



# Aplicación de las reflexiones que hace Jürgen Habermas, en el campo de la manipulación genética humana, al uso de las técnicas extracorpóreas de reproducción asistida

*P. José Francisco Ballesta, L.C.\**

## **Introducción**

Este artículo toma en consideración algunos elementos del pensamiento de Jürgen Habermas (Düsseldorf, 18 de junio de 1929) que pueden ser útiles en la reflexión bioética personalista. En el contexto de su preocupación por el mantenimiento de las sociedades democráticas, Habermas se interesa por el fenómeno religioso y la manipulación genética. Sus reflexiones sobre el papel de la religión en las sociedades postmodernas son de interés porque podrían conectarse con el diálogo en bioética y la búsqueda de puntos de referencia en un contexto global. De sus reflexiones sobre la manipulación genética podemos hacer alguna extrapolación al uso de las técnicas de reproducción humana asistida.

## **Dos importantes temas periféricos en Jürgen Habermas: la religión y la manipulación genética**

Jürgen Habermas, especialmente en sus últimos años de su reflexión filosófica, se ha ocupado del papel que el fenómeno religioso

---

\* Médico y doctor en Bioética. Profesor extraordinario en la Facultad de Bioética del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. El artículo se basa en el texto de la comunicación presentada en el xx Congreso Internacional Ciencia y Vida: La vida humana y la preservación de la casa común, realizado por la Universidad Católica de la Plata – Universidad Libre Internacional de Las Américas, en agosto de 2016.

juega en las sociedades post-seculares<sup>1</sup>. Resulta extraño encontrar este interés por el fenómeno religioso en un pensador agnóstico. Para profundizar sobre este asunto se puede consultar un artículo de Castorina<sup>2</sup> y con más abundancia el volumen de Aguirre<sup>3</sup>. A efectos didácticos, por su brevedad y claridad al abordar este tema, nos pueden ayudar una serie de entrevistas y comentarios periodísticos. El diario italiano *La Repubblica* recoge las palabras del mismo Habermas, entrevistado por Markus Schwering, explicando las razones de su creciente interés por la religión:

[Schwering] ¿A qué se debe su nuevo interés por la religión?  
 [Habermas] Los sociólogos han individuado en el rito y en el mito la fuente de la conciencia moral y de la solidaridad social. Uno esto a la constatación hegeliana según la cual muchos conceptos de la filosofía práctica son el fruto de un proceso secular de asimilación de conceptos de la tradición judeocristiana. Si pensamos en autores como Bloch y Benjamino, Buber, Levinas y Derrida, vemos como esta asimilación no ha concluido todavía. Esto -para un pensamiento post-metafísico que se preocupa de los recursos normativos de una sociedad mundial desviada por el capitalismo- podría ser ocasión para cambiar la perspectiva. La filosofía debería saber relacionarse no solo con las ciencias sino también con las tradiciones religiosas<sup>4</sup>.

Quizás se capten mejor estas razones en las palabras de Gerardo Cunico, entrevistado por Andrea Galli para el diario italiano *Avvenire*:

[Galli] ¿Sobre qué se fundamenta entonces su creciente interés por el tema religioso? [Cunico] A pesar de no renunciar en ningún momento a un substancial ateísmo filosófico, Habermas ha terminado por admitir la necesidad de un anclaje de la moral a la vida ética concreta de la comunidad política, de modo que las estructuras abs-

---

<sup>1</sup> J. HABERMAS, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia.*, Laterza, Roma 2015.

<sup>2</sup> F. CASTORINA, «Entre fe y saber: Habermas y el problema de la religión en una época postsecular», *Temas y Debates* 39 (2020), 61-79.

<sup>3</sup> J. AGUIRRE, *Filosofía, religión y democracia: Habermas y el rol de la religión en la esfera pública*, Universidad del Rosario, Bogotá 2018.

<sup>4</sup> M. SCHWERING, «Habermas: la mia critica della ragione disperata», *La Repubblica* (30 de julio de 2014), 33. Los textos en italiano han sido traducidos al español por el autor.

tractas de juicio -sobre la justicia- puedan ser eficaces y estructurar las relaciones tanto informales como institucionales entre las personas. Ha debido así tomar nota de la importancia de las religiones, de su papel y de su presencia, que no ha disminuido a pesar de la secularización. Como él mismo dice, Habermas no aprecia la religión en cuanto tal, sino sólo por sus repercusiones ético-políticas, con valor en una perspectiva sociológica<sup>5</sup>.

