

NATURALEZA HUMANA: PLURALISMO Y UNIDAD BIOLÓGICA

JULIO TORRES MELÉNDEZ

UNIVERSIDAD DE CONCEPCIÓN

En la primera edición de su libro *Pluralismo: una ética para el siglo XXI* (*Pluralismo*, de aquí en adelante), Miguel Orellana sostiene que para fundamentar una ética pluralista se requiere hacer la distinción metafísica entre identidad humana y naturaleza humana. El concepto de identidad humana es el concepto de una humanidad concreta, histórica y plural. Este concepto incluye los valores culturales de una población humana con independencia del grado de cohesión espacial y temporal de las personas que la componen. El concepto de naturaleza humana, en cambio, es el concepto de una humanidad universal y es, como dice Orellana, un “concepto puro y formal”, cuya extensión es tan única como la extensión del concepto de un elemento químico (Orellana 1996, p. 67). Los valores que ella contiene son universales, son los valores humanos y no los valores de una cultura o de lo que Wittgenstein llamó ‘una forma de vida’. En esta primera edición de *Pluralismo* el trazado de la distinción es decididamente metafísico, se trata de una cuestión acerca de cómo son en último término las cosas, es decir, se trata de lo que es, por un lado, particular y contingente y, por otro, universal y necesario en la humanidad. Uno de los propósitos de hacer explícita esta distinción es mostrar que confundir la totalidad de la humanidad con una o solo alguna de sus identidades no es solo un error moral, sino también una confusión metafísica.

BIOÉTICA, FILOSOFÍA E BIOTECNOLOGÍA

REVISTA PRIMUS VITAM N° 12 – 2º semestre de 2020

ISSN 2236-7799

Afirmaciones como las anteriores no están ausentes en la versión revisada de *Pluralismo*, aunque ahora se afirma también, con cierta moderación del ímpetu metafísico inicial, que la distinción entre identidad humana y naturaleza humana “merece ser descrita como una distinción metafísica” (Orellana 2011, p. 67), y se propone transitar desde un examen de la naturaleza humana, su concepto puro y formal, hacia un examen del *entendimiento* puro y formal de lo humano que al parecer no es más que “la manera de hablar que versa sobre los seres humanos *en sentido filosófico*” (Orellana 2011, p. 89). Es decir, la ruta va desde una consideración de la naturaleza humana en sí misma, pasando por nuestra manera de entender la naturaleza humana y concluye en el modo en que hablamos filosóficamente acerca de ella. Si hay algo que sea necesariamente lo humano no parece ser ahora lo medular, lo que importa es que podemos *hablar* de manera esencialista de lo humano y también podemos *hablar* de tal manera que podemos ir en la dirección opuesta, es decir, hacia el reconocimiento del carácter histórico, plural y contingente de lo humano. Esta tensión entre estas dos dimensiones de la humanidad es lo que Orellana identifica como “el horizonte de inteligibilidad de la argumentación racional acerca de lo humano” (Orellana 2011, p. 89). La naturaleza humana se presenta, en este contexto, no como una realidad substancial que constituye el trasfondo en el que se apoyan las intuiciones universalistas de una argumentación a favor de un pluralismo no relativista, sino, más bien, como una realidad construida por esas intuiciones y por el modo en que de hecho podemos o debemos tratar ciertas entidades. Lo básico, se nos dice, no está en la metafísica o en la biología, sino en el concepto relacional de trato, lo que tratamos como humano será lo humano en sentido filosófico.

