

Hacia una filosofía práctica de la ciencia:
Especie biológica y deliberación ética

Alfredo Marcos

Universidad de Valladolid (España) / amarcos@fyl.uva.es

Resumen

La filosofía de la ciencia se ha abierto en las últimas décadas hacia cuestiones de carácter práctico. Ha recobrado así, felizmente, el diálogo con el pensamiento social, moral y político. Una muestra significativa de este fenómeno la tenemos en el debate que se está produciendo en torno al concepto de especie. Dicho concepto es clave en biología; recordemos que aparece ya en el título del libro más determinante de la biología contemporánea, *El origen de las especies*, de Charles Darwin. Constituye un tópico de investigación habitual, por tanto, para los filósofos de la ciencia. Por otra parte, dicho concepto se ha hecho presente recientemente en el centro de la deliberación ética. Por ejemplo, con frecuencia se plantea la preservación de la biodiversidad como cuestión política y moral. Aquí la noción de especie, obviamente, es pieza principal. También lo es en lo referente a nuestras relaciones con el resto de los seres vivos, problema éste que se materializa en debates mucho más concretos y hasta cotidianos, como el de los supuestos derechos de los animales, el del vegetarianismo, el de la tauromaquia o el de la experimentación sobre animales. Cuando se alega que el trato hacia los otros vivientes, o hacia los demás seres sintientes, no ha de estar condicionado por la especie a la que pertenecen –el *especismo* es injusto, se dice-, se está poniendo en cuestión, de paso, la dignidad y naturaleza del propio ser humano. Apréciase, pues, la actualidad y el hondo calado de los debates dichos, la importancia que hoy cobra en la deliberación práctica la noción de especie, así como lo pertinente que puede ser en este punto la colaboración entre filósofos morales y filósofos de la ciencia.

Para contribuir a este diálogo, me propongo, en primer lugar, ampliar un poco la caracterización de la filosofía de la ciencia como filosofía práctica y como interlocutor necesario en la deliberación ética (apartado 1). En segundo lugar, presentaré el estado de la cuestión en lo que hace al debate actual sobre el concepto de especie (apartado 2). En tercer lugar, veremos la importancia que dicho concepto ha cobrado en contextos

prácticos a través de un caso concreto, paradigmático en muchos sentidos, el llamado *dilema del anti-especista* (apartado 3). Cerraré mi aportación con un resumen conclusivo del cual adelanto la tesis principal, a saber, que la noción de especie humana (*Homo sapiens*) debería ser evitada en contextos morales, y reemplazada por otras, como quizá *familia humana*. Apuntaré también algunas líneas para seguir reflexionando, inspiradas en ideas de Aristóteles, Jonas y MacIntyre (apartado 4).

Abstract

In the last few decades the philosophy of science has open its view to practical matters. Fortunately, it has recovered the dialogue with social, moral and political thought. We have a significant example of this phenomenon in the present debate on the concept of species. This is a key concept in biology. Let's remember that it appears in the title of the more determinant book of contemporary biology, *The Origin of Species* by Charles Darwin. Is a common research topic, therefore, for philosophers of science. On the other hand, this concept is becoming present at the very centre of ethical deliberation. For example, we often approach the preservation of biodiversity as a moral and political issue. Here the notion of species is, obviously, a centrepiece. This is also true with regard to our relations with other living beings, a problem that is embodied in more specific discussions and even daily, as the debates on the alleged rights of animals, on the vegetarianism, on the bullfighting, on animal testing... Frequently it is alleged that our treatment to others living beings, or to other sentient beings, should not to be conditioned by the species to which they belong -*speciesism* is wrong, it is said. This stance, by the way, puts into question, the dignity and nature of human being. Let's appreciate therefore the deep and current consequences of these discussions, the significance of today's deliberation on the notion of species, as well as the relevance of a fair cooperation between moral philosophers and philosophers of science.

To contribute to this dialogue, I propose, first, to extend slightly the characterization of philosophy of science as a practical philosophy, as well as a necessary partner in ethical deliberation (section 1). Secondly, I will present the state of affairs regarding the current debate on the concept of species (section 2). Thirdly, we will see the importance that this concept has gained in practical contexts, such in the paradigmatic case of the so-called *anti-speciesist's dilemma* (section 3). I will close my contribution with a conclusive summary, whose main thesis will be that the notion of human species (*Homo sapiens*) should be avoided in moral contexts, and replaced by

some others, probably like *human family*. I will add, as well, some suggestions for keeping thinking on these problems, under the inspiration of Aristotle, Jonas and MacIntyre (section 4).

1. Hacia una filosofía práctica de la ciencia

Desde la antigüedad los filósofos se han preocupado por dos problemas epistemológicos, el de la génesis del conocimiento y el de su justificación. Se buscaba un método capaz a un tiempo de generar conocimiento y de aportar la justificación del mismo. Esta empresa conoció diversos altibajos a lo largo de la historia, momentos de mayor optimismo y otros más pesimistas, etapas más “ilustradas” entreveradas con otras más “románticas”. En cualquier caso, los empiristas post-kantianos, como John Herschel y William Whewell, optaron ya por separar las dos tareas. Si el sujeto pone algo en la construcción del conocimiento, como indica Kant, entonces es mejor tratar por separado la génesis, que puede contener elementos subjetivos, y la justificación, que debería permanecer incontaminada. Algunos neopositivistas, ya en el siglo XX, profundizaron en esta estrategia e introdujeron la terminología que hoy resulta habitual, es decir, establecieron la separación entre el *contexto de descubrimiento* y el *contexto de justificación*. Para ellos, la filosofía toda habría de reducirse a filosofía de la ciencia, y ésta al estudio del contexto de justificación. Adoptaron, además, un enfoque lógico-lingüístico para dicho estudio. De este modo, el problema de la racionalidad científica acabó por reducirse a una cuestión de relaciones lógicas entre enunciados teóricos y empíricos. Y el tema del realismo se reformuló como un asunto semántico relativo a la referencia de los términos científicos.

En las últimas décadas del siglo pasado esta perspectiva fue cambiando. Llegamos a asumir que la ciencia no es sólo lenguaje, que no se reduce a un conjunto de enunciados. Es principalmente acción humana y social, como enseñó Thomas Kuhn. Esto no significa que carezca de aspectos lingüísticos, entre otras cosas porque una buena parte de la acción humana tiene precisamente carácter lingüístico. Cuando la filosofía de la ciencia toma como objeto propio de estudio la actividad científica en toda su extensión, ve como aparecen ante sí nuevas cuestiones, nuevas dimensiones, más allá del contexto de justificación¹. Recuperamos para la filosofía el contexto de descubrimiento, y también surgen otros nuevos: empezamos a preguntarnos por la

¹ Cf. MARCOS, A., *Ciencia y acción. Una filosofía práctica de la ciencia*, F.C.E., colección Breviarios, México, 2010.

racionalidad de la experimentación científica, de la comunicación y enseñanza de la ciencia, de sus aplicaciones tecnológicas, de las políticas científicas y modos de financiación, de sus efectos sociales y ambientales... Se gana todo este terreno de trabajo sin perder el contexto de justificación. Si bien no hablamos ya de una rígida justificación algorítmica, sino de algo más flexible y parecido a la justificación de nuestras acciones y decisiones prácticas. Con ello no cae el aspecto lógico de la justificación, ya que la coherencia lógica resulta ser una de las mejores estrategias prácticas para la evaluación del conocimiento.