La evolución de Habermas en este terreno la describe Silvano Zucal en *Avvenire*:

La pasión por la democracia y por sus presupuestos éticos no podía sino llevarlo a confrontarse también con las grandes tradiciones religiosas y, en particular, con el cristianismo [...] El culmen de la confrontación con el cristianismo será el diálogo con Ratzinger de 2004 en la Katholische Akademie de Múnaco sobre los fundamentos prepolíticos del Estado liberal. Habermas analiza la relación entre religión y Estado liberal democrático: tema relevante para él, que emerge en el discurso *Fe y saber* del 2001. Ya antes había reconocido una importancia particular a la experiencia religiosa: ofrecía a las personas consolación y recursos importantes para dar sentido a la existencia (esto lo afirmaba en *El papel social de la religión* en 1975). En 1999 reconocía una influencia recíproca entre filosofía y religión y admitía que su teoría de la acción comunicativa es una herencia del cristianismo [...] En el diálogo con Ratzinger, Habermas da un paso más. Reconoce al lenguaje religioso la capacidad de custodiar y expresar razones que el discurso público no puede ignorar. Él pide siempre a la conciencia creyente que respete el pluralismo de las tradiciones religiosas y las prácticas del Estado de derecho. Sin embargo, está abierto a una fecunda reciprocidad, postulando un proceso de aprendizaje recíproco entre pensamiento laico y pensamiento religioso [...] Si la religión se niega al pluralismo y a la tolerancia, corre el riesgo de desarrollar un potencial destructivo. Así la razón secular que se sustrae a la voz de las tradiciones religiosas se priva de aquel precioso aparato conceptual que ha desplegado la teología. Habermas vislumbra una sociedad postsecular, que ha perdido la certeza de que la religión desaparezca del mundo por efecto de la modernización [...] Los grandes temas

---

<sup>5</sup> A. GALLI, «Habermas? Ateo non devoto», *Avvenire* (1 dicembre 2009), 29.

religiosos como el mal, la culpa, la responsabilidad o la justicia son necesarios para la supervivencia de una sociedad democrática [...] Las tradiciones religiosas custodian algo que se ha perdido en otros ámbitos: la capacidad de percibir y de expresar la vida perdida, los fracasos existenciales, las patologías sociales<sup>6</sup>.

En la misma página, Vittorio Possenti resalta el valor que tiene la actitud de Habermas ante el fenómeno religioso dados los tiempos que corren:

En cualquier caso, en la condición espiritual marcada por un extendido secularismo, la de Habermas resulta quizás la valoración más positiva de la religión que puede hacer un filósofo agnóstico y antropocéntrico<sup>7</sup>.

La preocupación de Habermas por el tema religioso deriva solamente, como señala Zucal, de su pasión por la democracia y por sus presupuestos éticos, pero constituiría un interesante tema de investigación el profundizar en todas sus consideraciones.

Otro tema que, por su conexión con la democracia y sus presupuestos éticos, ha suscitado interés en Habermas es el de la manipulación genética. Sus reflexiones sobre el argumento se concentran en un volumen publicado en Alemania en 2001<sup>8</sup>, rápidamente traducido al español<sup>9</sup>. El libro refleja su profunda preocupación por la deriva mercantilista de la biotecnología, como relata Folena en el periódico italiano *Avvenire*:

El futuro de la naturaleza humana. Los riesgos de una genética liberal, no va contra el liberalismo *tout court*. Liberal es la genética «regulada por la ley de la oferta y la demanda», que dejada a sí misma, a los propios deseos, al propio interés, podría desencadenar un «filón generacional de acciones de las cuales ninguno será lla-

---

<sup>6</sup> S. ZUCAL, «In dialogo con Ratzinger sulla società post-secolare», *Avvenire* (23 settembre 2015), 26.

<sup>7</sup> V. POSSENTI, «Ma la religione lo separa dal gemello Ricoeur», *Avvenire* (23 settembre 2015), 26.

<sup>8</sup> Cf. J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur.: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 2001.