1. Una apuesta con la naturaleza humana

La argumentación mediante la cual se fundamenta lo que Orellana llama ‘el sentido filosófico de la naturaleza humana’ abre, por un lado, un amplio rango de posibilidades de reconocimiento de lo humano que no se agota en el sentido biológico de su concepto, sino que se extiende también hacia la posibilidad del reconocimiento de otras formas de vida que, aunque no compartan nuestra naturaleza biológica, participan de nuestros rasgos de intencionalidad (poseen un lenguaje) y racionalidad (actúan conscientemente siguiendo determinados fines); pero, por otro lado, abre también un espacio para las dudas acerca de la realidad de la naturaleza humana como una entidad que sea independiente de nuestras actitudes respecto de esas otras formas de

vida e incluso, como explícitamente se admite, también de nuestras actitudes respecto de las futuras simulaciones de la conducta humana que se desarrollen a partir de los logros de la teoría computacional. Al condicionar la existencia de la naturaleza humana al reconocimiento pareciera que vamos de vuelta al relativismo y a su doble error de otorgar, primero, reconocimiento moral a cualquier forma de vida posible y, segundo, de “desconocer el concepto de naturaleza humana” (Orellana 1996, p. 79). El relativista desconoce el concepto de naturaleza humana justamente *porque* pretende otorgar reconocimiento moral indiscriminadamente, de ahí que se sostenga que el relativismo es “la *reacción* frente a la diversidad de costumbres en las distintas formas de vida que concluye que el valor es tan relativo como diverso” (Orellana 1996, p. 45; énfasis añadido). Por lo demás, como el mismo Orellana nos advierte, no hay ninguna justificación para asumir que el reconocimiento vaya siempre hacia la ampliación de los horizontes morales; el camino puede ser el inverso, como lo sabemos bien a través de la visión histórica de que hoy disponemos, y esta es otra razón para dudar de que el reconocimiento pueda ser la fuente de la que se nutra nuestro concepto de naturaleza humana.

Por cierto que no ocurre nada de esto, no hay un avance hacia el relativismo, pues tanto en la versión anterior de *Pluralismo*, como en la posterior, hay valores y costumbres que deben ser rechazadas y combatidas. El trato en sí mismo no lo es todo, pues lo que sean los humanos en sentido filosófico está atado con la posibilidad de hacer una determinada distinción ética (‘la distinción ética’, de aquí en adelante). Dice Orellana al respecto:

Mi apuesta es que determinar cuáles sean los seres humanos *en sentido filosófico* supone una distinción entre lo que *bien podemos* vivir como valores, de un lado, y del otro lado, lo que *bien podemos* tratar como valores [...] y, también, cuáles prácticas *todos bien podemos nunca vivir ni tratar como valores*. (Orellana 2011, p. 92)

Pero ¿cuál es el trasfondo que permite hacer la distinción ética? Para la primera edición de *Pluralismo* la respuesta era ineludible: la naturaleza humana y sus valores y prácticas universales. Lo que Wittgenstein identificó como el modo de actuar humano común que constituye el sistema de referencia de toda interpretación. Las costumbres que contradicen esos valores universales no las podemos ni vivir ni tratar como valor. Las prácticas que debemos combatir son las que “ofendan al concepto puro y formal de naturaleza humana” (Orellana 1996, p. 82, Orellana 2011, p. 74). Pero esto nos lleva de vuelta a la cuestión metafísica de determinar qué es lo humano o, en otros términos, a la cuestión de determinar cuál es la referencia de ese concepto puro y formal de naturaleza

humana. Lo que debe decidirse, por cierto, independientemente del trato o del reconocimiento; y, consecuentemente, dar una respuesta a esta pregunta metafísica fue parte del proyecto original de *Pluralismo*. Pero cuando la cuestión de la naturaleza humana en sí misma fue reemplazada por la propuesta de una noción de lo humano basada en el trato o el reconocimiento, el peligro de una circularidad argumentativa se hace real y Orellana lo enfrenta asumiendo que la determinación de cuáles sean los seres humanos en sentido filosófico *supone* la distinción ética (Orellana 2011, p. 92).

