

DERECHOS ECOLOGICOS Y DIGNIDAD HUMANA

CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS
Profesor de Filosofía del Derecho
Universidad de Mendoza (Argentina)

SUMARIO

Introducción. I. Los derechos infrahumanos. II. Supuestos de esta concepción. III. El retorno al ser. IV. Conclusión.

INTRODUCCION

A la hora de regular jurídicamente la conducta humana en sus relaciones con el medio ambiente, regulación que se manifiesta como necesaria a consecuencia de la gravedad de la crisis ecológica, aparecen dos orientaciones fundamentales que proponen dos modos diferentes de justificar racionalmente el "derecho ecológico" y las obligaciones que éste impone. La primera de ellas fundamenta la normación del obrar humano frente a la naturaleza en la percepción de la tierra como "morada del hombre"¹, como el único ámbito posible de su desarrollo y perfeccionamiento, siguiéndose de allí el deber de preservarla o conservarla para que pueda continuar cumpliendo su función de "hogar humano". No se trataría sino de una aplicación más del dicho de Hermogeniano: "por causa del hombre existe el derecho", sólo que ampliado en su ámbito de aplicación a la conducta humana que, al obrar sobre la naturaleza, puede dañar —quizá irremediablemente— la vida buena, y hasta la vida misma, de sus semejantes.

Por su parte, la segunda de las orientaciones, que aparece como adquiriendo cada vez mayor importancia, abandona explícitamente la afirmación hermogeniana y amplía el ámbito de los sujetos de derecho —sobre todo el de los sujetos activos— a todos los entes de la natura-

¹Vid. H. Aguer. *Fundamentos sapienciales de la ecología*, en *Sapientia* N° 148 (Buenos Aires) 1983, 139-146.

leza. En una suerte de panteísmo renovado, la naturaleza infrahumana se manifiesta como dotada de derechos que puede esgrimir frente al hombre, quien se encontraría ante esa naturaleza en la difícil situación de un mero sujeto de deberes. Pero hay que recalcar aquí que estos deberes nada tienen que ver con el bien del hombre en cuanto hombre, sino directa y exclusivamente con la vida y el desenvolvimiento de animales, plantas y aún minerales.

En lo que sigue, someteremos al análisis crítico-filosófico a la última de estas orientaciones, en razón —principalmente— de la cada vez mayor difusión que está alcanzando en la literatura vinculada a la regulación jurídica de la cuestión ambiental. Pero antes de comenzar este análisis, precisaremos que se llaman aquí “derechos ecológicos” a todos aquellos derechos subjetivos: facultades, permisiones o potestades, que tienen por sujetos activos a entes no humanos y, por sujetos pasivos, a las personas humanas. Dicho de otro modo, se trata de los derechos —reclamos o libertades— que tendrían las plantas, ríos, rocas o animales frente a los hombres y las comunidades que éstos integran, natural o voluntariamente.

I. LOS DERECHOS INFRAHUMANOS

El primer lugar en cuanto a la cantidad de literatura sobre este tema lo tienen ganado, evidentemente, los derechos morales de los animales, y son Peter Singer y R.G. Frey los principales abanderados de esta causa. “Los propulsores modernos del vegetarianismo —escribe Frey— confían principalmente en tres argumentos para mostrar que comer carne es moralmente malo. El argumento de los derechos morales. Este es el punto de vista de que nuestro actual trato de los animales, conforme al cual los convertimos en comida, viola sus derechos morales a la vida y/o a liberarse de sufrimientos innecesarios. Es malo comer carne, entonces, porque los derechos morales de los animales han sido violados en el transcurso de su llegada a nuestra mesa”².

Por su parte, Peter Singer, uno de los líderes del movimiento denominado “animal liberation”, sostiene que es evidente que los no-humanos tienen intereses, ya que tienen capacidad para experimentar

²R.G. Frey, *Rights, Killing and Suffering - Moral Vegetarianism and Applied Ethics*. Basil Blackwell. Oxford. 1983, 27.

placer y sufrir dolor. Ahora bien, el “principio de igual consideración” —que defiende como indubitable— establece que “cuando los intereses son iguales, se les debe otorgar el mismo valor. Por lo tanto, cuando los animales humanos y no-humanos comparten un interés —como en el caso del interés de evitar el sufrimiento físico— debemos otorgar tanto valor a la violación de los intereses de los no humanos como a la violación del intereses similares de los humanos”³. Y pasando al campo de los derechos, afirma claramente que “en un sentido de ‘derecho’ (el otro lo descarta por demasiado estrecho: CIMC) podemos decir que se sigue inmediatamente del hecho de que los animales caen dentro del ámbito del principio de igual consideración de intereses, que ellos tienen al menos un derecho, a saber, el derecho a igual consideración. Pero —continúa— algunos otros derechos pueden ser derivados de él sin dificultad: el derecho a que no les sea infligido un sufrimiento o dolor innecesario podría ser uno de ellos”⁴.