<sup>9</sup> Cf. J. HABERMAS, *El Futuro de la Naturaleza Humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona 2002.

mado a responder». Pero ¿qué preocupa a Habermas? Le preocupa la desigualdad. A pesar de no citar nunca a Dios, ni quizás tener fe en Él, Habermas siente «repugnancia y vértigo» al confrontarse con el hombre que tome su puesto en la mezcla casual de los genes<sup>10</sup>.

El libro se conectó inmediatamente con la película “Gattaca”, estrenada algunos años antes.

La traducción popular, en lenguaje cinematográfico, de este libro de Habermas es, con extraordinaria coincidencia de temas y acentos, la película *Gattaca*, dirigida hace cinco años por Andrew Niccol e interpretado por Ewan McGregor: en un futuro próximo la humanidad estará dividida entre individuos de patrimonio genético programado, garantizado y controlado, ‘los válidos’, y los otros, los así llamados ‘hijos de Dios’, concebidos al antiguo estilo casual, ‘los no válidos’. La sociedad de *Gattaca* es sana, sanísima; pero homóloga, opresiva y antidemocrática. En nombre del liberalismo, se ha transformado en lo más antiliberal que se puede imaginar. Habermas posiblemente ni siquiera ha oído hablar de la película, pero es como si la hubiera escrito él<sup>11</sup>.

La obra fue directamente invocada por políticos franceses en los debates del momento sobre el diagnóstico preimplantatorio y el uso de embriones en la investigación<sup>12</sup>.

### **El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?**

Para nuestro estudio de este punto seguimos la edición del libro en español. El origen y la estructura del libro es complicada. Parece conveniente comenzar haciendo referencia a estos puntos. En el *Prefacio*, fechado el 31 de diciembre de 2001, Habermas describe el origen de las diversas partes del libro. *Abstención fundamentada. ¿Hay respuestas post-metafísicas a la cuestión de la vida recta?* (pp. 11-28) deriva de una conferencia impartida el 9 de septiembre del 2000 en la universi-

---

<sup>10</sup> U. FOLENA, «Habermas: no ai supermarket dell’esistenza prefabbricata», *Avvenire* (7 novembre 2002), 24.

<sup>11</sup> U. FOLENA, «Habermas: no ai supermarket dell’esistenza prefabbricata», 24.

<sup>12</sup> *Genethique Press Review. Bio-ethics laws: advice to senators*, 20/01/03-25/01/03.

dad de Zúrich. La parte principal (pp. 29-100): *¿Hacia una eugenesia liberal? El debate sobre la autocomprensión ética de la especie*, deriva de un curso impartido en junio 2001 en la universidad de Marburgo. El *Post scriptum* (pp. 121-128), elaborado a finales del 2001, contiene las respuestas a las primeras objeciones recibidas. Por último, Habermas incluye el texto *Creer y saber* (pp. 129-146), derivado de una conferencia del 14 de octubre 2001, después de los acontecimientos del 11 de septiembre.

La parte central del texto (pp. 29-100), la que fundamentalmente nos interesa, está compuesta por una introducción (pp. 29-38) y 7 pequeños capítulos: I) ¿Qué significa moralización de la naturaleza humana? (pp. 38-45). II) Dignidad humana versus dignidad de la vida humana (pp. 46-56). III) La inserción de la moral en la ética de la especie (pp. 56-64). IV) Lo crecido y lo hecho (pp. 64-75). V) Prohibición de la instrumentalización, natalidad y poder ser si mismo (pp. 75-84). VI) Las fronteras morales de la eugenesia (pp. 84-91). VII) ¿Pioneros de una autoinstrumentalización de la especie? (pp. 91-99).

Habermas nos presenta sus objetivos y hace una síntesis de los contenidos de esta parte central del volumen.

Qué signifique la indisponibilidad de los fundamentos genéticos de nuestra existencia corporal para la guía de la propia vida y para nuestra autocomprensión como seres morales, conforma la perspectiva desde la que contemplo la presente discusión sobre la necesidad de regular la técnica genética (I) [...] El derecho a una herencia genética no manipulada es un tema diferente al de la regulación de la interrupción del embarazo (II). La manipulación de los genes afecta a cuestiones de identidad de la especie, y la autocomprensión del ser humano como perteneciente a una especie también conforma el lecho de nuestras representaciones legales y morales (III). En particular me interesa cómo la desdiferenciación de la habitual distinción entre lo ‘crecido’ y lo ‘hecho’ cambia la autocomprensión subjetiva y objetiva que teníamos hasta ahora de la ética de la especie (IV) y afecta a la autocomprensión de una persona programada genéticamente (V). No podemos obviar que el conocimiento de una programación eugenésica de la propia disposición hereditaria restrinja la configuración autónoma de la vida del particular y socave la relación fundamentalmente simétrica entre personas libres

e iguales (VI). Si la investigación consumidora de embriones y el diagnóstico de preimplantación desatan tantas reacciones es porque se perciben como la ejemplificación de los peligros de la eugenesia liberal que se nos avecina (VII)<sup>13</sup>.