Podemos inferir que no hay ninguna relación evidencial entre la distinción ética y la determinación de la naturaleza humana en sentido filosófico. La relación de suposición a la que alude Orellana parece ser puramente analítica: no hay circularidad porque aplicar efectivamente la distinción ética es, al mismo tiempo, determinar lo humano en sentido filosófico. Ambos conceptos se implican mutuamente, los límites de la humanidad en su sentido filosófico no están recortados por la naturaleza intrínseca de lo humano (cualquiera que esta sea), sino que por el reconocimiento ético y, a su vez, este reconocimiento, podría decirse, *produce* a la humanidad en su sentido filosófico. Esta parece ser *la apuesta* de Orellana y de ahí que “[l]a clave para determinar cuáles sean los seres humanos en sentido filosófico es con cuáles seres podemos tratarnos de manera humana [...]; es decir, participar en relaciones basadas en reconocernos unos a otros” (Orellana 2011, p. 91). Desde su propio punto de vista, Orellana reproduce aquí el tipo de conexión conceptual, y no meramente empírica, hecho por Kant entre ser un agente racional y tener valor absoluto por ser un fin en sí mismo (cf. McNaughton 1991, p. 70; Kant 1996, p. 187). La diferencia radica en que para Orellana los humanos en sentido filosófico no son de manera necesaria agentes racionales, aunque tampoco sean necesariamente humanos en sentido biológico. Si fueran lo primero, es decir, agentes racionales necesariamente, se aseguraría el carácter universal del concepto filosófico de lo humano, en la medida en que la humanidad podría trascender su substrato biológico, algo que el mismo Kant compartiría; si fueran lo segundo, es decir, necesariamente seres biológicos, se aseguraría el reconocimiento moral de seres humanos que no son agentes racionales, aunque se perdería el derecho, como veremos, a esperar que lo humano sea una condición universal. Aparentemente, *la apuesta* de Orellana conduce a un dilema.

Para los que conocimos la versión cruda e inédita de *Pluralismo*, la afirmación acerca del concepto de naturaleza humana como un concepto puro y formal fue, desde el punto de vista de las filosofías populares en nuestro medio académico de entonces, provocadora, pues parecía ir simplemente contra la

corriente. Pero, desde el punto de vista de nuestras experiencias en el Chile de los años 70 y 80, el Chile de las cárceles secretas y de los disidentes tratados como *humanoides*, fue coincidente con nuestras creencias más básicas acerca de la unidad de la humanidad que persiste a pesar del enfrentamiento de sus valores contruidos culturalmente. ¿Qué ha motivado los cambios entre una versión y otra de *Pluralismo*? Bien, Orellana lo dice explícitamente, uno de los conceptos de la formulación de su ética pluralista que ha sufrido más ataques es el de naturaleza humana y las modificaciones son una respuesta a estas críticas. Me propongo en lo que sigue hacer justamente una defensa de la primera intuición que desarrolla Orellana acerca de la naturaleza humana, aquella que ha sido reemplazada por la concepción basada en el reconocimiento. Pretendo mostrar que la intuición original de Orellana es defendible de los ataques que sostienen que *dado que* no hay ninguna propiedad intrínseca que cuente como una propiedad o conjunto de propiedades esenciales de los seres humanos, ese concepto es insostenible. Para hacer esto reformularé en términos relacionales el concepto biológico de naturaleza humana que Orellana utiliza en la primera edición de *Pluralismo* para que este sea consistente con la actual teoría biológica. Como veremos, de esto se seguirán algunas consecuencias que respaldan la posibilidad de una concepción metafísica de la naturaleza humana, pero también se mostrará que otras consecuencias contradicen algunas afirmaciones que se siguen del concepto de naturaleza humana basado en el reconocimiento y que, aunque resultan ser valiosas para la nueva formulación de *Pluralismo*, conducen al dilema que he descrito más arriba.

