es igualmente esencial la protección de la privacidad en materia genética. Por ello se insiste en el artículo 7.º de la Declaración sobre el genoma en la necesaria protección de la intimidad del diagnóstico génico. Aquí se ve cómo los derechos de la primera generación (defensa de la intimidad frente a intromisiones del Estado) son inseparables de los derechos de la segunda (promoción social y económica). Si alguien conoce de antemano nuestras propensiones genéticas para contraer enfermedades, puede no admitirnos en su empresa o no asegurarnos salvo con una prima costosísima.

## EL HOLISMO ECOLÓGICO Y LOS DERECHOS HUMANOS. EL DEBER DE PROTEGER EL FRÁGIL HOGAR PLANETARIO

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*, 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 las 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 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 dos mil 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 África 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 y 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 clima, a diferencia de lo que ocurre con los animales. Existe sólo una única raza humana, un «único conjunto de genes intercomunicantes».

A los planteamientos radicales de la *deep ecology* se opuso la ecología social, de Murray Bookchin, 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 misántropos.

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 bacterias, incluso los contrarios a la salud humana y establece en su lugar una jerarquía de valor, basada en la complejidad de los seres. «*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 primero. 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», 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 Jonas.

Este temor es debido a que el ser humano ha devenido una fuerza geológica planetaria, como vio Vernadsky. 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 nilón, los plásticos, etc., así como a la ingeniería genética y a las patentes de seres vivos. 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 neomalthusianismos y a los ancianos.

El problema fundamental hoy es mantener vinculadas la idea de *fnis* y el humanismo, tal como hace la tradición judeo-cristiana y la romántica. En efecto, en contra de lo que había ocurrido en la 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 *fnis* 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 señala Ortega, y Sanmartín, la sumisión del mismo hombre a la tecnología. El hombre forma parte de la *fnis* y no puede manipularla a su antojo, 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. Ésta procede de su espíritu, que trasciende la biología. Como recuerda Alejandro Llano, «*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.*»

## LA PERSONA COMO CUERPO ESPIRITUALIZADO Y LA UNIVERSALIDAD DE LOS DERECHOS

### 1. Desvalimiento biológico y alteridad

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 abstracto. Por ello, la defensa universal de los derechos parece sólo posible si se atiende al ser humano en su desnudez radical, ateniéndose al «hombre sin atributos», 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.*» Frente a todas las actitudes reduccionistas, el pensar clásico, cristiano, y contemporáneo (la fenomenología y sus derivados, el pensar anamnético, etc.) destaca la importancia del espíritu, señalando que la dignidad humana es universal y por tanto todo ser humano es persona. La dignidad humana va unida a la conciencia de la inseparabilidad entre desvalimiento biológico y excelencia espiritual.

Ello se manifiesta de un modo especialmente evidente en el momento inicial de la vida humana con la formación del cigoto. Basta por tanto con el genoma humano para ser persona, pero ello no significa que haya que adoptar una posición de reducción de la persona al genoma. La persona existe desde que existe el genoma, pero consiste sobre todo en relación y despliegue de potencialidades y por tanto requiere del cuidado de los otros, de un ambiente adecuado, etc. Como destacaba Juan Pablo II: «*el genoma humano, no sólo tiene un significado biológico, es portador de una dignidad antropológica, que tiene su fundamento en el alma espiritual que lo impregna y vivifica.*»

De un modo semejante había escrito Zubiri que el embrión es persona desde la concepción. «*Pienso que en el germen está ya todo lo que en desarrollo constituirá lo que puede llamarse ser*

*humano, pero sin transformación alguna, sólo por desarrollo. El germen es ya un ser humano. El germen es un hombre germinante y por tanto ya es formalmente y no sólo virtualmente hombre. En el sistema germinal, además de sus notas fisicoquímicas están ya todas sus notas psíquicas, inteligencia, sentimiento, voluntad, etc. El sistema germinal es ya el sistema sustantivo humano integral. La célula germinal es ya una célula de esta psique, y esta psique es ya psique de esta célula germinal.»* La célula germinal es unidad psicósomática, sistema abierto compuesto por dos subsistemas interrelacionados, organismo y psique. El concebido antes de nacer es persona, el oligofrénico es persona. Son tan personas como cualquiera de nosotros. Persona es el punto de partida, la estructura abierta, la realidad mundanal, la personalidad es el punto de llegada, la realidad campal.