El punto de partida de la reflexión de Habermas lo constituyen dos constataciones fundamentales, relacionadas con lo dicho anteriormente sobre su interés por la religión. La primera, expresada claramente hacia el final del libro, es que la ética es algo ineludible en la vida humana.

Una vida en el vacío moral, en una forma que ni siquiera conociera el cinismo moral, no merecería vivirse. Este juicio expresa simplemente el impulso de preferir una existencia digna de seres humanos a la frialdad de una forma de vida a la que no afecten las contemplaciones morales [...] si no nos convertimos (o la mayoría de nosotros) en fríos cínicos o en relativistas indiferentes después del tránsito a un pluralismo cosmovisivo tolerado, fue porque nos atuvimos -y quisimos atenernos- firmemente al código binario de los juicios morales correctos y los juicios morales equivocados<sup>14</sup>.

La segunda constatación es que, desde su perspectiva agnóstica y post-metafísica, se han perdido las referencias absolutas para una vida buena:

Mientras la filosofía todavía se creía segura de la totalidad de la naturaleza y de la historia, disponía de un marco presuntamente sólido en el que encuadrar la vida humana de los individuos y las comunidades [...] Del mismo modo que las grandes religiones presentan la vida de sus fundadores como un camino de salvación, también la metafísica ofrecía sus modelos de vida [...] con la aceleración de la mudanza social, los períodos de decadencia de estos modelos de conducta también fueron reduciéndose<sup>15</sup>.

La incondicionalidad de la verdad y la libertad es un presupuesto necesario de nuestras prácticas, pero, más allá de ser constituyentes

---

<sup>13</sup> J. HABERMAS, *El Futuro de la Naturaleza Humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 37-38.

<sup>14</sup> J. HABERMAS, *El Futuro de la Naturaleza Humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 99.

<sup>15</sup> J. HABERMAS, *El Futuro de la Naturaleza Humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 12.

de nuestra forma de vida, carecen de toda garantía ontológica. Por lo tanto, la autocomprensión ética recta ni es revelada ni dada de cualquier otra manera<sup>16</sup>.

La pregunta inmediata es: si no hay referentes absolutos (ni filosóficos ni teológicos) para una vida buena, ¿cómo surge ese código binario de los juicios morales correctos y los juicios morales equivocados? Habermas se remonta aquí a las bases de su filosofía: el papel de la intersubjetividad y del lenguaje. La moral deriva, simplemente, de las relaciones intersubjetivas.

La pretensión de aceptabilidad racional diferencia los enunciados sobre la solución «justa» de los conflictos de acción de los enunciados sobre lo que es «bueno» «para mí» o «para nosotros» en el contexto de una biografía o de una forma de vida compartida [...] este sentido específico de las cuestiones que respectan a la justicia admite una conclusión sobre el «fundamento de la moral» [...] La comunidad de los seres morales que se dan a sí mismos sus leyes se refiere a todas las circunstancias que requieren regulación normativa con el lenguaje de los derechos y los deberes, pero sólo los miembros de esta comunidad pueden obligarse *recíprocamente* y esperar *los unos de los otros* comportamientos conformes a normas. [...] la «dignidad humana» en estricto sentido moral y legal está ligada a esta simetría de las relaciones. No es una propiedad que se «posea» por naturaleza como la inteligencia o los ojos azules, sino que, más bien, destaca aquella «inviolabilidad» que únicamente tiene algún significado en las relaciones interpersonales de reconocimiento recíproco, en el trato que las personas mantienen entre ellas [...] El sí mismo individual sólo se forja por la vía social del extrañamiento e, igualmente, sólo puede *estabilizarse* en el entramado de unas relaciones de reconocimiento intactas [...] Si éste es el fundamento de la moral, de él también se derivan sus «fronteras». Lo que necesita y es capaz de regulaciones morales es el universo de posibles relaciones e interacciones personales. Sólo en esta malla de relaciones de reconocimiento reguladas legítimamente pueden los seres humanos desarrollar y mantener una identidad personal (a la vez que su integridad física)<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> J. HABERMAS, *El Futuro de la Naturaleza Humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 23.