En su conjunto, la filosofía de la ciencia no ha abandonado unos territorios para ocupar otros, sino que ha logrado en las últimas décadas una considerable ampliación que no implica abandono alguno. Las bases de dicha ampliación están en la consideración de la ciencia como acción humana, gracias en gran medida a la obra de Kuhn, y en la renuncia al ideal de certeza algorítmica promovida por Karl Popper. Ambos autores sugirieron que la pregunta por la racionalidad de la ciencia acabaría por reformularse como una pregunta por la racionalidad práctica de la actividad científica. Ambos mostraron las afinidades de la filosofía de la ciencia no sólo con la lógica y la filosofía del lenguaje -afinidades de las que nadie duda-, sino también con otras disciplinas, como la filosofía práctica. Nos preguntamos si un experimento se ha llevado a cabo juiciosamente, si una línea de investigación ha sabido reaccionar de modo sensato ante los datos empíricos, si estamos produciendo, comunicando, enseñando o aplicando la ciencia con prudencia.

Y la pregunta por la racionalidad práctica de la ciencia no puede estar lejos de la pregunta por el bien y el mal. Ambas cuestiones quedarán mutuamente aisladas tan sólo si aceptamos una idea instrumentalista de la racionalidad, como la ya criticada por Habermas. Irán unidas en cambio si pensamos, con Hilary Putnam, que lo racional es elegir el bien, y que la filosofía contemporánea tiene ante sí el reto de rehabilitar esta afirmación sin regresar a posiciones premodernas. En bioética se acepta comúnmente la máxima que dice: *Bad science, bad ethics*. Empezamos a sospechar que también es verdad la conversa: *Bad ethics, bad science*.

Por fortuna para todos, la filosofía nunca se redujo a filosofía de la ciencia. Otras ramas, como la estética, la metafísica o la filosofía práctica, han seguido con su labor a lo largo del siglo pasado y lo que va de este. Son ahora interlocutores imprescindibles para una filosofía de la ciencia dotada de nuevos intereses. Por otra parte, en una

sociedad como la nuestra, tan marcada por lo tecnocientífico, esta nueva filosofía de la ciencia se presenta como un interlocutor valioso para la correcta deliberación ética. Veamos en qué medida esta interlocución tiene visos de utilidad en un caso concreto: me refiero al concepto especie y a los debates éticos en los que aparece.

2. El concepto de especie en biología: breve estado de la cuestión

2.1. El concepto de especie en perspectiva histórica

El relato histórico del concepto de especie suele comenzar por Platón. Una especie (*eidos*) sería para él un tipo, una Idea, cuya existencia es inmutable y eterna. Este concepto de especie no resulta particularmente adecuado para los vivientes, precisamente por su carácter estático. Ya Aristóteles criticó por ello la noción platónica de especie en su tratado *Sobre las partes de los animales*². En palabras del filósofo francés Jean Gayon: “El corpus aristotélico deja aparecer una tensión entre dos conceptos de *eidos*. Uno de estos conceptos es de naturaleza lógica y clasificatoria [...] En los tratados biológicos interviene, no obstante, un segundo concepto de *eidos*, el de *eidos*-forma: desde este punto de vista, el *eidos* es el alma del organismo individual”³.

Lo importante del pensamiento aristotélico en este punto es que deja ya planteado el difícil problema de las relaciones entre la especie como clase lógica y la especie como principio físico que interviene en la generación. Veremos cómo esta dicotomía pesa aun sobre el actual debate ético.

No obstante, el relato estereotípico de la historia hace emerger el concepto evolucionista de especie por contraste con un supuesto concepto tipológico de Aristóteles. Esta simplificación injusta, no sólo desaprovecha las sugerencias que pueda aportar aun hoy el pensamiento de Aristóteles, sino que dificulta la apreciación del propio concepto evolucionista de especie.

El concepto de especie con el que se enfrentó Darwin es el de Linneo y los naturalistas de los siglos XVIII y primera mitad del XIX, no el de Aristóteles. Entre otras cosas, porque el concepto de especie del XVIII está ya pensado contra un trasfondo “evolucionista”, cosa que no ocurre con el de Aristóteles. Entre Aristóteles y Linneo el concepto de especie ha pasado por diversas vicisitudes. No podemos olvidar

² ARISTÓTELES, *De Partibus Animalium*, en *Aristóteles: Obra biológica*, (traducción de Rosana BARTOLOMÉ, introducción y notas de Alfredo MARCOS), Luarna, Madrid, 2010, edición electrónica, www.luarna.com/Paginas%20comunes/DispFormLuarna.aspx?IDlibro=85.

³ GAYON, J., “L’Espèce sans la forme”, en GAYON, J. y WUNENBURGER, J-J. (eds), *Les figures de la forme*, L’Harmattan, París, 1992, pp. 51-52.

la polémica medieval sobre los universales y las posiciones de realistas y nominalistas⁴. Tampoco podemos pasar por alto la caótica prodigalidad con que los renacentistas repartían las transformaciones acá y allá a lo largo y ancho de la naturaleza.

No es extraño, pues, que los naturalistas anteriores a Darwin pensasen que sólo se podría establecer una biología científica, racional y realista sobre la base de una constancia del tipo de organismos a través de la reproducción, o lo que es lo mismo, sobre la base de la estabilidad de las especies. Sólo así –pensaron– la biología podría llegar a construir clasificaciones y leyes auténticamente científicas.

Ahora podemos apreciar con justicia cuál es el conflicto de Darwin respecto a la noción de especie y cuál es la posición que adopta. Darwin no puede aceptar la definición de especie vigente en sus días, pero necesita contar con las especies para que su teoría no se vea expuesta a objeciones como la formulada por William Hopkins en 1860: “Todas aquellas teorías [...] que afirman la derivación de todas las clases de animales desde un origen común, de hecho, lo que hacen es negar absolutamente la existencia de especies naturales”⁵. O más sucintamente: “Si las especies no existen en absoluto –se pregunta Louis Agassiz–, como mantienen los partidarios de la teoría de la transmutación, ¿cómo pueden variar?”⁶.

En definitiva, Darwin tenía que comunicar sus nuevas ideas a la comunidad de naturalistas en la que él se sentía ubicado, para ello tenía que utilizar el lenguaje común entre los miembros de esa comunidad, en particular por lo que al término “especie” se refiere. Y, sin embargo, lo que tenía que decirles negaba las características definitorias de la propia *categoría* de especie. “Tenemos que discutir en esta obra –propone Darwin– si las formas llamadas por todos los naturalistas especies distintas no son descendientes lineales de otras formas”⁷. A cambio propone no discutir “las varias definiciones que se han dado del término ‘especie’ ”⁸. “Los naturalistas han encontrado en ello una

⁴ Cf. STAMOS, D., *The Species Concept: Biological Species, Ontology, and the Metaphysics of Biology*, Lexington, Lanham, MD, 2003, pp. 1-9 y cap. 2.

⁵ Cit. en BEATTY, J., “Speaking of species: Darwin’s strategy”, en ERESHESFSKY, M. (ed.), *The Units of Evolution. Essays on the Nature of Species*, M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, p. 232.

⁶ Cit. en BEATTY, J., “Speaking of species: Darwin’s strategy”, en ERESHESFSKY, M. (ed.), *The Units of Evolution. Essays on the Nature of Species*, M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, p. 232.