2. Ballenas y seres humanos

De acuerdo con la segunda edición de *Pluralismo*, respecto del concepto de naturaleza humana, debemos distinguir el sentido filosófico de otros sentidos con los cuales se comprometería la primera formulación de *Pluralismo*: el sentido biológico y otras alternativas que lo identifican con una “esencia espiritual o metafísica” (Orellana 2011, p. 88). Ahora bien, solo veo indicios de que allí el “concepto puro y formal” de naturaleza humana tiene como referencia posible a una entidad biológica, así que no discutiré esas otras posibilidades, no las consideraré como candidatas posibles para la referencia del concepto de naturaleza humana.

Para argumentar acerca de la realidad de la naturaleza humana, y de su independencia ontológica de nuestro conocimiento de ella, Orellana nos

advierde de los errores que la misma humanidad ha cometido respecto de lo que es, por ejemplo, una ballena. Hemos tenido en el pasado un acceso limitado al concepto de ballena, creyendo erróneamente que las ballenas no son otra cosa que grandes peces, pero:

El desarrollo de la zoología permitió una aproximación mejor al concepto de pez, basado en las características internas de los peces. Así, hay que poseer una cierta estructura o características internas. Esas características internas explican también por qué si bien en términos visuales la ballena se parece a los tiburones y las sardinas, en términos zoológicos se parece a las vacas y los simios. (Orellana 2011, p. 65)

La intención del ejemplo es nítida, pero la formulación no está libre de problemas. Se supone aquí que las ballenas y los peces constituyen géneros naturales, es decir, grupos que existen independientemente de nuestras creencias e intereses al respecto y que por esto la extensión de los conceptos de ballena y de pez en realidad nunca ha cambiado; lo que ha cambiado es nuestro conocimiento de ella. Pero, de acuerdo a la teoría biológica, ni las ballenas ni los peces cumplen este requisito. Los términos 'ballena' y 'pez' son en realidad parte del lenguaje común y como tales cumplen perfectamente su propósito y establecen diferencias relevantes para la vida humana, que incluso hacen razonable sostener hoy que, efectivamente, las ballenas no son grandes peces. Pero la extensión de 'pez' ha sido amplia, heterogénea y difusa, tanto en nuestros días como en el pasado, así que bien puede ser un anacronismo afirmar que la humanidad estuvo alguna vez equivocada al sostener que la ballena es un gran pez (cf. Dupré 2002, p. 45). Los peces no solo no comparten ninguna característica interna que les sea exclusiva, sino que no son un género natural de acuerdo a la teoría de la clasificación que Darwin esbozó en el *Origen de las especies* sobre la base del principio de que toda verdadera clasificación es genealógica. Nuestro concepto de pez no hace referencia a un grupo natural, pues excluye a especies que tienen el mismo ancestro común de las especies que comúnmente hemos llamado peces y, al mismo tiempo, incluye otras que no comparten ese ancestro (Dawkins 2011, p. 152; Reyes y Hüne 2012, p. 23). Algo similar, pero en menor escala quizás, ocurre con el concepto de ballena, que agrupa especies de al menos dos géneros distintos y excluye, por ejemplo, a los delfines. Nadie llama 'ballena' a ninguna de las especies de delfines y no hay razones biológicas para esta práctica, solo la intrincada historia de nuestras valoraciones culturales podría explicarla. Sin embargo, ninguna de estas objeciones destruye la intención del ejemplo de Orellana. Debemos afinar nuestro concepto de una clase natural biológica para determinar si es posible

obtener un concepto de naturaleza humana que cumpla con los requisitos de universalidad y necesidad que exige la propuesta pluralista.

