

## GENETICA Y DERECHOS HUMANOS (Problema del fundamento)

MARGARITA PONCE  
México

La discusión sobre los llamados “derechos humanos” caracteriza esencialmente las últimas cuatro décadas de nuestro tiempo. Por vez primera en la historia, durante el juicio de Nuremberg (1945-46), se habla de “crímenes contra la humanidad”, entendiéndose por ello la conculcación de los diversos derechos y libertades que, desde la Revolución Francesa y la Independencia Americana, una mayoría de constituciones políticas consagra como inherentes al hombre y, en consecuencia, inalienables del individuo. Según la *Declaración universal de los derechos del hombre* (que, en 1948, comprendía los principales), se cuentan entre ellos: el derecho de igualdad ante la ley; el de protección contra el arresto arbitrario y las leyes aplicadas retroactivamente; el de un juicio justo; el de poseer propiedades, etcétera. Entre las libertades están: la de pensamiento, conciencia y religión; la de opinión y expresión; la de asamblea pacífica y asociación, etcétera. Más, como cruel paradoja, nuestro tiempo es también el de las continuas violaciones de estos derechos y libertades que, por una parte, constituyen el estandarte de todos los partidos y, por otra, se muestran desesperadamente ineficaces en su propia defensa y promoción.

Los *derechos humanos* son ineficaces, en gran parte, debido a que su formulación presupone una idea del hombre y de la naturaleza humana ajena a la idea de ellos que surge de la ciencia actual. Y, si en general ningún aspecto del pensamiento filosófico puede ignorar los resultados de la investigación científica sin caer en trivialidades, menos aun puede hacerlo la discusión sobre los derechos humanos. Estos deben examinarse a la luz de los desarrollos actuales de la ciencia, y especialmente de los de la genética, para que en vez de que se insista en la instauración de ideales utópicos —incapaces de motivar acciones concretas y pertinentes de individuos, países u organismos internacionales— se formulen otros principios, quizás más modestos, pero también más conformes con la naturaleza real del hombre y,

por ello mismo, más eficaces en la empresa de lograr una convivencia digna y equilibrada. Ahora, en apoyo de esta tesis, examinaré algunos aspectos en los que la genética incide en nuestra concepción del hombre y sus derechos.

La genética interviene (o debería intervenir) decisivamente en las conclusiones a las que se llega cuando se inquiriere, o bien por el fundamento de los derechos humanos, o bien por sus límites, condiciones restrictivas y explicitación adecuada. En el tratamiento de las últimas cuestiones, tienen gran importancia los desarrollos más recientes de esta disciplina, conocidos como “ingeniería genética” —término que designa una serie de refinadas metodologías entre las que se cuentan la recombinación *in vitro* de ácidos nucleicos y la clonación molecular de DNA—. En el problema del fundamento de los derechos humanos —único que trataré aquí—, es indispensable tomar en cuenta la genética, ya sea en combinación con la teoría de la evolución, o como parte central de la Sociobiología —disciplina cuyo programa consiste en interpretar la conducta social del hombre de acuerdo con los principios que rigen la conducta social de las demás especies animales—.

El término “derechos humanos” se aplica a ciertos privilegios que se consideran *connaturales* del hombre, afirmándose, además, que tales derechos son *universales*. Sin embargo, cuando todas las creencias se analizan con cuidado, queda de manifiesto que carecen de contenido empírico.

Sin duda, en el sentir actual, todo derecho constituye un privilegio *exclusivo* del ser humano. Baste recordar que, desde tiempo inmemorial, éste ha usado y abusado a su antojo de plantas y animales: para satisfacer sus necesidades (ahora instituidas como derechos) de alimento y vestido, ha matado y mata otros seres vivos; para satisfacer sus necesidades de salud, de investigación o de simple vanidad, realiza toda suerte de experimentos con ellos. Y, aunque hay ciertos indicios de cambio en esta manera de considerar el resto de la biósfera —cada vez se habla con mayor insistencia de algunos incipientes *derechos* del animal (por ejemplo, a ser muerto sólo cuando sea necesario y sin crueldad; a que no sea objeto de experimentos inútiles, etcétera)—, se considera que el único sujeto genuino de cualquier *derecho*, es el hombre. Pero el hombre en cuanto se distingue del resto de los animales. Es decir, que el fundamento de sus derechos radica en aquella característica que se piensa le es propia; que no compartiría con los demás organismos, a saber, la racionalidad. Esta es la idea subyacente cuando afirmamos, por ejemplo, que “los derechos humanos son inherentes a la dignidad de la persona”.