Pero no sólo los animales son considerados por cierta literatura contemporánea como sujetos de “derechos morales”; también los árboles, los ríos y los lagos aparecen para algunos como teniendo “derechos” a no ser contaminados o talados. Así, por ejemplo, Richard Routley, activista y profesor australiano, sostiene que una ética que no promueva el “chauvinismo humano”, debe partir de la base de que los “bienes ambientales”, como forestas, océanos o animales salvajes, tienen valor en sí mismos, no son meros instrumentos al servicio de los intereses humanos y pueden ser sujetos de “consideración moral así como de reclamos”⁵.

Pero las cosas no se detienen aquí: en efecto, el profesor norteamericano Roderick Nash, resumiendo las ideas del ecologista Aldo Leopold, a las que considera como “una de las contribuciones más importantes de este país a la historia del pensamiento”⁶, escribe que “pasar del medio vivo al no vivo es la transición más difícil de la evo-

³P. Singer, *Not for Humans Only: The Place of Nonhumans in Environmental Issues*, en AA.VV., “Ethics & Problems of the 21st Century”, ed. K.E. Goldpaster & K.M. Sayre. U. of Notre Dame Press. Indiana. 1979, 186.

⁴Idem, 197.

⁵R. and V. Routley, *Against the Inevitability of Human Chauvinism*, en AA.VV., *Ethics & Problems...*, cit. 57.

⁶R. Nash, *¿Tienen derecho las rocas? Pensamientos sobre la ética del medio*, en AA.VV. “Los humanistas y la política”, comp. M. Mooney y F. Stuber (trad. H.A. Sánchez). F.C.E. México. 1984, 132.

lución ética. El mismo Leopold vacila un poco en atribuir identidad ética al medio no vivo, así como en evaluarlo en su propio derecho, no solamente en su patrimonial escenario para la vida; sin embargo —continúa Nash— es posible concebir el derecho de las rocas. Desde esta perspectiva, abrir una mina sería un crimen tan odioso como la violación de la hija de un vecino; y la exterminación de una especie (¿mineral?) tendría categoría de genocidio⁷. El fundamento último de este derecho de las rocas es, para Leopold, que “las piedras son bestias (...) de una clase que el hombre no puede entender porque vive con demasiada rapidez. Parecen inanimadas porque el ritmo de su vida es muy lento”⁸. Nash reconoce que esas ideas no resisten a las pruebas tradicionales de verificabilidad, pero son en las que descansa la esencia de una ética del ambiente⁹.

II. SUPUESTOS DE ESTA CONCEPCION

Toda esta argumentación en favor de los “derechos” de los entes no-humanos, tiene sus bases en dos argumentos fundamentales: i) que son sujetos de derechos, es decir, “personas” en sentido jurídico o moral, no sólo los entes humanos, sin todos aquellos capaces de experimentar ciertas sensaciones y en la medida que las experimentan; en este sentido, Toley considera que es más grave torturar a un gatito que matar a un niño recién nacido¹⁰ y, por lo tanto, no tienen relevancia para la determinación del carácter de persona las notas de racionalidad y libertad exclusivas de los humanos; sobre este punto ya nos hemos extendido en otro lado, de modo que allí nos remitimos¹¹; ii) que la eticidad se reduce, según varios de estos autores contemporáneos, a su sola dimensión jurídica, lo que significa que todo el orden moral se restringe a las conductas exteriores referidas a otro sujeto; esto es una consecuencia de la adopción —muchas veces inconsciente— del paradigma utilitarista, según el cual una acción es moral o inmoral según que de sus consecuencias resulte el mayor bien o el peor mal para el mayor número de los miembros de la colectividad.

⁷*Idem*, 137.

⁸*Ibidem*.

⁹*Ibidem*.

¹⁰M. Tooley, *Aborto e Infanticidio*, en AA.VV. “Debate sobre el aborto” (trad. M. Millán y otro), Cátedra. Madrid, 1983, 97-99.

¹¹Vid. C.I. Massini Correas, *Filosofía del Derecho* (en prensa).