La razón para rechazar que el concepto de naturaleza humana tenga una referencia biológica radica en que no habría propiedades biológicas que cuenten como candidatas admisibles para constituirse en propiedades esenciales de lo humano. A pesar de las creencias populares, ni siquiera los genes cumplen con esa universalidad y necesidad (Sober 1980). Pero hay aquí un error. No es parte del entendimiento biológico de la especie humana el comprometerse con un *rasgo* o un conjunto de rasgos que definan a lo humano, al menos esta idea no es consistente con el pensamiento evolucionista (Hull 1998, Vecchi 2014). La argumentación de Orellana se apoya en el uso que hizo Saul Kripke de las especies biológicas como casos paradigmáticos de explicación esencialista. Pero las afirmaciones de Kripke resultan incompatibles con la biología contemporánea, si ellas se interpretan en el sentido en el que parecen efectivamente estar formuladas a partir de sus propuestas de candidatos a propiedades esenciales para especies biológicas. De acuerdo con Kripke las especies poseen propiedades necesarias que pueden ser descubiertas por la investigación empírica y los términos que las nombran lo hacen de manera semejante a como los nombres propios designan a sus objetos. Kripke argumenta que ninguna de las propiedades que forman la “apariencia externa”, por ejemplo, de un tigre, propiedades que usamos para identificar originalmente a los tigres (entre ellas, ser un felino grande, cuadrúpedo y rayado), pueden constituir el significado de ‘tigre’, pues, de ser así, un tigre de tres patas o un tigre albino constituirían un contraejemplo para dicho concepto. Asimismo, de acuerdo con Kripke, no deberíamos estar dispuestos a sostener que un animal cuyos rasgos exteriores respondan perfectamente al paradigma de tigre, pero que tenga una estructura biológica interna completamente distinta a los tigres que conocemos, sea un tigre (Kripke 1980, p. 121). Así como la referencia de un concepto de elemento químico como el oro es su microestructura y no alguna cualidad superficial como el color o la maleabilidad, la referencia de una especie biológica debería ser también una cualidad microestructural que compartirían todos sus miembros. Los nombres de especies biológicas funcionarían como nombres propios que designan rígidamente justamente esa microestructura.

Es esta propuesta de que una estructura interna, o una estructura oculta, puede ser un candidato a propiedad esencial de una especie, la que hace de la tesis de Kripke una concepción filosófica incompatible con la teoría biológica. La biología moderna muestra que no hay propiedades intrínsecas, de naturaleza microestructural, que permitan definir esencialmente a una especie.

Si bien los biólogos pueden convivir con diversos conceptos de especies, todos los que son aceptables en el marco evolucionista son de carácter relacional, como ocurre con el concepto biológico de especie, el concepto ecológico de especie y el concepto filogenético de especie. Los biólogos establecen, en general, que las diferencias intrínsecas son una consecuencia del aislamiento reproductivo o ecológico, pero no su causa, de ahí que esas diferencias intrínsecas, cuando existen, no puedan definir esencialmente a una especie (Mayr 1968, p. 46).

Pero el esencialismo de Kripke no está irremediamente comprometido con una concepción microestructural y no-relacional de la esencia de las especies. Se ha mostrado que la concepción de una esencia histórica, relacional, para las especies es compatible con los argumentos de Kripke (Griffiths 1999, Okasha 2002, Torres 2011). Si es correcto que no existe ningún compromiso ineludible de Kripke con una propiedad intrínseca como candidata a propiedad esencial para las especies, entonces podemos corregir la inconsistencia que presentan estas afirmaciones con la actual teoría biológica reemplazando la alusión a una propiedad intrínseca por una propiedad relacional. Esta es justamente la propuesta que hace, por ejemplo, Samir Okasha. De acuerdo al concepto filogenético de especie que propone Okasha, los rasgos morfológicos que utilizan los taxónomos en la práctica para determinar la pertenencia de un organismo a una determinada especie “son indicadores falibles, no de la ‘estructura oculta’ de los organismos, sino de su posición en el árbol-de-la-vida, que constituye el criterio real” (Okasha 2002, p. 202). De esta manera se puede hacer coincidir las afirmaciones de Kripke acerca de la falibilidad de los rasgos superficiales de los organismos para la determinación de su naturaleza con el actual conocimiento biológico. Pero mucho antes de Okasha, Michael Ghiselin y David Hull habían sostenido que no hay propiedades intrínsecas que determinen esencialmente la naturaleza de una especie, pues los términos de especie no tienen como referencia entidades abstractas fuera del tiempo y del espacio, sino individuos, entidades históricas, espaciotemporalmente delimitadas, que evolucionan:

Si las especies son interpretadas como entidades históricas, entonces los organismos particulares pertenecen a una especie particular porque son parte de ese nexo genealógico, no porque posean algún rasgo esencial. Ninguna especie tiene una esencia en este sentido. De ahí que no hay tal cosa como la naturaleza humana. Puede haber características que todos y solo los seres humanos existentes posean, pero este estado de cosas es contingente, depende del actual estado evolutivo del *Homo sapiens*. (Hull 1992, p. 313)

Tanto Ghiselin como Hull asumen explícitamente que esta concepción conlleva un rechazo radical al esencialismo acerca de las especies; no obstante, se comprometen con la noción de designador rígido de Kripke para dar cuenta de cómo los nombres de las especies se anclan a sus objetos. De acuerdo con Hull, “un taxón tiene el nombre que tiene *en virtud de* una ceremonia de nombramiento, no *en virtud de* algún rasgo o algunos rasgos que podría tener. [...] Las personas son bautizadas de la misma manera. Reciben sus nombres de la misma manera porque son la misma clase de cosa –entidades históricas” (Hull 1992, p. 308). El nombre de una especie designa rígidamente a un individuo entre un evento de especiación que surge cuando una especie se divide en dos entidades históricas que toman caminos evolutivos divergentes hasta un nuevo proceso de división o, finalmente, de extinción.

El biólogo de Queiroz argumenta en esta misma dirección cuando sostiene que hay una coincidencia fundamental entre diversos conceptos de especie que se utilizan para establecer taxonomías. Todos esos conceptos se comprometen con una concepción común acerca de la naturaleza de las especies, a pesar de recurrir a distintas propiedades biológicas como criterios para identificarlas y delimitarlas. De acuerdo a esta concepción común, que de Queiroz llama ‘concepto general de especie’, las especies son segmentos de linajes de poblaciones que evolucionan independientemente. Todos los modernos conceptos de especie coinciden en asumir que las especies tienen este carácter histórico e implícitamente coinciden con Darwin cuando este sostiene que “[...] la comunidad de descendencia es el vínculo oculto que los naturalistas han estado buscando inconscientemente, y no un plan desconocido de creación o el enunciado de proposiciones generales, ni el mero hecho de poner juntos o separados objetos más o menos parecidos” (Darwin 2010, p. 570; Darwin 1859, p. 420). El concepto general de especie de Queiroz identifica una propiedad biológica de naturaleza relacional que constituye “la única propiedad necesaria de las especies” (de Queiroz 2005, p. 205), todas las otras propiedades biológicas sobre las que se fundan conceptos tales como el concepto biológico de especie, el concepto ecológico de especie, el concepto fenético de especie y las diversas versiones de los conceptos filogenéticos de especie, son propiedades contingentes que han servido para la determinación de esa única propiedad necesaria que se captura en este concepto general. Propiedades tales como aislamiento reproductivo, divergencia ecológica, diferenciación fenética, monofilia, y otras, son “propiedades contingentes: propiedades que las especies pueden o no adquirir durante el curso de su existencia” (de Queiroz 2005, p. 205).

Desde el punto de vista biológico, la referencia del concepto de naturaleza humana es entonces la entidad histórica que forman las diversas poblaciones humanas y sus distintas identidades. El concepto de naturaleza humana no es un concepto que haga referencia a un conjunto abstracto de propiedades que puedan ser instanciadas en cualquier lugar del universo, como lo creyeron Kant y otros pensadores de la Ilustración, sino una unidad histórica singular e irrepetible.