Esta identificación entre ser humano y persona, tal como aparece en los textos de Zubiri, 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 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* de 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 puede separar de lo espiritual, ya que *«en lo propiamente biológico ya está colaborando el espíritu»*. De ahí la trascendencia del primer año de vida para la formación de la persona, y la prioridad del derecho a la protección en ese tiempo, en el que surge el lenguaje. El cerebro triplica su peso entre los dos y tres primeros años de vida, en los que resulta decisiva la influencia de los otros.

Jaspers desarrolla estas ideas de Portmann, subrayando cómo la libertad humana es inseparable de la conciencia de su finitud. El sí mismo es regalo de la Trascendencia, algo que no ha podido darse a sí mismo.

El ser humano es biográfico y cultural desde el comienzo, ya que es un ser que nace inacabado y por tanto biológicamente inviable, y sólo resulta viable existencialmente gracias a la ayuda de los otros. No es posible separar en él, como cree el dualismo, y en algún momento Ortega, lo biológico y lo biográfico, al calificar al ser humano como centauro. *«La metáfora orteguiana no es del todo afortunada. No es que el hombre tenga una parte animal y una parte humana -biología y biografía, naturaleza e historia- superpuestas y engarzadas. Su propia naturaleza es humana. El cuerpo del hombre es -de la concepción a la muerte- un cuerpo humano.»*

Esta concepción abierta del ser humano tiene que ver con su carácter no especializado, frente al animal, como subrayan Gehlen y Eibl-Eisfeld frente a su maestro K. Lorenz. Por ello se ha dicho que el ser humano tiene mundo y no ambiente, destacando el carácter excéntrico del hombre, mientras que el animal está vinculado al tiempo, y el vegetal y el mineral al espacio. Lo característico del ser humano es por tanto su indeterminación, su no fijación, su apertura, como destacará en el siglo xx la fenomenología y el humanismo excéntrico (Plessner, Scheler), así como Wittgenstein y Anscombe, frente a las posiciones deterministas de un signo o de otro. El ser humano existe antes de poseer los indicadores humanos o propiedades (conciencia, capaz de sufrimiento, autonomía, ...) porque tales cualidades afectan al tener del hombre y no a su ser, y por tanto no son notas universales. Esta distinción entre ser y tener, esencial para captar la dignidad humana y la universalidad de los derechos, fue advertida ya genialmente por Agustín de Hipona: *«Yo recuerdo, yo entiendo, yo amo, aunque no soy ni mi memoria, ni mi inteligencia ni mi amor, sino que los poseo.»* Así podría decirse que, en el ámbito de la evolución de la especie humana, el ser humano existe antes de la aparición de realidades como el fuego (*Homo habilis*) o el lenguaje (*Homo erectus*). En el ámbito de la formación del ser individual, existe antes de la aparición del cerebro, frente a las tesis utilitaristas recogidas en el informe Warnock.

Como señala el pensamiento contemporáneo, desde Brentano o Husserl a Marcel o Zubiri, al insistir en la dimensión de la intencionalidad humana, el ser humano es excéntrico, existe, a diferencia del animal, que se limita a vivir. El animal lo percibe todo desde sí mismo y lo ve solamente en su propia perspectiva. El hombre en cambio se orienta él también hacia el mundo, tiene la capacidad de distanciarse de sí, trascendiendo su propio cuerpo, de donde deriva el pudor, que carece de sentido sin esa dimensión espiritual. En este salir de sí radica lo propio de la persona (ex-sistencia), y su distinción respecto a la naturaleza (sistencia). *«El logro de la libertad de sí mismo es una hazaña existencial de envergadura, imposible de alcanzar con las propias fuerzas. Necesitamos la ayuda de los otros y del Otro.»* La realidad de la persona se basa en la relación con el origen, el ex, de la existencia. De ahí el elemento de religación con Dios como constitutivo de su ser. *«Sin religación -ha escrito Zubiri-, la libertad sería la máxima impotencia y la máxima desesperación para el hombre.»*

El humanismo hoy sólo puede ser humanismo de la humildad, que tiene en cuenta la dependencia respecto al humus y al mismo tiempo como liberación de sí mismo de la absolutización del yo como han visto entre otros Schelling o Marcel. Este humanismo es precisamente el humanismo espiritual o humanismo excéntrico, que se coloca en las antípodas del antropocentrismo del Homo faber. *«La mayor parte de las insuficiencias del kantismo se deben esencialmente al hecho de no haber visto que el sí mismo puede y debe ser trascendido, sin que por eso la autonomía ceda a la heteronomía.»*

La existencia, en cuanto apertura a la trascendencia, hace posible el olvido de sí y con ello el exultar de alegría. Como dice Kierkegaard, y recuerda Frankl, *«la puerta de la felicidad se abre hacia afuera»*. En cuanto apertura a la alteridad, el espíritu es a su vez resistencia (pneumatikos) frente a la limitación, como recuerda Frankl, basándose en Hartmann y Scheler, así como flexibilidad (pneumatikos) en el trato con los otros, misericordia, donación de sí mismo y perdón.