<sup>17</sup> J. HABERMAS, *El Futuro de la Naturaleza Humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 50-52.



Moralizar nuestra existencia consistiría entonces en

la autoafirmación de una autocomprensión ética de la especie de la que dependa si podemos continuar comprendiéndonos a nosotros mismos como autores indivisos de nuestra biografía y reconociéndonos los unos a los otros como personas que actúan autónomamente<sup>18</sup>.

Todas estas reflexiones constituyen el marco de referencia para las consideraciones bioéticas que constituyen el núcleo del libro. Habermas investiga el efecto que la manipulación genética puede tener en esa autocomprensión ética. Se ocupa de este argumento como un filósofo social que ve en la manipulación genética una amenaza para los fundamentos de la vida social tal y como la conocemos.

La manipulación genética podría modificar nuestra autocomprensión como especie hasta el punto de que el ataque a las representaciones modernas del derecho y la moral alcanzara al mismo tiempo a fundamentos normativos de la integración social insoslayables [...] ¿Podemos contemplar la autotransformación genética de la especie como un incremento de la autonomía particular o estamos socavando con ello la autocomprensión normativa de personas que guían su propia vida y se muestran recíprocamente el mismo respeto?<sup>19</sup>.

La observada y temida evolución de la técnica genética ataca la imagen que nos habíamos hecho de nosotros como la especie cultural «ser humano», una imagen para la cual no parecía haber alternativa [...] Desde esta perspectiva, urge preguntarse si la tecnificación de la naturaleza humana modificará la autocomprensión ética de la especie de manera que ya no podamos vernos como seres vivos éticamente libres y moralmente iguales, orientados a normas y razones [...] Presumo que el conocimiento de la programación del propio genoma podrá alterar la obviedad con que existimos como cuerpo o, en cierto modo, con que somos nuestro cuerpo, y que con ello también surgirá un nuevo tipo de relación peculiarmente asimétrica entre personas<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> J. HABERMAS, *El Futuro de la Naturaleza Humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 41.

<sup>19</sup> J. HABERMAS, *El Futuro de la Naturaleza Humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 42 y 45.

<sup>20</sup> J. HABERMAS, *El Futuro de la Naturaleza Humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 49-50 y 63.

La importancia del percibir como algo natural el cuerpo que cada uno de nosotros es, constituye un elemento clave para entender la trascendencia de la manipulación genética en esta autocomprensión ética.

Para poder ser sí mismo, [también] es necesario que la persona esté en su propio cuerpo (*Leib*), por así decirlo, como en su casa [...] para que la persona pueda sentirse una con él parece que el cuerpo (*Leib*) tiene que experimentarse como algo natural<sup>21</sup>.

¿Cómo influiría la manipulación genética programadora en estas dinámicas? Habermas se pone en el lugar del adolescente que está conociéndose y forjando su personalidad.

Si el adolescente se entera de que otro ha elaborado un diseño para modificar las marcas características de su disposición genética, la perspectiva del haber sido producido puede (en la autopercepción objetivante) superponerse a la de ser cuerpo (*Leib*) natural [...] En cierta manera, tener presente la programación anticipada de los propios caracteres hereditarios nos exige existencialmente posponer y subordinar el ser cuerpo (*Leib*) al tener cuerpo (*Körper*)<sup>22</sup>.

Esta consideración antropológica podría ser estimada como algo susceptible de ser superado:

¿Por qué no podría el ser humano acostumbrarse a ello con un *So what?* y un encogimiento de hombros? Después de las ofensas que Copérnico y Darwin infligieron a nuestro narcisismo al destruir nuestra imagen geocéntrica y antropocéntrica del mundo, quizá asistamos con mayor sosiego al tercer descentramiento de nuestra imagen del mundo: la sumisión del cuerpo (*Leib*) y la vida a la biotécnica<sup>23</sup>.

Unida a la anterior consideración antropológica, Habermas coloca

---

<sup>21</sup> J. HABERMAS, *El Futuro de la Naturaleza Humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 81.