La primera dificultad surge del intento de caracterizar, de manera aceptable, la racionalidad como lo específico del hombre. Pocas nociones son tan usadas como ella y, a la vez, tan obscuras. Bajo la idea de racionalidad solemos subsumir una serie de capacidades y modos de operar que consideramos *peculiares* y *exclusivas* del hombre, por ejemplo, la capacidad de pensar abstractivamente y la autoconciencia; o el actuar con vistas a un fin. Pero, si antiguamente se creía que la racionalidad (así entendida) separaba en esencia al hombre de los animales, ahora la distinción no se ve tan clara. Darwin y Mendel nos enseñan que esas capacidades y esas maneras de actuar aparecieron paulatinamente en la escala zoológica y que, por tanto, otras especies no tan favorecidas por la evolución, también las manifiestan, aunque sea de manera rudimentaria. Ellas son producto de la selección natural y constituyen adaptaciones que han prevalecido y que se transmiten por los mecanismos de la herencia. De donde el análisis de la racionalidad, o su posible elucidación desde un enfoque científico, no nos autoriza a fundar en ella el carácter *exclusivo* de los derechos humanos. Y, curiosamente, nuestra intuición concuerda con estas afirmaciones, pues, en general, calificamos como “barbarie” y nos indignan los caos de crueldad hacia otros animales. Hay un reconocimiento implícito de que el hiato entre el hombre y otros seres vivos, establecido con base en la *racionalidad*, no es tan grande como lo ha preconizado la tradición occidental —que parte de la definición aristotélica de “hombre” como “animal racional”, donde el significado de “racional” era lo distintivo del ser humano— y pasa por el cristianismo, que ve en el alma espiritual, una barrera definitiva entre el hombre y los demás vivientes.<sup>1</sup>

Hay también otras razones para afirmar que la tesis de que hay ciertos derechos universales, que son connaturales del hombre, resulta vacua. Ellas surgen de la consideración de varios tipos de dificultades. La mayor de ellas es la de fijar el referente del término “naturaleza humana”, empresa en la que (como acabamos de ver) no puede ayudarnos nuestra captación del significado de “racionalidad”. Otro camino puede ser el examen de la noción de *espécie*, que (como veremos) tampoco nos ayuda gran cosa. Y, en cuanto a la supuesta universalidad de tales derechos, habría que aclarar el sentido de la palabra

<sup>1</sup> Desde esta perspectiva, la creencia oriental en la comunión del hombre con la naturaleza es, en cierto modo, afín con los resultados de la ciencia, que han destacado el estrecho parentesco existente entre los organismos: todo ser viviente actual tiene en ancestro común, como lo prueba, entre otras cosas, la *universalidad* del código genético (en todo organismo, una misma palabra del código —que representa una combinación específica de bases en la molécula DNA—, codifica la síntesis del mismo tipo de proteína).

“universal” tal como se usa, por ejemplo, en expresiones como la que encabeza el documento de las Naciones Unidas a propósito de la “Declaración *universal* (el énfasis es mío) de los derechos del hombre”: ¿qué se ha entendido con ella históricamente? y, desde una perspectiva biológica, ¿cómo puede decirse de estos derechos que son “universales”?

Además de la creencia de que el ser humano es el único sujeto de derecho, otras creencias y suposiciones complementarias subyacen también en las diversas formulaciones de los derechos del hombre. Una de ellas es que éste pertenece a una especie con características esenciales bien definidas y *permanentemente* establecidas; otra es la suposición tácita de que el término “derechos humanos” designa los privilegios de individuos que pertenecen a *una sola* especie. Y, si ambos supuestos eran aceptables de acuerdo con el estado de la ciencia en las últimas décadas del siglo XVIII —época en la que por vez primera los derechos humanos fueron formulados explícitamente—, no pueden, sin embargo, ser válidos desde la perspectiva de la ciencia actual. Antes de Darwin, prevalecía la idea del hombre como ser creado, y de las especies como categorías inmutables. Ahora, nuestra idea sobre “el origen de las especies” y sobre el tiempo evolutivo, exigen que la formulación tradicional de los derechos humanos sea revisada a fondo.