Respecto del primero de los argumentos, aparece como evidente que reducir la "personidad", aunque sea sólo jurídica, a la mera capacidad de experimentar sensaciones, supone una mutilación de la realidad totalmente injustificada; mutilación que no sólo resulta inaceptable desde el punto de vista teórico, sino que, desde la perspectiva del conocimiento práctico, supone estrictamente una amputación lisa y llana de los derechos de las personas humanas. En efecto, es un hecho que la mayoría —si no todos— los autores enrolados en la defensa de los derechos infrahumanos, concluyen por admitir la licitud del aborto, la eutanasia y el infanticidio, es decir, de la violación lisa y llana del derecho a la vida de seres humanos. Pero sucede que ese hecho no es casual, sino la consecuencia necesaria de las premisas de que parten aquellos autores; en efecto, si se acepta como punto de partida que la personalidad radica en la aptitud para experimentar sensaciones y expresarlas, así como que ella se puede poseer en más o en menos conforme a la intensidad de aquellas capacidades, queda bien en claro que los humanos no nacidos y los enfermos terminales no son titulares de derechos "morales". Pero como, además, la pretensión de que las amebas, piojos y ratas tengan derechos "morales" tiene muy pocas posibilidades de prosperar en la mayoría de las personas —el sentido común no desaparece tan fácilmente— el resultado final de esta aventura ideológica será sólo la privación, a ciertos entes humanos, de sus derechos esenciales que se intenta proteger. La conclusión necesaria de estas doctrinas, es decir, el vegetarianismo obligatorio y el infanticidio optativo, pone en evidencia la endeblez de sus premisas.

En cuanto al segundo de los argumentos, el de la juridización de la ética, resulta evidente que él justifica el rechazo por parte de Peter Singer de una tradicional opinión, compartida entre otros por Tomás de Aquino y Kant: que no debe ejercerse crueldad con los animales porque ello degrada al hombre y lo predispone a ejercer esa misma crueldad con sus semejantes¹². Para Singer, lo que en realidad existe en este caso es un estricto derecho de parte de los animales a no ser maltratados, ya que, de lo contrario, se caería en un "chauvinismo" humano, en nada diferente a las posturas racistas¹³, y los animales quedarían sin una real protección moral. En realidad, la premisa oculta en

¹²Vid. P. Singer, cit. 192-193; también Singer, Peter, *Animal Liberation*. N. Y. Review Books. New York, 1975.

¹³P. Singer, *Against...*, cit. 194.

el razonamiento del derechoanimalista australiano, es la que sostiene que fuera de las relaciones interpersonales no existen relaciones éticas; si esto es así, resulta evidente que de no tener derechos los animales, no existiría propiamente ninguna obligación moral hacia ellos. Ahora bien, es notorio que —si razonamos seriamente— sólo los entes humanos pueden ser sujetos de derechos: sólo ellos tienen autonomía de decisiones y se encuentran en condiciones —actuales o potenciales— de ejercer derechos estrictos; sólo en ellos se da ese destino personal —más allá del de la especie— que les otorga la dignidad fundante de derechos “humanos”; sólo en los hombres se presenta la realidad ética y, por tanto, sólo ellos pueden tener “derechos morales”. Esto no se opone a que existan, como en realidad existen, obligaciones morales frente a los animales y a la naturaleza en general: es lo que podríamos llamar la “ética ecológica”¹⁴; pero sabemos que no todas las obligaciones, sino sólo las jurídicas, generan derechos en los otros sujetos y que, por ello, no es necesario recurrir a esta categoría de exóticos “derechos” para proteger moralmente a los cuervos del maltrato de los agricultores.

Pero visto más en profundidad, esta defensa de ciertos derechos “infrahumanos”, lo que está poniendo de manifiesto es la colosal degradación del hombre que se lleva a cabo en varias de las líneas fundamentales del pensamiento contemporáneo. Para estas corrientes, ha escrito Ibáñez Langlois, “el hombre es, pues, ‘animal de trabajo’, ‘animal de señales’, ‘animal de instrumentos’, ‘animal cerebrizado’. En cierto modo, también estos conceptos poseen, paradójicamente, una intención ‘humanista’, ya que quisieran suministrar al hombre una nueva dignidad, la ‘dignidad terrestre’ por encima de las fantasías metafísicas o religiosas; la dignidad del trabajo, del poder y de los instintos vitales (...). Por cierto que el ‘humanismo’ así definido —concluye— no ha tardado en exhibir su lastre materialista y su esencial enemistad hacia lo propio y formalmente humano”¹⁵. Y en lo que a nosotros nos interesa ahora, ese extraño “humanismo” ha logrado privar a ciertos hombres de sus derechos, sin conseguir a cambio justificar en serio los derechos “infrahumanos” que, quién sabe por qué razón, desvelan a sus defensores mucho más que los estrictamente humanos.

¹⁴Cfr. J. Stone, *Natural Law and Human Predicament in the Age of Technology*, en AA.VV. “*Naturrechtsdenken Heute und Morgen*”, Duncker & Humblodt, Berlin, 1983, 991-993.

¹⁵J.M. Ibáñez Langlois, *Introducción a la antropología*. Eunsa, Pamplona, 1978, 103-110.