<sup>22</sup> J. HABERMAS, *El Futuro de la Naturaleza Humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 76.

<sup>23</sup> J. HABERMAS, *El Futuro de la Naturaleza Humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 77.

otra de orden sociológico, centrada en la simetría de las relaciones entre los miembros de una comunidad de iguales.

La convicción de que todas las personas asumen el mismo estatus normativo y se deben reconocimiento recíproco-simétrico entre ellas, parte de una reversibilidad fundamental de las relaciones entre seres humanos. Nadie puede depender de otro de una manera que en principio no sea posible invertir. Pero con la programación genética surge una relación asimétrica en varios aspectos: un paternalismo de una clase peculiar<sup>24</sup>

Analiza la dependencia genealógica padres-hijos para señalar que, a pesar de ser una dependencia que no se puede invertir, atañe solo a la existencia de los hijos, no al ser así de estos:

Todas las personas, también las nacidas naturalmente son dependientes de una manera o de otra de su programa genético. La razón por la que la dependencia de un programa genético fijado intencionalmente resulta relevante para la autocomprensión de la persona programada es otra: le está prohibido por principio intercambiar los papeles con su programador [...] Una dependencia social semejante, que no puede invertirse porque está anclada adscriptivamente, origina un cuerpo extraño en las relaciones de reconocimiento recíproco-simétricas de una sociedad moral y legal de personas libres e iguales<sup>25</sup>.

Si la primera objeción podría ser teóricamente superada, a nivel personal, con el tercer descentramiento señalado por el autor, la segunda, sería insuperable pues ninguna disposición legal podría restaurar la simetría perdida.

La conclusión es clara en favor de la necesidad de mantener la intangibilidad incondicional del patrimonio genético personal, evitando las intervenciones no directamente terapéuticas.

---

<sup>24</sup> J. HABERMAS, *El Futuro de la Naturaleza Humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 88.

<sup>25</sup> J. HABERMAS, *El Futuro de la Naturaleza Humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 89.

Por muy difícil que pueda ser en el caso particular diferenciar las intervenciones eugenésicas terapéuticas (que evitan males) de las perfeccionadoras, la idea regulativa a que obedecen las delimitaciones propuestas es muy sencilla. Mientras la intervención médica esté regida por el objetivo clínico de la curación de una enfermedad o la prevención de una vida sana, el terapeuta puede suponer la conformidad del paciente (tratado preventivamente). La presunción del consenso convierte lo efectuado egocéntricamente en acción comunicativa [...] Ante una intervención prenatal así, un paciente «curado» preventivamente puede comportarse en el futuro de manera distinta a la de alguien que se entera de que sus disposiciones genéticas han sido programadas, como si dijéramos, sin su conformidad virtual, únicamente según las preferencias de un tercero. Es en estos casos en los que la intervención genética adopta la forma de una «tecnificación» de la naturaleza humana<sup>26</sup>.

Hasta aquí una síntesis muy apretada de los argumentos de Habermas para que no se abra la puerta a lo que pueda violar la igualdad original de todos los seres humanos, cuya base fundamental sería, para él, la espontaneidad de su dotación genética, fruto de la casualidad. Su argumentación es muy sólida y podemos compartir con él estas dos cosas: 1) La igualdad original es fundamental en la construcción de la vida social y 2) Uno de los aspectos implicados en esta igualdad original es la espontaneidad de la propia dotación genética.

No nos detenemos en las diversas objeciones presentadas por los partidarios de la eugenesia liberal y las respuestas que Habermas ofrece. Tampoco nos detenemos a analizar otras consideraciones bioéticas que hace el autor sobre temáticas como el aborto, el diagnóstico preimplantatorio y el uso de embriones humanos en la experimentación, que sería más difícil compartir.

Lo que nos ha guiado es el deseo de mostrar cómo, desde un punto de partida diverso al de la bioética, como es la sociología, un pensador, usando bien la cabeza, puede llegar, por otros caminos, a las mismas conclusiones: reconocer que las intervenciones no terapéuticas sobre el patrimonio genético no son respetuosas de la dignidad del ser humano.

---

<sup>26</sup> J. HABERMAS, *El Futuro de la Naturaleza Humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 73-74.