3. Necesidad y contingencia en la naturaleza humana

¿Qué consecuencias podemos extraer del entendimiento biológico del concepto de naturaleza humana? La primera es la contingencia de la unidad del género humano. La humanidad constituye un único linaje que se ha extendido y diversificado por las fuerzas de la evolución y la cultura, no obstante, ha mantenido su cohesión. Al respecto sostiene J. S. Gould:

Una cuestión más importante -que justifica la necesidad del conocimiento biológico- es la notable falta de diferenciación genética entre los grupos humanos (argumento biológico para desmistificar el determinismo). Esa falta de diferenciación es un resultado contingente de la evolución, no una verdad necesaria y *a priori*. El mundo podría estar ordenado de otra manera [...] *Homo sapiens* sólo tiene, a lo sumo, unos pocos centenares de miles de años de edad, y probablemente todas las razas modernas se escindieron de un linaje ancestral común hace aproximadamente cien mil años. (Gould 1997, p. 459)

La diversidad de unos pocos caracteres entre los distintos grupos humanos nos conduce a creer, agrega Gould, que se trata de diferencias importantes; pero no es así, se trata de diferencias, desde el punto de vista biológico, muy pequeñas. Esto se debe a que toda la diversidad humana está enlazada genéticamente y constituye una unidad genealógica.

Dado este concepto de naturaleza humana no es correcto sostener, como lo hace Orellana, que sea una verdad necesaria la afirmación según la cual no existen “seres que a pesar de tener *forma* humana carecen de *naturaleza* humana” (Orellana 2011, p. 63). Hay dos razones por las cuales debe rechazarse esta tesis: la primera, como he mostrado, radica en que la afirmación de la unidad del género humano es una verdad contingente y no necesaria, su justificación reside en la naturaleza empírica de la especie humana y en la acción contingente de las fuerzas de la evolución (Gould 2004). La segunda razón es que los miembros de una especie no se definen por poseer una determinada forma, propiedad o conjunto de propiedades biológicas

intrínsecas, sino que por ser partes de una unidad histórica. Como ha insistido Hull, un ser humano puede carecer de cualquiera de las propiedades que le son adscritas usualmente, ya sea genéticas o morfológicas, y no pierde por esto su condición de ser humano. El mismo Orellana defiende esta tesis cuando sostiene que por razones éticas debe rechazarse la posición de los que creen o creyeron que “los judíos o los negros o los enanos o los nacidos con los síndromes de Down y X frágil no son en realidad, de manera plena o en su esencia seres humanos” (Orellana 2011, p. 83); y que por esto debemos tener un entendimiento de lo humano distinto del biológico, es decir, un entendimiento filosófico de lo humano. Pero, como he tratado de mostrar, el mismo entendimiento biológico de lo humano es el que permite justificar esta afirmación y por esto hay, primariamente, razones ontológicas o metafísicas para rechazar una afirmación como la anterior. Esta idea se ha expresado también sosteniendo que el concepto de ser humano es anterior al concepto de persona o, en otros términos, que el concepto metafísico de persona es anterior al concepto moral de persona (cf. Arregui 1994, p. 46).

La segunda consecuencia del entendimiento biológico del concepto de naturaleza humana es que, en contra del pensamiento de Orellana, no hay humanidad que no comparta nuestro origen biológico. Si bien no hay ninguna propiedad intrínseca que cuente como esencial para la especie humana, la humanidad tiene una esencia histórica. Ningún organismo que no comparta nuestro origen histórico comparte nuestra naturaleza. ¿Quiere decir esto que no podemos tratar como valores los valores de una forma de vida ajena a la humana? No, lo que esto quiere decir es que lo que es valioso para una vida ajena a la humana puede ser reconocido como tal sin necesidad de atribuirle humanidad a esa otra forma de vida. La unidad biológica de la humanidad no implica su enclaustramiento moral, lo prueba el hecho de que no requerimos dar humanidad atenuada a las formas de vida animal no humana para darle cierto nivel de reconocimiento moral.