⁷ DARWIN, CH. R., *Charles Darwin’s Natural Selection: Being the Second Part of this Big Species Book Written From 1856 To 1858*, editado por Robert C. Stauffer, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 97.

⁸ DARWIN, CH. R., *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, John Murray, Londres, 1859. Vers. cast. de J. Fuster: *El origen de las especies*, Petronio, Barcelona, 1974, vol. I, pp. 76-77.

dificultad sin esperanzas, si juzgamos por el hecho de que apenas dos de ellos han dado la misma”⁹.

¿Pero puede funcionar la biología sin definir nada menos que el concepto de especie? Los biólogos posteriores tendrían la tarea de elaborar nuevas definiciones de especie adaptadas a la perspectiva evolucionista. Ahora bien, el resultado no ha sido una definición de especie, sino muchas. Veámoslo.

2.2. *Diversas nociones de especie en la biología contemporánea*

Por un lado, la reflexión sobre el concepto de especie se retrasó casi un siglo porque tuvo que esperar al establecimiento de la Teoría Sintética de la Evolución, cosa que no ocurre hasta mediado el siglo veinte. Por otro lado, la maduración de la biología como ciencia ha producido mientras una inevitable especialización, de modo que en realidad cada disciplina ha construido su propio concepto de especie según su perspectiva y necesidades prácticas¹⁰.

En conjunto, sin embargo, podremos ver cómo se mantiene la tensión entre el componente morfológico, que se fija en el parecido, y el genealógico, que se fija en el parentesco. El criterio que más se ha generalizado, hasta convertirse en el más clásico, es el *concepto biológico de especie*. Por relación a este concepto, ya sea como contraposición o desarrollo, iremos viendo el resto.

- La formulación canónica del concepto biológico de especie se encuentra en los textos de Ernst Mayr¹¹. Recoge la idea de que las especies son poblaciones mendelianas máximas, es decir, comunidades reproductoras aisladas reproductivamente del resto.

- Pero, según Van Valen¹², la interfertilidad no es condición ni necesaria ni suficiente para definir la categoría de especie. Las especies, en su opinión, se mantienen principalmente por causas ecológicas. Y elabora un *concepto ecológico de especie*, según el cual cada especie viene a ser un linaje que ocupa una zona adaptativa, o nicho

⁹ DARWIN, Ch. R., *Charles Darwin's Natural Selection; Being the Second Part of this Big Species Book Written From 1856 to 1858*, editado por R. Stauffer, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 95.

¹⁰ Cf. STAMOS, D., *The Species Concept: Biological Species, Ontology, and the Metaphysics of Biology*, Lexington, Lanham, MD, 2003, pp. 352-353.

¹¹ Cf. MAYR, E., *Animal Species and Evolution*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1963. En un sentido muy parecido se expresa también Theodosius Dobzhansky, uno de los creadores de la teoría sintética de la evolución (cf. DOBZHANSKY, Th., *Genetics and the Evolutionary Process*, Columbia University Press, New York, 1970, p. 357).

¹² VAN VALEN, L., “Ecological Species, Multispecies and Oaks”, *Taxon*, v. 25, (1976), pp. 233-239.

ecológico, mínimamente diferente de la de cualquier otro linaje, y que evoluciona separadamente.

- Por otro lado, el criterio biológico de especie no deja de tener sus limitaciones y problemas. Por ejemplo, es obvio que la categoría de especie así definida no es aplicable a organismos que carezcan de reproducción sexual. Por esta y otras razones han ido apareciendo otros conceptos de especie que hacen énfasis en los aspectos morfológicos¹³, como el *concepto fenético de especie*, que está en la base de la taxonomía fenética, también llamada numérica. Los conceptos más tipológicos de especie, como el de la taxonomía fenética, tienen la ventaja indiscutible de su operatividad.

- Las dificultades en la determinación de bioespecies son particularmente arduas cuando tratamos con poblaciones separadas por largos períodos de tiempo. Resulta extremadamente difícil conjeturar a partir de restos fósiles si dos poblaciones eran interfértiles. Y lo que es peor, podemos suponer razonablemente que cualquier individuo se puede cruzar con uno de la generación anterior¹⁴, lo que amenaza con hacer colapsar el entero árbol de la vida en una sola especie. Esto es lo que ha llevado a los paleontólogos y a los investigadores de la filogénesis a estipular el *concepto evolutivo de especie*, útil para la determinación de especies sobre la base de restos fósiles. Una especie evolutiva, según George G. Simpson¹⁵, es un linaje que evoluciona separadamente de otros, con funciones y tendencias propias en el curso de la evolución. Edward O. Wiley¹⁶ lo expresa en otros términos, insistiendo en que una especie conserva a lo largo de la evolución su identidad, sus tendencias evolutivas y su destino histórico.

¹³ Cf. también SOKAL, R. y CROVELLO, Th., "The Biological Species Concept: A critical evaluation", en ERESHESFSKY, M. (ed.), *The Units of Evolution. Essays on the Nature of Species*, M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, pp. 27-56.

¹⁴ Esto sucede con la única excepción de los fenómenos de especiación abrupta, es decir, en una sola generación. Por ejemplo, entre las plantas se producen a veces fenómenos de poliploidismo: un organismo cuenta con x cromosomas y sus descendientes inmediatos con el mismo número duplicado o multiplicado por n . En estos casos los descendientes son ya de una especie distinta y no podría darse retrocruzamiento.

¹⁵ Cf. SIMPSON, G. G., *Principles of animal taxonomy*, Columbia University Press, New York, 1963.

¹⁶ WILEY, E. O., *Phylogenetics: The Theory and Practice of Phylogenetic Systematics*. John Wiley, New York, 1981.

- Joel Cracraft¹⁷ adopta también una perspectiva diacrónica. Propone un *concepto filogenético de especie*. Para él una especie es un linaje cuyos miembros comparten un único conjunto de nuevas características evolutivas.

- Paul Ehrlich y Peter Raven¹⁸ tampoco reconocen la interfertilidad como condición necesaria ni suficiente para hablar de especies. En efecto, los referidos autores proporcionan un *concepto seleccionista de especie*. Según ellos, es la selección natural la que logra que poblaciones geográficamente aisladas puedan seguir indefinidamente perteneciendo a la misma especie.

- También por relación a la definición clásica de Mayr podemos entender la de Hugh Paterson¹⁹. Esta vez no por contraposición sino más bien por desarrollo. Paterson desarrolla el llamado concepto de especie según pautas de reconocimiento (*the recognition species concept*). Los organismos que pueden reconocerse mutuamente como pareja reproductiva pertenecen a la misma especie.

- Alan Templeton²⁰ sostiene que el concepto de especie puede ser reformulado en términos *genéticos* de manera que abarque también poblaciones que de hecho no se cruzan, como las de organismos asexuados o las que están geográficamente aisladas. Pertenecerían a una misma especie aquellas poblaciones con suficiente parecido genético. En suma, las especies serían canales genéticos a lo largo de los que fluyen genes.

2.3. El debate sobre el estatuto ontológico de las especies

El otro eje de la discusión actual trata de establecer cuál es el estatuto ontológico de las especies, o dicho de otra manera, qué tipo de entidades son. Tradicionalmente las especies han sido pensadas como *clases*, pero recientemente D. Hull y M. Ghiselin han propuesto considerar las especies como *entidades individuales*²¹. Este movimiento tiene

¹⁷ CRACRAFT, J., "Species Concept and Speciation Analysis", en ERESHEFSKY, M. (ed.), *The Units of Evolution. Essays on the Nature of Species*. M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, pp. 93-120.