## Siguiendo las huellas de Jürgen Habermas

Nos toca ahora apoyarnos en la lógica habermasiana para sacar conclusiones en relación con el uso de las técnicas de reproducción humana asistida. Habermas estima que es fundamental mantener «la indisponibilidad de los fundamentos genéticos de nuestra existencia corporal (*leiblich*) para la guía de la propia vida y para nuestra auto-comprensión como seres morales»<sup>27</sup>. En otras palabras, para respetar la dignidad de las personas es necesario respetar la espontaneidad que se da en el origen de cada una de ellas. Habermas se centra en la espontaneidad de la dotación genética personal, lo que podríamos llamar el aspecto material, corporal de cada uno de nosotros. Seguramente este es el aspecto más decisivo de esa espontaneidad original, pero ¿es el único? Creo que, al menos, podemos señalar otros dos, un aspecto temporal y otro aspecto espacial. ¿Qué significa esto?

Como aspecto temporal entiendo que cada ser humano se origina en un momento concreto, de difícil delimitación. Una vez producidas la ovulación y el depósito de los gametos masculinos en el tracto genital femenino, condiciones necesarias para la fecundación, el momento exacto de la misma es incierto. Podemos determinar un arco de tiempo fuera del que las posibilidades de fecundación serían prácticamente nulas, pero no podemos señalar, si la fecundación se produjo, el momento exacto en el que esto sucedió.

Como aspecto espacial entiendo que cada ser humano se origina y desarrolla en un espacio preciso. Normalmente la fecundación y las etapas iniciales del desarrollo se producen en el oviducto y el resto del desarrollo en el útero. Estos espacios están a disposición, primero de los gametos y después del embrión, preparados para que los usen según sus necesidades. El punto exacto del oviducto en el que se producirá la fecundación es incierto. El punto del endometrio en el que el embrión se anidará es incierto. Como en el caso del tiempo, podemos establecer parámetros de manera aproximada, pero no podemos determinar, con certeza, los lugares precisos donde se darán los acontecimientos.

Dos gametos que se encuentran al azar (aspecto material), en un momento (aspecto temporal) y lugar (aspecto espacial), igualmente indeterminados, son los elementos que describen la espontaneidad

<sup>27</sup> J. HABERMAS, *El Futuro de la Naturaleza Humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 37.

original de la aparición de cada uno de nosotros en la historia. Esta espontaneidad original nos iguala a todos. Manipular estos elementos resulta peligroso para el mantenimiento de la igualdad original, básica de todos.

Habermas ha analizado detalladamente lo relacionado con la manipulación genética, el aspecto material, llegando a la conclusión de que dañaría la igualdad originaria y minaría los fundamentos de la convivencia social como la conocemos.

Las técnicas de reproducción asistida extracorpóreas manipulan los aspectos espacial y temporal, tocando también esa igualdad original. Intuitivamente nos damos cuenta de que no tocan esa igualdad original con el calado de la manipulación genética, pero ¿podemos desentendernos de ello? ¿Podemos despreciar el efecto que puedan tener los aspectos espacial y temporal en el marco de referencia descrito por Habermas?

**Summary:** In *The Future of human nature* Jürgen Habermas begins with the recognition of our fundamental condition of equality, based on we all share a kind of spontaneity in our origin and genetic characteristics. This is really the foundation of a democratic society. Genetic manipulation would alter this original equality. Something similar is happening with extracorporeal assisted reproductive techniques. They are altering the original space - time conditions that accompany our coming into the world. If we think about a naturally conceived embryo, we cannot determine precisely what were the exact time and place in which he came into existence. The handling of this space - time conditions, does not endanger the original equality?

**Sommario:** Nel suo libro *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Jürgen Habermas parte dalla constatazione che siamo fondamentalmente uguali, basandosi sul fatto che tutti condividiamo una spontaneità nella nostra origine genetica e nelle nostre caratteristiche. Questo sarebbe il fondamento di una società democratica. La manipolazione genetica altererebbe questa uguaglianza originaria. Qualcosa di analogo sta accadendo con le tecniche di riproduzione assistita extracorporea. Esse compromettono le condizioni di originalità spazio-temporale che accompagnano la nostra comparsa nel mondo. Non è possibile determinare con precisione il momento e il luogo esatto della nascita di una persona concepita naturalmente. La manipolazione di queste condizioni spazio-temporali non compromette forse anche questa uguaglianza originaria?

**Key Words:** original equality, conception.

**Parole chiave:** uguaglianza originaria, concepimento.