El concepto biológico de naturaleza humana no parece entonces ser irrelevante moralmente. Dado que se sigue de este concepto que hay razones empíricas que justifican la creencia en la unidad y el origen común del género humano, no es aceptable ningún nivel de restricción a nuestro reconocimiento moral para la pluralidad de identidades humanas. En sí mismo este concepto constituye el fundamento de una ética pluralista que rechaza tanto el relativismo como el universalismo, tal como los estableció Orellana cuando sostuvo que “la esperanza del pluralismo está abierta en principio a todos los seres humanos por igual porque éste reconoce una única naturaleza humana

que es compartida por los individuos, más allá de las diferencias legítimas e ilegítimas que separan las distintas formas de vida” (Orellana 2011, p. 75).

Referências Bibliográficas

Arregui, J. V. (1994). “La importancia de ser humano”, *Anuario filosófico*, 27, pp. 35-58.

Darwin, C. (1859). *On the Origin of Species*, Londres, John Murray.

Darwin, C. (2010). *El origen las especies*, traducción de Aníbal Froufe (de la sexta edición), EDAF, Madrid.

Dawkins, R. (2009). *Evolución. El mayor espectáculo sobre la tierra*. Espasa, Barcelona.

de Queiroz, K. (2005). “A unified species concept and its consequences for the future of taxonomy”. *Proceedings of the California Academy of Sciences* 56 (suppl. 1) (18):196215.

Dupré, J. (2002). *Humans and Other Animals*, Oxford University Press, Oxford.

Gould, J.S. (1997). *La falsa medida del hombre*. Crítica, Barcelona.

Gould, J.S. (2004). “La igualdad humana es un hecho contingente de la historia”, en *La sonrisa del flamenco*, Crítica, Barcelona.

Griffiths, P. (1999). “Squaring the Circle: Natural Kinds with Historical Essences”, in Wilson, R. (ed.) *Species. New Interdisciplinary Essays*. The MIT Press, Cambridge, Mass.

Kant, I. (1992 [1785]). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de José Mardomingo. Ariel, Barcelona.

Kripke, S. (1980). *Naming and Necessity*. Blackwell, Oxford.

Hull, D. (1992 [1976]). “A Matter of Individuality”, in Ereshefsky, M. (ed.) *The Units of Evolution*. The MIT Press, Cambridge, Mass.

Hull, D. (1998). “On human nature”, in Hull, D. & Ruse, M. (ed.) *The philosophy of biology*. Oxford University Press, Oxford, pp. 383-97.

McNaughton (1991). “The Importance of Being Human”, in Cockburn, D. (ed.), *Human Beings*. Cambridge University Press, Cambridge.

Mayr, E. (1968). *Especies animales y evolución*. Universidad de Chile y Ariel. Santiago de Chile-Barcelona.

- Okasha, S. (2002). "Darwinian Metaphysics: Species and The Question of Essentialism", *Synthese* 131, pp. 191-213.
- Orellana Benado, M. (1996). *Pluralismo: una ética para el siglo XXI*. Universidad de Santiago, Santiago de Chile.
- Orellana Benado, M. (2011). *Próximos lejanos. Ensayos de filosofía en la tradición analítica*. Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.
- Reyes, P. y Hüne, M. (2012). *Peces del sur de Chile*. Ocholibros, Santiago de Chile.
- Sober, E. (1980). "Evolution, Population Thinking, and Essentialism", *Philosophy of Science*, 47: 350-383.
- Torres, J. (2011). "Esencialismo, valores epistémicos y conceptos de especie", *Theoria* 71, pp. 177-193.
- Vecchi, D. (2014). "De humanos y líquenes". *Scientiae Studia*, v. 12, n., pp. 331-357.
- Wittgenstein, L. (2003) [1953]. *Investigaciones filosóficas*. Traducción de Ulises Moulines y Alfonso García Suárez. UNAM, México.