¹⁸ Cf. EHRLICH, P. y RAVEN, P., "Differentiation of Populations", ERESHEFSKY, M. (ed.), *The Units of Evolution. Essays on the Nature of Species*. M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, pp. 57-68.

¹⁹ Cf. PATERSON, H., "The Recognition Concept of Species", en ERESHEFSKY, M. (ed.), *The Units of Evolution. Essays on the Nature of Species*, M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, pp. 139-158.

²⁰ Cf. TEMPLETON, A., "The Meaning of Species and Speciation: A Genetic perspective", en ERESHEFSKY, M. (ed.), *The Units of Evolution. Essays on the Nature of Species*, M.I.T. Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, pp. 159-183.

²¹ Cf. GHISELIN, M., "A Radical Solution to the Species Problem", *Systematic Zoology*, v. 23, (1974), pp. 536-544; GHISELIN, M., "Species Concepts, Individuality and Objectivity", *Biology and Philosophy*, v. 2, (1987), pp. 127-145; GHISELIN, M., *Metaphysics and the Origin of Species*, State University of New York Press, Albany, 1997.

indudables ventajas²²: por ejemplo, dota de realismo a la noción de especie. Sin embargo, la tesis de las especies como individuos (*species as individuals thesis*) no carece de problemas. El más obvio es que no parte de ninguna definición previa de individuo. Aquí la estrategia de Hull y Ghiselin es clara: nos piden que nos apañemos con nuestras intuiciones previas acerca de lo que es un individuo y con el caso paradigmático de los organismos. Pero las especies en algunos aspectos no parecen ajustarse a los rasgos del caso que se ofrece como paradigma.

También existe un problema relacionado con la especies gemelas, que están aisladas reproductivamente pero no difieren apenas en nada²³. La pura decisión de ver las especies como individuos nos obligaría a considerarlas especies distintas. Otro tanto sucede con la posibilidad de recuperar especies ya extintas mediante ingeniería genética. La discontinuidad temporal nos obligaría a decir que no estamos ante la *misma* especie, aunque la “nueva” sea en todo idéntica a la extinta. Y el mismo problema generan los casos de poliploidismo reiterado.

Dado el estado del debate podríamos preguntarnos si no existe una tercera vía, algo que reúna las ventajas de la condición de clase y de la condición de individuo, pero sin los inconvenientes que éstas presentan cuando tratamos de pensar las especies. “Clases individualizadas” o “particulares complejos”, han sido categorías híbridas propuestas por Van Valen y Suppe respectivamente²⁴. Philip Kitcher y Bradley Wilson²⁵ han defendido que las especies son *conjuntos*, Mayr²⁶ que son *poblaciones*, Ruse²⁷ que son *grupos* y, recientemente, Stamos²⁸ ha hablado de las especies como *relaciones*.

²² Cf. HULL, D., “Are Species Really Individuals?”, *Systematic Zoology*, v. 25 (1976), pp. 174-191; HULL, D., “A Matter of Individuality”, *Philosophy of Science*, v. 45, (1978), pp. 335-360; HULL, D., “The Role of Theories in Biological Systematics”, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, v. 32, (2001), pp. 221-238.

²³ Es el caso, por ejemplo, de *Drosophila pseudoobscura* y *Drosophila persimilis*.

²⁴ Este tipo de conceptos híbridos entre lo lógico y lo físico recuerdan las Ideas de Platón, que son entidades concretas al tiempo que hacen funciones de conceptos universales abstractos. También Hegel habla del *universal concreto* como la síntesis dialéctica lo general abstracto y de lo particular.

²⁵ Cf. KITCHER, Ph., “Species”, *Philosophy of Science*, v. 51, (1984), pp. 308-333. WILSON, B., “Are Species Sets?”, *Biology and Philosophy*, v. 6, (1991), pp. 413-432.

²⁶ Cf. MAYR, E., “The Ontological Status of Species: Scientific Progress and Philosophical Terminology”, *Biology and Philosophy*, v. 2, (1987), pp. 145-166.

²⁷ Cf. RUSE, M., *The darwinian paradigm*. Routledge, Londres, 1989, pp. 108-109.

²⁸ Cf. STAMOS, D., *The Species Concept: Biological Species, Ontology, and the Metaphysics of Biology*, Lexington, Lanham, MD, 2003.

Llamar a las especies “individuos” resulta demasiado chocante. Entenderíamos mejor las especies como “poblaciones”. Sin embargo, el filósofo Mario Bunge²⁹ señala atinadamente que si pudiéramos igualar “bioespecies” y “biopoblaciones”, alguno de los dos términos sería redundante. Pero resulta que necesitamos los dos por la evidente razón de que hay poblaciones uniespecíficas y otras pluriespecíficas.

2.4. *Balance*

El concepto de especie ha resultado históricamente tan polémico como polisémico. La biología actual requiere un concepto de especie plural, pues tiene que ser útil en diversas disciplinas, cada una con sus intereses prácticos y puntos de vista teóricos. La noción de especie que puede ser útil en paleontología no lo es tanto en zoología o en botánica, ni éstas tienen por qué coincidir con la que interesa al biólogo que trata con organismos asexuales. Y cada una de ellas dará lugar a una ordenación peculiar del mundo vivo. Ni siquiera está claro el tipo de entidad que es una especie. Oscila entre individuos y simples clases abstractas, con todas las variedades intermedias imaginables.

A la especie se le piden muchas funciones diferentes. Será un grupo de organismos semejantes, pero también interfértiles, con origen próximo común, con una trayectoria filogenética propia y un nicho ecológico diferenciado, es la unidad de evolución y también para algunos la de biodiversidad. ¿Podrá cargar también con funciones éticas? No es raro que, según nos fijemos en una u otra de las funciones de la noción de especie, nos salgan cortes de la realidad no coincidentes. Y, en cualquier caso, la tensión entre el aspecto morfológico y el genealógico siempre está presente.

En mi opinión, se debe mantener la distinción conceptual entre especies y poblaciones por las razones aducidas por Mario Bunge y porque una especie puede estar constituida por varias poblaciones. Mi propuesta es que el concepto de población cargue con los aspectos físicos -y posiblemente también con los morales- y el de especie con los lógicos. Una población siempre es una entidad concreta, situada espacio-temporalmente. Incluso podemos discutir cuándo una población tiene carácter de comunidad. Desde mi punto de vista, se trata de una cuestión empírica y que admite grados.

²⁹ Cf. BUNGE, M., “Biopopulations, not Biospecies, Are Individuals and Evolve”, *The Behavioural and Brain Sciences*, v. 4, (1981), pp. 284-285.

Las especies, en cambio, deberían ser consideradas como clases abstractas a las que pueden pertenecer diversas poblaciones. La expresión “las especies evolucionan” habría que entenderla ahora como “las poblaciones evolucionan, pasando, a lo largo del tiempo, de una especie a otra”. Obviamente, lo que sugiero aquí son tan sólo indicaciones que quizá puedan ser de alguna utilidad para pensar un concepto tan antiguo y complejo como el de especie, cargado de connotaciones cambiantes y afectado por nuevos descubrimiento empíricos.