La capacidad de salir de sí, de trascenderse, es lo que permite alcanzar la universalidad concreta de los derechos. Como ha señalado Encarnación Fernández Ruiz Gálvez: No hay un modelo paradigmático de ser humano. Por el contrario, detrás de las distintas formas de exclusión suele esconderse un prejuicio. Para el androcentrismo, el varón aparece como un paradigma de lo humano. El etnocentrismo ve, por ejemplo, al hombre blanco como paradigma. En la Edad Moderna, la salud aparece como paradigma y la enfermedad como disfunción.

Para romper con el narcisismo que excluye al otro hay que volver a la ironía socrática, basada en la distinción entre mi verdad y la verdad, presente en todo el pensamiento clásico y recuperada en la modernidad tardía por Schlegel y Kierkegaard. Tal tipo de ironía va unida a «una subjetividad tan profunda que es capaz de no tomarse a sí mismo demasiado en serio». Esta liberación de sí mismo es lo contrario del sarcasmo de Nietzsche, que diluye toda posibilidad de verdad y del dogmatismo de Hegel, que identifica lo racional y lo real. (Haciendo una incursión en el mundo de la imagen, pensemos en la excelente crítica de los prejuicios de la llamada precisamente «comedia excéntrica» norteamericana.

Partiendo de la tesis de la igual dignidad de todos los seres humanos, la cultura tiende a presentarse como cuidado de los seres que no pueden cuidarse a sí mismos: los seres humanos más indigentes y la misma naturaleza, por lo que desaparece toda contradicción entre cultura y naturaleza.

La novedad de la cultura humana frente a la animal radica en su capacidad de innovación, así como en su mayor complejidad, lo que ha sido reconocido tanto desde el punto de vista ecológico, como desde el personalista, ya que el ser humano es el único ser capaz de decir no a sus impulsos y abrirse a los demás debido a su capacidad de memoria y proyecto, mientras que el animal vive sometido al instante. El pensamiento cristiano tiene en cuenta la complejidad humana a través del pensamiento de la Encarnación y de la Redención. El primer momento podría unilateralmente interpretarse como antropocentrismo, al proponer la tesis de un Dios que se hace hombre. El segundo momento, visto unilateralmente, podría interpretarse como si el hombre fuese miserable, en cuanto no podría salvarse a sí mismo. La unión de ambos momentos, exigida por la esencia del mensaje, pone de

relieve conjuntamente la miseria y la grandeza del hombre, como nunca había sido alcanzada hasta entonces.

## 2. El derecho a condiciones de vida dignas

Junto a la conexión biología-biografía, hay que tener en cuenta los aspectos relativos a la defensa del ambiente, de las condiciones de vida para garantizar la efectiva universalidad de los derechos humanos, ya que se trata de cuestiones que afectan a todo ser humano, al ser humano en su desnudez, al ser humano sin atributos.

Todas las declaraciones de derecho responden 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 artículo 6 de la *Declaración de 1948*, que proclama que todo ser humano tiene derecho a la personalidad jurídica, propuesta reiterada después en el artículo 16 del *Pacto sobre derechos civiles y políticos*. El *convenio del Consejo de Europa* de 4 de abril de 1997 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 (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 de la medicina.*»

Al mismo tiempo, en el ámbito de la filosofía jurídica más reciente cada vez se generaliza más la conciencia de que todos los derechos humanos son inseparables. Hay aquí 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». En este sentido son de destacar los trabajos de Patrice Meyer Bisch y en España los de Encarnación Fernández Ruiz Gálvez.

Meyer Bisch destaca que la dignidad humana es el fundamento de la universalidad de los derechos humanos. Tal dignidad procede de la unidad indivisible de cuerpo y alma, de naturaleza y cultura, 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». La universalidad de los derechos exige una concepción antropológica en la que se tengan en cuenta las posibilidades humanas y sus vulnerabilidades.

El derecho a determinadas condiciones materiales de vida es algo exigido por la dignidad de persona, por su propia condición espiritual.

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 enfermedad y a las dificultades de supervivencia. También conecta con la lucha contra la miseria, pero ahora no es sólo la miseria producida por la falta de recursos, sino por la mala utilización de los mismos. Como señala Encarnación Fernández, «*los derechos de la tercera generación vienen a desarrollar lo expresado en el art. 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*».

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». 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.