La afirmación de que existen ciertos grupos de individuos similares, conocidos como “especies” estables y con características fijas, no puede sostenerse más. Es un hecho que, ante las presiones del medio ambiente, la selección natural opera sobre ellos y los transforma, lenta pero inexorablemente en otras especies distintas. En consecuencia, “especie” se refiere a una unidad dinámica de individuos similares en transformación continua. Y, cuando esa transformación resulta en divergencias que separan a dichos individuos hasta el grado de que son incapaces de producir, al entrecruzarse, descendientes fértiles, los taxonomistas consideran que estamos ante (por lo menos) una nueva especie biológica. Pero, ¿cómo decidir, en los casos límite, si todavía se trata de otra variedad más dentro de la *misma* especie, o de una *nueva* especie? De ahí la dificultad para caracterizar esta noción. Y de ahí que se reconozca que el término “especie” designa una categoría ideada por el hombre para agrupar ciertos individuos que poseen semejanzas y relaciones tales, que pueden ser considerados como “una sola clase” (Nason 1965, p. 314). Así pues, esta noción tiene un uso más bien estratégico —para clasificar organismos— que ontológico, y se funda principalmente en el criterio aludido de la esterilidad; criterio a todas luces insatisfactorio,

pues ciertas razas de la misma especie son incapaces de producir descendencia fértil al entrecruzarse y, en cambio, algunos individuos de especies diferentes sí llegan a producirla cuando se cruzan entre ellos.

La importancia que esto tiene, respecto de los derechos humanos, estriba en que, si la noción de racionalidad no nos podía servir para identificar inequívocamente al sujeto de tales derechos, tampoco sirve para tal efecto la noción de “naturaleza humana” como equivalente a “la naturaleza de los individuos que pertenecen a la especie *x*” (donde “*x*” designa cualquier especie humana). Intuitivamente nos parecería inaceptable la idea de que a individuos constituyendo casos límite, no se les atribuyesen los mismos derechos que a individuos considerados *estándar* dentro de la especie. Este argumento, al parecer bizantino, revela su pertenencia si recordamos que en el siglo XVI se dudaba aún que los naturales de América tuviesen alma, es decir, que fuesen seres humanos, y que cuando se les reconoció este *status* —gracias en gran parte a la defensa de fray Bartolomé de las Casas—, el mismo, en cambio, era negado a los negros, quienes consecuentemente podían ser vendidos, comprados y usados como objetos. Y tengamos presente que se trataba aquí de dos razas de la misma especie cuyos individuos distan mucho de representar casos límite dentro de ella. ¿Cómo reaccionaríamos, entonces, ante el caso hipotético en el que las diferencias morfológicas, culturales, etcétera, entre dos individuos de nuestra especie, situados en sus extremos, fuesen demasiado notables? Seguramente negaríamos el *status* de ser humano al menos parecido a nosotros. En conclusión, no parece viable, desde un punto de vista genético y evolutivo, fijar criterios adecuados para decidir algo tan grave como quién y quién no posee un derecho connatural a la vida, la libertad, la educación, la cultura etcétera.

La historia nos enseña que la situación revelada por la genética se refleja, socialmente, en la tendencia a restringir la atribución de los derechos humanos a ciertos grupos que se consideran más homogéneos. No siempre se han considerado connaturales de *todo* hombre. Su universalidad no ha sido, y de hecho no es reconocida espontáneamente y menos aún validada, en la práctica. Se les formula sólo tardíamente y en ciertas culturas. Así, las primeras codificaciones de algo similar a los modernos derechos del hombre, aparecen en la Edad Media como un medio de defensa de la vida, la libertad y las posesiones de un pequeño grupo humano: el de los señores feudales y los hombres (no las mujeres) libres —por ejemplo, en 1188 las *Cortes del reino de León*, bajo Alfonso IX, proclaman la inviolabilidad

de la vida, el honor, la casa y la propiedad; en 1222, en la *Bula dorada*, Andrés II de Hungría afirma que nadie debe perder la vida o las propiedades sin que medie un procedimiento legal, y la *Carta magna inglesa* (1215) asienta en su cláusula 39, que ningún hombre libre será secuestrado, encarcelado, exiliado o aniquilado si no es por el juicio legal de sus pares y/o la ley de la región—. Y tuvieron que pasar más de siete siglos para que iguales derechos fuesen reconocidos de manera explícita a las mujeres (en 1952).