3. La noción de especie en la deliberación ética

Consideremos ahora en qué medida el concepto de especie afecta a debates de carácter ético. Tendremos que preguntarnos incluso si tal concepto sigue teniendo alguna utilidad en contextos morales o si se trata más bien de una fuente de problemas y confusión. En este último caso surgiría inevitablemente la pregunta por los posibles sustitutos del concepto de especie en las discusiones de carácter ético y político.

Quizá el debate sobre la conservación de las especies sea el caso más obvio. Aquí la noción de especie es central. Dicho debate bascula entre intuiciones muy arraigadas y compartidas, favorables a la conservación, y una incapacidad notable para establecer con claridad las razones de estas intuiciones. El concepto de biodiversidad³⁰ es muy general y atañe a todos los niveles de la vida, desde el celular al ecológico e incluso paisajístico. Pero en particular nos interesa el número de especies que hay en nuestro planeta³¹ y la diversidad interna de las mismas. Según autores como Stamos³² y Cracraft³³, es precisamente el riesgo de extinción lo que más presión pone en la reflexión sobre el propio concepto de especie. Ambos estiman que el debate sobre tal concepto requiere una resolución, y no sólo por razones intelectuales, sino también por motivos prácticos que tienen que ver con nuestra supuesta responsabilidad sobre la extinción de especies. No obstante, dejaremos la discusión de este tópico para mejor ocasión. Propongo, a cambio, centrarnos en otra importante deliberación ética marcada por el concepto de especie. Me refiero a la discusión sobre el llamado *especismo*.

³⁰ Cf. AA.VV., *Conservación de la biodiversidad*, número monográfico de la revista *Investigación y Ciencia*, 3er trimestre, 2010.

³¹ Cf. GLEICH, M., MAXEINER, D., MIERSCH, M. y NICOLAY, F. (eds), *Life Counts. Eine globale Bilanz des Lebens*, Berlin Verlag, Berlín, 2000. Vers. cast. de B. Galán: *Las cuentas de la vida. Un balance global de la naturaleza*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2000.

³² Cf. STAMOS, D., *The Species Concept: Biological Species, Ontology, and the Metaphysics of Biology*, Lexington, Lanham, MD, 2003, p. 356.

³³ Cf. CRACRAFT, J., “Species Concept in Systematics and Conservation Biology – An Ornithological Viewpoint”, en CLARIDGE, M. F., DAWAH, H. A. y WILSON, M. R. (eds), *Species: The Units of Biodiversity*, Chapman & Hall, Londres, 1997, pp. 325-339.

Lo que nos jugamos en este debate queda bien claro en un libro reciente de Adela Cortina: *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Tras hacer un repaso crítico de las diferentes posiciones actuales respecto de los supuestos derechos de los animales, la autora expone sus propios puntos de vista. Los seres humanos –sostiene– tenemos una dignidad anterior a cualquier acuerdo social. El reconocimiento mutuo de la misma acaba por plasmarse en derechos. Sin embargo, este reconocimiento mutuo de la dignidad humana no debería ser entendido en términos de egoísmo o simple beneficio mutuo. Va más allá y puede beneficiar a otros. Debe incluso hacerlo. Debe beneficiar a todos aquellos seres que, como los animales, tengan valor inherente. La evitación del sufrimiento animal se puede lograr sin atribución de dudosos derechos. “No cabe hablar entonces de dignidad –sostiene Adela Cortina– sino en el caso de los seres humanos, ni cabe hablar de ‘personas limítrofes’ o de ‘personas en sentido amplio’. Son personas los seres dotados de competencia comunicativa, es decir los interlocutores válidos, que se reconocen mutuamente no sólo razón capaz de argumentar, sino también razón encarnada en un cuerpo, razón humana”³⁴.

¿Se ha logrado así poner a salvo el valor de los animales y la dignidad de los humanos? La idea de que el reconocimiento del valor inherente (de los animales) genera deberes (para las personas), y que con la exigencia de cumplimiento de los mismos quedaría salvaguardado suficientemente el valor me parece inapelable. Coincido en que para evitar el sufrimiento animal no es necesario, ni siquiera conveniente, desvirtuar la función de los derechos. Está pendiente, todavía, la otra parte de la cuestión. En el filo del argumento quedan los seres humanos que no aparecen como interlocutores válidos y que, por su edad, enfermedad o discapacidad, no pueden entrar en el juego del mutuo reconocimiento de competencia comunicativa. ¿Tienen dignidad también ellos? La respuesta de Adela Cortina es inequívocamente positiva. Aunque no puedan ejercer plenamente esas capacidades, tal cosa “no les hace miembros de otras especies, sino personas a las que es preciso ayudar para que puedan vivir al máximo esas capacidades”³⁵.

Obsérvese que todo pivota aquí sobre la llamada “norma de la especie”: “Sin duda –escribe Adela Cortina– hay seres de la especie humana que no pueden ejercer esas capacidades [...], pero en estos casos se entiende que la carencia no es una simple

³⁴ CORTINA, A., *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid, 2009, p. 225.

³⁵ CORTINA, A., *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid, 2009, p. 225.

característica, como ocurriría si un animal no humano careciera de esa capacidad. Un pájaro sin alas no es un pez, y un ser humano seriamente discapacitado no es un mono [...] No es una obligación moral para la sociedad intentar que individuos no humanos puedan sentarse a la mesa, compartir conversaciones [...] Sí lo es en el caso de que sea un individuo de la especie humana, y por eso, cuando se trata de capacidades valiosas es una obligación de la comunidad ayudarles para que puedan llegar a ejercerlas. Ése es el sentido de la norma de la especie, por eso esas capacidades deben protegerse con un derecho”³⁶.

Hasta tal punto es importante aquí la noción de especie, que se hace reposar sobre ella la carga de la dignidad humana. Estoy completamente de acuerdo con las conclusiones a las que llega Adela Cortina, y sin embargo, temo que las mismas puedan resultar frágiles precisamente por el hecho de que buscan apoyo en el inestable concepto de especie. Posiblemente la noción de especie desempeña aquí un papel menos técnico que en los textos biológicos, más próximo al lenguaje común, como simple sinónimo de género humano o de humanidad. En ese caso no arrastraría al campo de la deliberación ética los problemas que presenta en las ciencias de la vida. Pero hay otras partes en el debate, de modo muy destacado los anti-especistas, que toman, sin duda, la noción de especie humana en su sentido biológico, como sinónimo de *Homo sapiens*.

De hecho, la noción de especie se introduce en el debate moral más reciente a través de la crítica al *especismo*. El especismo sería, según algunos autores, como por ejemplo Peter Singer, una forma de discriminación análoga al racismo o al sexismo, y por tanto injusta. Así, pues, parece una obligación moral la de declararse *anti-especista* y actuar en consecuencia. Pero, ¿no constituye esto una amenaza para la dignidad humana, particularmente para la dignidad de los humanos discapacitados? Este problema se conoce como el dilema del *anti-especista*.

El anti-especista pide que no se discrimine a ningún viviente en función de la especie a la que pertenece. Pero, si desechamos el criterio de la especie se abre ante nosotros el dilema. O bien no discriminamos en absoluto, o bien lo hacemos en función de un criterio distinto de la especie.