III. EL RETORNO AL SER

Para complementar estas breves consideraciones sobre el lugar que corresponde a los llamados "derechos ecológicos" en el marco del pensamiento ético contemporáneo, vamos a remitirnos a un texto de Antonio Millán Puelles, que sintetiza admirablemente los rasgos de una visión realista, serena y equilibrada de las relaciones —jurídicas entre otras— del hombre con la naturaleza. Escribe el filósofo español, que "el dominio humano de las realidades materiales implica, en el hombre mismo, una peculiar naturaleza de la que no están dotados todos los seres. Además de tener una Naturaleza circundante, el hombre tiene una naturaleza que le es suya de una manera intrínseca y que, por ser racional en uno de sus aspectos, le permite comportarse como hombre, no sólo como animal, incluso cuando da satisfacción a las necesidades que comparte con los demás animales. Y esa naturaleza intrínsecamente humana —la que no es nuestro contorno material, sino el dintorno de nuestra propia índole de hombre— nos permite también el ejercicio de una actitud teórica ante ese ámbito primordial de nuestra vida y una voluntad de respeto a su propia entidad. Esa actitud teórica y esa voluntad de respeto no se justifican solamente por su utilidad en cuanto medios para adquirir unas ciencias de las que se derivan unas técnicas y para evitar que se puedan volver contra nosotros las mismas realidades materiales que, bien tratadas, están a nuestro servicio. La contemplación y el respeto de la Naturaleza son también necesidades humanas naturales, exigencias primarias de nuestro modo de ser y cuya satisfacción se nos presenta como un cierto valor en sí y por sí. Ello es tan innegable que no hay que recargarlo con esa especie de romántico panteísmo, latente en ciertas tendencias del "ecologismo" hoy tan en boga, y que es, más bien, una falta de discreción y de mesura, cuando no el simple eco de una ideología materialista más o menos alquitarada"¹⁶.

Conforme con esto, la raíz última y el fundamento primordial del respeto que el hombre ha de guardar en sus relaciones con la Naturaleza, radica en la entidad misma de las cosas naturales, en su participación en el ser, en la perfección que comporta tener en parte la actualidad del existir¹⁷. Pero esa perfección que reclama el respeto del hombre y que le exige un tratamiento que no sea el de un mero medio

¹⁶A. Millán Puelles, *Léxico Filosófico*. Rialp. Madrid. 1984, 435.

¹⁷Vid. A.L. González, *Ser y Participación*. Eunsá. Pamplona. 1979, 173.

objetivable y manipulable ad infinitum, no supone —ni tiene por qué suponer— el ingreso de plantas, animales y piedras en la categoría de personas, únicos sujetos activos de relaciones jurídicas y morales. En rigor, sólo el hombre tiene el autodominio, la capacidad de elección y la aptitud para ser responsable de sus actos que la personeadad jurídica y moral requiere; esto es tan evidente que resulta comprensible, tal como lo decía Chesterton, aún por los intelectuales. En realidad, y tal como lo hemos defendido, la única consecuencia de ampliar desmesuradamente el ámbito de las personas consiste en una igualmente desmesurada degradación de quienes en realidad sí lo son, los entes humanos, y su reducción práctica a meros compuestos de materia cuyos derechos no valen nada frente a las menores consideraciones de utilidad.

IV. CONCLUSION

Por lo tanto, de lo que se trata a la hora de fundamentar la ética y el derecho ecológico, no es de inventar más o menos ridículos “derechos de las rocas”, ni “liberaciones de los animales” que recuerdan a Orwell¹⁸, ni “éticas de los ríos”, sino de volver la mirada de la inteligencia al ser, en un humilde redescubrimiento de la realidad de las cosas y en una actitud teórica que es la negación de la actitud manipuladora y mediatizadora propia del pensamiento de la modernidad¹⁹. Y es en la misma realidad del mundo visto como kosmos, como orden de una belleza que asombra y en la que se manifiesta la verdad del ser del que participa, es en esa realidad en donde habrán de buscarse los criterios de la regulación ética y de la normación jurídica de las relaciones del hombre con el mundo. Es una tarea difícil de llevar a cabo en una civilización secularizada, tecnificada y vuelta hacia la inmanencia humana; pero esa dificultad se torna irrelevante frente al hecho de que nos encontramos frente a la única alternativa posible: al menos, de la única capaz de respetar, a la vez, al hombre y a la naturaleza, y de otorgarles a ambos la dignidad que cada cual le corresponde.

¹⁸G. Orwell, *Animal Farm*. Longman. Harlow. 1986 (hay traducción castellana, *La granja de los animales*, Edit. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1986).

¹⁹Vid. A. Llano, *La nueva sensibilidad*. Espasa Calpe. Madrid. 1988. 755 ss.