Otro escollo para dar contenido a la afirmación de que hay derechos connaturales del hombre, es el descubrimiento, también desde finales del siglo XIX, del tiempo evolutivo. Es concebible que, con relación a la vida humana y al tiempo histórico, las especies biológicas se consideren estáticas y que se hable de *la (una) especie humana*. Sin embargo, la teoría de la evolución y la genética han introducido cambios radicales en nuestras concepciones, que se hallan en íntima conexión con el cambio de nuestra perspectiva temporal. La historia de la vida no se cuenta por milenios, como la de la cultura, sino por millones de años. Y los descubrimientos fósiles nos dicen que ha habido por lo menos dos especies humanas, la actual cuyo nombre técnico es *Homo sapiens*, y la conocida como *Homo erectus*, a la cual perteneció, hace millón y medio de años, el hombre de Neanderthal. Indudablemente éste era un auténtico hombre, pues aunque la morfología de su cráneo y mandíbula es primitiva, poseía ya una pelvis *moderna*, caminaba erguido, a grandes zancadas y, sobre todo, dejó rudimentarias herramientas de piedra. Ahora bien, entre el *Homo sapiens* e individuos de otras especies humanas podrían detectarse diferencias tan notables como las que existen ahora entre el gato doméstico y el tigre de Bengala. Y, si por una parte proclamamos que los derechos humanos deben atribuirse universalmente a todo hombre, por ser tal, y por otro negásemos que los individuos de una especie como *Homo erectus*, tan separada de la nuestra en el tiempo y en las costumbres, pudiesen tener también los mismos derechos, esto nos parecería sin duda una actitud injusta y sin fundamento. Pero, si aceptamos que todos los individuos de cualquier especie humana los poseen connaturalmente, perdemos definitivamente la posibilidad de encontrar un criterio adecuado para discriminar entre individuos con derechos e individuos sin ellos. Resultaría que los derechos humanos son atribuibles a ciertos individuos pertenecientes no a una especie sino a un *género* de organismos en el que los casos límite estarían mucho más alejados entre sí, y la variedad entre ellos sería mucho mayor, que en tratándose de individuos dentro de una especie. Ante tal situación, cualquier criterio para

atribuir o no derechos a *ciertos* individuos resultaría necesariamente arbitrario.

Así pues, no parecen coincidir en extensión las nociones de *especie humana* y de *clase de individuos sujetos de derecho*, pues por lo menos empíricamente, no hay elementos para establecer una correspondencia justa. De donde podemos concluir que hablar de los derechos del hombre como inherentes a su naturaleza y universales, representa sólo un modo de manifestar el deseo de hallar mejores fórmulas de convivencia. Considero, sin embargo, que el enfoque tradicional de los derechos humanos, carente de base empírica, perjudica los esfuerzos que se hagan por lograr esa mejor convivencia entre los hombres. Las frases grandilocuentes, la alusión a una hipotética naturaleza humana, fuente de derechos que todos los días se desconocen y violan, nos insensibiliza poco a poco ante los genuinos problemas de la vida en sociedad. El abismo que hay entre las necesidades concretas de los individuos —por ejemplo, la de explicarse los fenómenos, la de justificar sus acciones, la de vestirse y alimentarse, etcétera— y la formulación de muchas de ellas como *derechos* en los términos que hemos visto, resta efectividad a las acciones que se emprendan para satisfacerlas. Y es que a fuerza de enterarnos, por todos los medios de información, de que casi en ningún lado se respetan, terminamos por no preocuparnos más de ellos. Así, mi propuesta es que no se hable ya de derechos connaturales del hombre sino que mejor se estudien con cuidado las necesidades y tendencias humanas tal como se han venido manifestando en la historia. Ciertamente hay tendencias hacia la agresividad y la destrucción, pero también las hay hacia la solidaridad y el saber. Hay necesidades fisiológicas, pero también hay otras culturales. Y aunque todas ellas tienen una base genética, pueden sin embargo ser reforzadas o encauzadas de tal manera que se logre una convivencia social en la que, pacíficamente, el individuo pueda satisfacer mejor sus necesidades afectivas y culturales.