La primera opción parece estar relacionada con un reconocimiento de la santidad de la vida y sugiere la belleza moral del respeto, la veneración y el heroísmo. Sólo una vida de extremo ascetismo se aproximaría, sin alcanzarlo nunca, a este ideal. ¿Pero, cómo convertir

³⁶ CORTINA, A., *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*, Taurus, Madrid, 2009, p. 188.

este ideal en una política y en unas normas jurídicas viables?, ¿cómo incorporarlo a nuestra vida cotidiana? El primer camino del dilema parece intransitable.

Exploremos la segunda vía. Tenemos que buscarnos algún criterio de discriminación distinto de la especie para valorar los seres y ajustar nuestra conducta a su valor, pues necesariamente tenemos que discriminar. Ahora bien, dicho criterio se fijará en alguna característica concreta de los vivientes, no en su mera pertenencia a una especie. Por ejemplo, podemos establecer el valor en función de las capacidades de cada ser vivo, capacidad de sufrir o gozar, presencia de mente, capacidades lingüísticas o sociales, autonomía... Mas, de obrar así podría estar en riesgo la igualdad básica entre los seres humanos en cuanto a su dignidad, pues cada cual puntúa distinto bajo cualquiera de esos criterios. Es decir, el anti-especista, que impugna toda discriminación en función de la especie, o bien no discrimina en absoluto entre los vivientes, lo cual es inviable, o bien pone en riesgo la igual dignidad de los humanos, lo cual es indeseable.

La segunda vía del dilema quizá esté dotada de belleza lógica, pero puede resultar terrible moralmente y, desde luego, es impresentable desde el punto de vista político, ya que equivaldría a sancionar la desigualdad de los humanos en cuanto a su dignidad y valor. Sin embargo, esta es la vía que adopta Singer en tanto que filósofo.

Según la ética de Singer, quedan desprotegidos precisamente los seres humanos más débiles: "La vida de un recién nacido –advierte Singer- tiene menos valor que la de un cerdo, un perro o un chimpancé"³⁷. Tras esta afirmación, se puede esperar que Singer emprenda una defensa de todos ellos, pero no es eso lo que sigue, sino un intento de justificación del infanticidio: "No considero que el conflicto entre la posición que he adoptado y tan ampliamente aceptadas opiniones sobre la santidad de la vida infantil sea motivo para abandonar mi posición. Creo que es necesario cuestionar esas opiniones de tan amplia aceptación [...] Nada de todo eso demuestra que la matanza de un niño sea tan mala como la de un adulto (inocente) [...] Las razones para no matar personas no son válidas para los recién nacidos"³⁸.

Esto, indudablemente, rompe la igualdad mínima entre humanos y pone en duda la dignidad de los más débiles. Quizá la mejor forma de comentar estas sórdidas afirmaciones de Singer sea ponerlas al lado de un texto de Hans Jonas: "El arquetipo clásico de toda responsabilidad [es] la de los padres por el hijo [...], el recién nacido, cuyo mero

³⁷ SINGER, P., *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979. Vers. cast. de M. I. Guastavino: *Ética práctica*, Ariel, Barcelona, 1984, p. 155.

³⁸ SINGER, P., *Ética práctica*, pp. 155-157.

respirar dirige un irreplicable "debes" al mundo que lo rodea: que lo acoja en su seno. Mira y sabrás"³⁹.

Curiosamente, el propio Singer, cuando juega no como filósofo sino como activista dentro del *Proyecto Gran Simio*, regresa sin más a posiciones especistas. El PGS recae en el especismo antropocentrista, ya que segrega por especies y hace el corte en función del parecido con el ser humano⁴⁰. Explícitamente el PGS reclama incluir dentro del "círculo de los iguales" a los miembros de las especies *Homo sapiens*, *Pan troglodytes*, *Pan paniscus*, *Gorilla gorilla* y *Pongo pygmaeus*⁴¹. Así, la filosofía anti-especista de Singer acaba por dar lugar a un proyecto político obviamente especista que otorga derechos a todos los miembros de las especies contempladas y sólo a estos, a pesar de que muchos de ellos podrían tener un menor grado de sensibilidad al dolor, de inteligencia, de emotividad y de sociabilidad que otros individuos de especies distintas, como pueden ser los elefantes, los perros, los cetáceos o el resto de los primates.

La raíz del problema está en la caracterización del especismo. Una vez que Singer ha construido la figura inaceptable del especismo, el anti-especismo resulta obligado y el dilema sin salida llega necesariamente. Sin embargo, el calificativo de especista sólo afecta a quien entiende la discriminación moral en función de la especie. Por eso sugiero que la transposición directa de un concepto de la biología a contextos morales y políticos quizá no resulte adecuada.

Ni santo Tomás ni Kant –a los que Singer critica– pensaron su filosofía moral para una entidad como la especie *Homo Sapiens*. Ninguna declaración de derechos se pensó para una especie en el sentido biológico de la palabra. Simplemente no existen los derechos del *Homo Sapiens*, sino los derechos del hombre y del ciudadano, o los derechos humanos. El concepto biológico de especie en contextos morales introduce más confusión que otra cosa. La noción de especie se toma aquí de la biología, y ya dentro de esta ciencia es considerablemente compleja y polémica⁴².

³⁹ JONAS, H., *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1995, pp. 215-216. [título original: *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Francfort del Meno, 8ª ed. 1988]

⁴⁰ La objeción de *antropocentrismo* se intenta esquivar a veces mediante el recurso al *antropomorfismo*. El ser humano queda desplazado del centro de la vida moral, en dicho lugar se coloca la naturaleza en su conjunto, los ecosistemas, los vivientes o los sintientes, pero se hace esto a base de otorgar a los mismos características humanas.

⁴¹ CAVALIERI, P. y SINGER, P (eds.), *El proyecto gran simio. La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid, 1998, pp. 12-13 [título original: *The Great Ape Project. Equality beyond Humanity*, 1993].

⁴² A. MARCOS, "El concepto de especie en la biología evolucionista: polémicas actuales", en Wenceslao J. GONZÁLEZ (ed.), *Evolucionismo: Darwin y Enfoques Actuales*, Netbiblo, La Coruña, 2009; A. MARCOS, "Filosofía de la naturaleza humana", *Eikasía*, en prensa; A. MARCOS, "Política animal: El Proyecto Gran

En contextos éticos cuentan principalmente los individuos y las poblaciones o comunidades, que son entidades concretas. Cuando queramos referirnos a los seres humanos en su conjunto es preferible utilizar una expresión con claras connotaciones morales y referencia a entidades concretas, como "familia humana", tal como hace la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (1948) en su preámbulo.

Esta expresión (que no tiene nada que ver con la categoría taxonómica de "familia") no trae consigo toda la polémica complejidad técnica de la noción de especie. La familia humana es una entidad concreta, localizada en el tiempo y en el espacio, mientras que la especie *Homo sapiens* es una idea abstracta. El llamado problema del especismo tiene sus raíces en esta confusión categorial.

La coespecificidad no es una relación que conlleve necesariamente vínculos emotivos, sociales, afectivos y morales, mientras que la pertenencia a una misma familia sí. Este tipo de vínculos son los que habría que extender gradualmente al resto de los animales y de los seres vivos. Para ello, evidentemente, es imprescindible que sean respetados en el seno de la propia familia humana. Como sostiene el primatólogo Frans de Waal⁴³, si conseguimos reconocer en los otros humanos -en todos- las señas de la familiaridad, si conseguimos extender, desde los más próximos hasta los más alejados, los vínculos de respeto y afecto que nos unen -o deberían unirnos- a nuestra familia, entonces estaremos en condiciones de proceder a una nueva extensión, entonces podremos hacer que nuestra compasión alcance también a otros vivientes.

No se trata, por lo tanto, de razonar en abstracto sobre criterios de inclusión o discriminación entre clases o conjuntos, sino de hacer extensivos a otros vivientes los vínculos que nos unen -o deberían unirnos- al resto de los miembros de nuestra familia humana. Tenemos que extender la compasión a partir de ahí, hacerla crecer desde esa fuente, no a partir de un argumento abstracto que equipara humanos y otros animales, con el riesgo de que los primeros sean tratados como (no deberían ser tratados) los segundos.

Si no queremos emplear la especie como criterio de discriminación, nos haría falta una teoría del valor de los seres vivos que cumpliera tres desiderata: i) que reconozca valor inherente a los seres vivos, y este punto es importante, pues si sólo reconocemos el valor instrumental y no discriminamos por la especie, resultaría necesariamente que unos seres humanos podrían ser simplemente medios al servicio de otros; ii) que

Simio y los fundamentos filosóficos de la biopolítica", *Revista Latinoamericana de Bioética*, 7/ 12, 2007, pp. 60-75.

⁴³ Frans de WAAL: *Bien natural*. Herder, Barcelona, 1997, pp. 273-278 [título original: *Good Natured*, Harvard University Press, 1996]

introduzca una cierta graduación del valor de los vivientes no basada en la especie; y *iii*) que no rompa la igual dignidad de todos los humanos. Hay que aceptar que tal teoría constituye un reto para la ética de nuestros días. Por mi parte, lo único que puedo ofrecer son unas pocas sugerencias que paso a enunciar.

4. Conclusiones y perspectivas

La cuestión es si se puede apoyar el respeto a los animales, evitar el que sean considerados torpemente como máquinas u objetos, eludir la perspectiva conductista que les niega mente y emociones, sin caer en consecuencias, no antiespecistas, sino antihumanistas y antihumanitarias. Yo creo que sí, que se debe y se puede buscar otro fundamento para abogar contra la crueldad, un fundamento que no nos conduzca al desprecio hacia los humanos más débiles. Por añadidura, las bases filosóficas que ahora esbozaré, no niegan el valor inherente a los seres naturales carentes de sensibilidad, cosa que sí hace el utilitarismo de Singer. Las bases filosóficas que propongo proceden de Aristóteles y de algunos nearistotélicos contemporáneos, especialmente Hans Jonas y Alasdair MacIntyre.

En primer lugar, cabe recordar que Aristóteles dedicó su tiempo tanto a la filosofía como a la biología. Es universalmente considerado como uno de los fundadores de las ciencias biológicas, y muy especialmente de la zoología, tanto como de la ética filosófica. Además, la aproximación del griego al estudio de los vivientes nunca fue un ejercicio sólo de la fría y abstracta razón, sino que a lo largo de toda su vida observó con dedicación compasiva el comportamiento de los animales. Aportaré una sola referencia a título de ilustración, pero podría traer infinidad de ellas en el mismo sentido: "Se citan una multitud de hechos que demuestran la dulzura y familiaridad de los delfines, y en particular de sus manifestaciones de amor y pasión por sus hijos [...] Se vio un día a un grupo de delfines, grandes y pequeños, seguidos a poca distancia de otros dos que nadando sostenían, cuando se hundía, a un delfín pequeño muerto, ellos lo levantaban con su dorso, como llenos de compasión, para impedir que fuera presa de algún animal voraz"⁴⁴. Este es Aristóteles, no un filósofo racionalista moderno de los que consideran, desde la distancia de la abstracción, que los animales son simples máquinas, sino un zoólogo que aprecia delicadamente las peculiaridades de los animales, a los que atribuye alma, emociones e incluso un cierto tipo de *phronesis*. Parece, pues, que las obras del griego son una fuente prometedora de inspiración para abordar las cuestiones que aquí nos preocupan.

⁴⁴ ARISTÓTELES, *Historia Animalium* 631a 8 y ss..

En segundo lugar nos interesa Aristóteles como filósofo integrador, no jerarquizador, como filósofo del justo término medio. Me explico: la ética aristotélica y su antropología buscan una integración de razón y tradición, es decir, del pensamiento crítico racional y de los usos, costumbres y valores de una determinada sociedad. Aristóteles considera siempre con respeto la perspectiva del sentido común, es capaz de tomarla como punto de partida de la reflexión, como elemento de contraste para sus conclusiones, pero también es capaz de distanciarse críticamente de la misma para perfeccionarla. Juega, por decirlo con terminología contemporánea, a la integración de tradición y crítica mediante una suerte de *equilibrio reflexivo*. La ética de Aristóteles se escribe desde la moderación del justo término medio. Y en lo político genera un espíritu reformista, nunca revolucionario. Cualquier aristotélico consideraría como una señal de alarma lo que a Singer le trae sin cuidado, a saber, el choque con las “tan ampliamente aceptadas opiniones sobre la santidad de la vida infantil”. Cualquier aristotélico pararía mientes antes de hacer propuestas que chocan frontalmente con las bases del ordenamiento jurídico de la sociedad occidental. Cualquier aristotélico preferiría mejorar el trato a los animales mediante reformas antes que mediante cambios revolucionarios.

Otra enseñanza de Aristóteles que resultará valiosa en este contexto es la referida a la naturaleza humana. Por un lado, es conocida la caracterización aristotélica del ser humano como animal racional y social (*zoon politikon logon*). Aquí la condición de animal ha de ser tomada con todas sus implicaciones. Las otras dos notas también, claro está. Son el modo concreto en que en nosotros se *diferencia* lo animal. No se trata, por tanto, de una yuxtaposición de naturalezas, sino de una integración de las tres dimensiones del ser humano en la unidad de cada persona. Esta visión de la naturaleza humana creo que puede favorecer el buen trato hacia los otros animales sin degradar al ser humano y sin igualar lo que está realmente marcado por la diferencia. Por otro lado, Aristóteles describe al ser humano como “inteligencia deseosa o deseo inteligente”⁴⁵. También esta caracterización de lo humano resultará hoy de ayuda, cuando necesitamos integrar, y no contraponer ni yuxtaponer, los aspectos racionales y emocionales. Para dar a los humanos y a los otros vivientes el trato que en justicia merecen, no bastarán ni la fría razón ni la mera compasión si se presentan desconectas la una de la otra.

De Hans Jonas podemos obtener un valiosísimo instrumento filosófico que evita la proliferación descontrolada de nuevos sujetos de derechos, y ello sin desproteger un ápice a los seres vivos, humanos y no humanos, animales y no animales. En su libro *El principio de*

⁴⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1139b 5.

responsabilidad desarrolla una teoría del valor intrínseco de todos los seres vivos. Propone ir a la raíz metafísica de la cuestión, es decir, a la pregunta por la primacía del ser sobre el no-ser. Se pregunta por qué el ser tiene valor, por qué es mejor que el no-ser. La respuesta es que sólo en lo que *es* puede haber valor, de modo que esta mera posibilidad es ya un valor que hace preferible el ser a la nada: “Hay que observar que la mera *posibilidad de atribuir* valor a lo que es, independientemente de lo mucho o lo poco que se encuentre actualmente presente, determina la superioridad del ser sobre la nada”⁴⁶.