Otro aspecto de la cuestión sobre el fundamento de los derechos humanos es el de los principios que rigen la conducta humana y, por tanto, el de si la instauración y promoción de tales derechos es viable de algún modo. Esta discusión se halla ahora íntimamente relacionada con la sociobiología, disciplina de reciente aparición (en los años 70's), que se define como “el estudio sistemático de las bases biológicas de toda conducta social” (Wilson 1975, p. 4). Para los sociobiólogos, toda conducta animal, aún la conducta que consideramos privativa del hombre (por ejemplo, la conducta altruista, los actos heroicos, etcétera) obedece al mismo principio o ley fundamen-

tal de la biósfera, a saber, *asegurar una óptima transmisión de los genes de los cuales dependen*. Y desde esta perspectiva, todas las manifestaciones y formas de la conducta social de los animales (incluyendo las del hombre), con todas las emociones y sentimientos que entrañan, han prevalecido a lo largo de la evolución, no porque promuevan la supervivencia y felicidad del individuo, sino porque promueven esa mejor transmisión de ciertos genes. En otras palabras, la conducta humana estaría predeterminada por la pila génica de la especie y por las presiones del medio ambiente. Y no habría más ley natural que la tendencia universal de todos los organismos a perpetuar su configuración genética peculiar.

Sin entrar ahora en una valoración crítica de las tesis de la Sociobiología, que evidentemente subestiman el papel de la cultura y del aprendizaje en la dirección del cambio evolutivo, debemos reconocer, sin embargo, que algunas de sus afirmaciones, como la que se refiere al principio o ley *natural* más básica de la biósfera, son importantes para la discusión sobre derechos humanos. Podrá formularse de manera que salve los valores culturales, o de manera que no choque tan brutalmente como nuestras concepciones seculares, pero nos indica ya el tipo de *ley natural* que podemos encontrar.<sup>2</sup>

Así pues, estamos muy lejos de la idea de *ley natural* que tradicionalmente se consideraba también como fundamento de los derechos humanos, y que fue materia de estudio predilecta de los teólogos españoles del siglo XVI y XVII (por ejemplo, Francisco de Victoria) y de autores como Hugo Grotius, John Milton y John Locke. En sus reflexiones sobre la ley natural —anterior y prioritaria a cualquier ley positiva—, estos autores partían —explícita o implícitamente— tanto de las tesis aristotélicas sobre la tendencia a la felicidad (fin último del hombre) como de las tesis cristianas sobre la consecución de esa felicidad a través del ejercicio de la virtud —que consistía, básicamente, en respetar una jerarquización estricta de los deseos, según surgieran de las facultades superiores o inferiores (por ejemplo, la satisfacción de un deseo carnal en detrimento de un deseo de la *recta razón* llevaría, a la larga, a la infelicidad)—. El resultado de todo ello era una ley supuestamente natural, que no tiene nada que ver con las ideas de la ciencia sobre la naturaleza humana o sobre el tipo de leyes que podrían considerarse como *naturales*.

Es claro que la idea de una ley natural concebida, según la tradición occidental señalada, como posible fundamento de los derechos humanos, tampoco puede apoyarse en la ciencia. Y, si forzando la

<sup>2</sup> Aquí “ley” se refiere no sólo a un enunciado, sino a una regularidad de la naturaleza.

situación, intentásemos encontrar una ley natural más conforme a la visión científica de la naturaleza, ella resultaría de un tipo parecido al que mencionamos al hablar de la sociobiología: que el hombre y todo ser vivo actúan —quieranlo o no— de manera de que su configuración genética esté mayormente representada en las generaciones subsiguientes. Así, entre los derechos connaturales del hombre estarían, entre otros, los de agredir al más débil, los de ejercer un dominio, los de ser promiscuos, etcétera, formas de conducta todas ellas, que en ciertos ambientes son necesarias para asegurar esa transmisión genética. Intuitivamente, una formulación tal de algunos derechos humanos nos parecería (y sería) un contrasentido.

Así, la reflexión sobre la ley natural con relación a los derechos humanos, refuerza la tesis de que es mejor no hablar de derechos *connaturales* del hombre y de que se debe emplear otro lenguaje, posiblemente en términos de tendencias y necesidades, que exprese mejor el deseo y la urgencia de encontrar una solución genuina a los problemas que plantea la convivencia no sólo entre los hombre, sino de éstos con otros organismos vivientes.

### REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

NASON, Alvin (1965), *Biología*, Ed. Limusa, México, 1977.

WILSON, Edward O. (1975), *Sociobiology, The New Synthesis*, Harvard University Press, E.U.A., 1977, (5a. ed.).