Pero este valor del ser no se da por igual en todas las sustancias naturales. Variará su valor por la variación de su posibilidad de sustentar valores. Las ideas de Jonas justifican intelectualmente el valor de los vivientes y la gradualidad del mismo sin acudir para nada al concepto de especie. Del reconocimiento del valor intrínseco de los vivientes se siguen inmediatamente deberes. Por supuesto, estos deberes atañen sólo a los seres humanos. Sobre la base de estos deberes, en un tercer paso, podemos reconocer para los seres humanos los derechos adecuados para cumplir con dichos deberes. En resumen, tenemos el siguiente trayecto: reconocimiento del valor intrínseco y gradual de todos los seres, reconocimiento de los deberes que de ahí se derivan para el ser humano, reconocimiento de los derechos que faciliten el cumplimiento de los deberes. En este planteamiento el sujeto de los derechos es siempre el ser humano.

Como complemento a lo dicho, resultan muy valiosas algunas ideas expuestas por Alasdair MacIntyre en su libro *Animales racionales y dependientes*. Como en el caso de Aristóteles y en el de Jonas, también respecto de MacIntyre cabe recordar que no estamos ante un “peligroso antropocentrismo”. Atribuye incluso razón práctica a los delfines y dedica un capítulo entero a ponderar su inteligencia⁴⁷. Pero mi objetivo central al citar aquí a MacIntyre es buscar bases filosóficas sólidas para el respecto a los derechos humanos en toda su extensión, es decir el respeto de los derechos de *todos* los seres humanos, y muy especialmente los de las personas discapacitadas y dependientes.

El libro de MacIntyre constituye en este sentido una novedad importante, ya que es una obra de filosofía moral escrita no desde la condescendencia hacia las personas dependientes, sino desde el reconocimiento de que todos hemos sido, algunos lo son o lo somos, y todos seremos, un día u otro, personas dependientes. MacIntyre piensa al ser humano como un animal -con todas las consecuencias del término- racional y autónomo, pero

⁴⁶ JONAS, H., *El principio de responsabilidad*. Herder. Barcelona, 1995, pp. 95-6 (cursiva en el original).

⁴⁷ MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001, cap. 3 [título original: *Dependent Rational Animals*, Carus Publishing Company, 1999].

también por naturaleza dependiente. El “nosotros” que se suele utilizar en filosofía moral no será ya el “nosotros” exclusivo de las personas racionales, autónomas y en posesión de todas sus fuerzas y facultades. Ese “nosotros” del sujeto moral incluirá también a las personas no perfectamente autónomas, dependientes, porque personas dependientes en algún momento de la vida somos todos. Incluir en el círculo de los iguales a los discapacitados es trazar correctamente el círculo de los iguales, pues los discapacitados en cierto sentido somos todos y esto no depende de ninguna consideración especista. Dicho de otro modo, no podemos pensar sólo la discapacidad desde la perspectiva individualista, sino también desde la perspectiva de la comunidad en que estamos integrados (y a la que, dicho sea de paso, obviamente no pertenecen sino seres humanos).

Ahora vemos con claridad que el especismo y el anti-especismo, así como todas las consecuencias desagradables de ambos, sobrevienen únicamente por la confusión de categorías biológicas, como la especie, con categorías morales, como la comunidad o la familia, desde la nuclear hasta la entera familia humana. Trabajando con categorías morales, MacIntyre establece adecuadamente las bases de la igualdad entre todos los humanos. Permítanse en este punto algunas citas: “Antes de que nazca un niño, los padres suelen querer que se ajuste más o menos a un ideal cuyos detalles concretos varían de una cultura a otra [...] Sin embargo, para proporcionar la seguridad y el reconocimiento que el hijo requiere, todo buen padre común ha de entregarse al cuidado de su hijo igualmente si este resulta ser feo, enfermizo o retrasado. Esto atañe tanto a los padres que tienen hijos con un desarrollo normal y que son saludables, inteligentes y guapos, como a quienes tienen hijos con alguna desfiguración o lesión cerebral. Un buen cuidado paterno se define en parte por referencia a la posibilidad de que los hijos sufran la aflicción de una grave discapacidad. Por supuesto, los padres que tienen hijos seriamente discapacitados tienen que ejercer las virtudes correspondientes de manera heroica [...] son el modelo de la buena maternidad o paternidad, ofrecen el ejemplo digno de seguir y la clave para la tarea de todos los padres”⁴⁸.

Reflexionemos: la tutela de los humanos discapacitados la ejercen normalmente sus padres o familiares, de un modo natural se insertan en la comunidad a través de personas que velan por sus intereses. De hecho, nacen ya insertos en comunidades humanas. El tratar a los grandes simios, u a otros animales, como discapacitados humanos no deja de ser un contrasentido, nos obliga a introducirlos en una comunidad política que no es la suya, a

⁴⁸ MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001, pp. 109-10.

hacerlos ingresar de modo forzado y contrario a su naturaleza en las instituciones humanas, y nos enfrenta al absurdo problema de asignarles arbitrariamente un tutor.

“Hay individuos – escribe MacIntyre – cuya discapacidad extrema es de tal naturaleza que sólo pueden ser miembros pasivos de una comunidad [...] Ya he planteado anteriormente que sería importante que los demás pensáramos, respecto a la condición de estos individuos: ‘Yo podría haber sido él’. Pero este pensamiento debe traducirse en una clase de consideración especial; el cuidado que se requiere de los demás y el cuidado que los demás requieren de uno exigen una entrega y una consideración que no esté condicionada por las contingencias de una lesión, una enfermedad o cualquier otra aflicción”⁴⁹. Podemos reconocer con facilidad en el discapacitado a “otro yo” –por usar la expresión que Aristóteles reservaba para definir la amistad-, ya que cualquiera puede ser víctima de una enfermedad o accidente que le suman en la discapacidad, de ahí deriva la obligatoriedad de consideración por igual hacia todos los seres humanos con independencia de sus capacidades o discapacidades. “Pero a esa consideración – prosigue MacIntyre – debería añadirse el reconocimiento de que cada miembro de la comunidad puede enseñar algo a los demás, tanto sobre el bien común como sobre el bien de cada uno y que [también los discapacitados] pueden enseñar sobre ello algo que no podría aprenderse de ninguna otra manera [...] incluso cuando uno está discapacitado de tal modo que no puede emprender proyectos valiosos, también merece un cuidado atento”⁵⁰.

Estas consideraciones de MacIntyre nos permiten salvaguardar la igualdad entre los miembros de la familia humana, sin necesidad de escalar el valor de cada individuo en función de su inteligencia o sensibilidad. Son los nexos de familiaridad, la pertenencia de modo natural a una cierta comunidad -ya que el ser humano es por naturaleza un animal político-, la que confiere a todos y cada uno de nosotros los mismos derechos y nos instala en el círculo de los iguales. Esta constatación no debe llevar aparejado el desprecio hacia el resto de los seres. Al contrario, desde el fortalecimiento de una comunidad humana en la que se reconozcan y respeten los derechos de todos, será más fácil arbitrar medidas de protección para evitar la destrucción y el sufrimiento, no sólo de los grandes simios, sino también del resto de los seres naturales.

⁴⁹ MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001, pp. 150.1.

⁵⁰ MACINTYRE, A., *Animales racionales y dependientes*. Paidós, Barcelona, 2001, pp. 159-60.