

El límite bioético de la democracia

*Alejandro Moreno Lax**

Estamos acostumbrados a considerar a Jürgen Habermas como uno de los grandes teóricos de la democracia del siglo XX y el máximo exponente, junto a su maestro K. O. Apel, de la ética del discurso. Pero de lo que no estamos acostumbrados es a considerar que el formalismo ético de esta corriente ha sido puesto en cuestión por el mismo Habermas, quien, en su obra *El futuro de la naturaleza humana*, esboza una crítica materialista de su propia ética del discurso a partir de las tecnologías eugenésicas actuales.

La tesis que vamos a sostener está en la distinción de dos éticas bien diferenciadas en la obra de Habermas, la primera denominada *ética del discurso* y la segunda denominada *ética de la especie*. En adelante vamos a demostrar que entre ambas se produce una evolución desde unos fundamentos formales basados en la acción comunicativa hacia unos fundamentos materiales basados en la eugenesia preventiva, lo cual se ve claramente si tenemos en cuenta el argumento de la falacia naturalista de David Hume, aceptado en la primera y refutado en la segunda. Tenemos que recordar el argumento de la falacia naturalista que Hume propone en el *Tratado de la naturaleza humana*: es imposible derivar juicios normativos a partir de juicios descriptivos, o lo que es lo mismo, concluir una serie de deberes a partir de unos juicios de existencia. La importancia de esta controversia está en la indagación de los fundamentos de la moral, planteando la cuestión de si éstos son un resultado de las impresiones sensibles o una deducción de la razón. Este es el problema clásico de las relaciones morales entre el ser y el deber-ser.

En primer lugar, recordaremos brevemente la ética del discurso de Habermas, como resultado de los presupuestos teóricos organizados en la monumental *Teoría de la acción comunicativa*, publicada en 1981. A partir del llamado paradigma del lenguaje, el autor alemán definirá un procedimiento *formal* de construcción de normas independiente de todo presupuesto de contenido. En este sentido, la validez de la norma consiste en la producción de

* Universidad de Murcia.

consensos a partir de la aceptación intersubjetiva de un argumento que observa la universalidad de un interés común. Estos fundamentos quedan bien explícitos en la obra de 1983 *Conciencia moral y acción comunicativa*, donde Habermas trata de resumirlos recurriendo a dos principios fundamentales. En primer lugar, menciona el *principio de universalidad* (U), de clara estirpe kantiana, que establece la exigencia de argumentar de tal manera que nuestras demandas incluyan las exigencias del resto de participantes, solicitando su libre adhesión racionalmente motivada. Lo fundamental aquí está en que esa universalidad proceda de la validación universal de todos los afectados por el mandato, condición que garantiza la imparcialidad del juicio moral.

Nos dice Habermas que este principio (U) puede incluirse dentro de uno más general que denomina *postulado ético discursivo* (D), específicamente pragmático-transcendental, que establece la exigencia de argumentar siempre con pretensión de validez, es decir, con la intención de obtener una aceptación generalizada de nuestros argumentos particulares:

Únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o pueden conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico¹.

Este es el principio moral fundamental de la ética del discurso, caracterizado por la universalidad de un procedimiento formal capaz de generalizar las reglas de argumentación necesarias para poner de acuerdo a un conjunto de intereses dispares. El principio (D) de la ética del discurso es capaz de incluir al principio de universalidad (U) porque un procedimiento discursivo con pretensiones de ser validado normativamente incluye necesariamente la aceptación universal de todos los participantes afectados por dicho procedimiento:

El principio de universalidad, que actúa como una regla de argumentación, se encuentra implícito en los presupuestos de cualquier argumentación. Esta exigencia queda satisfecha cuando puede mostrarse que toda persona que participa en los presupuestos comunicativos generales y necesarios del discurso argumentativo, y que sabe el significado que tiene justificar una norma de acción, tiene que dar por buena implícitamente la validez del postulado de universalidad².

1 *Ibidem*, p. 117.

2 *Ibidem*, p. 110.

Estos principios solamente son formales, y nada dicen sobre la particularidad de un contexto cultural de valor determinado, lo cual se debe al carácter cognitivo de la ética del discurso, siempre dispuesta a obtener consensos resultantes de conocer los intereses de todos, y nunca a partir de deducciones trascendentales tan manidas en la filosofía clásica de la conciencia:

El camino con mayores posibilidades es la fundamentación pragmático-trascendental de una regla de argumentación de contenido normativo. Ésta es, evidentemente, selectiva, aunque formal; no es conciliable con todos los principios de contenido moral y jurídico pero, en su condición de regla de argumentación, no prejuzga ninguna regulación de contenido³.

Podemos concluir, por ahora, que los esfuerzos teóricos de Habermas se condensan en su reflexión sobre las formas procedimentales de un discurso moral en detrimento de los aspectos de contenido de la ética de un mundo de la vida, ya que «toda moral universalista, para convertirse en prácticamente eficaz, ha de compensar esta pérdida de eticidad concreta que empieza aceptando a cambio de su ventaja cognitiva»⁴. Es evidente la distancia abierta entre la normatividad formal y la materialidad ética, lo cual nos invita a considerar la ética del discurso como una aceptación indudable de la falacia naturalista de Hume.

3. ÉTICA DE LA ESPECIE

La propuesta de una ética de la especie la encontramos en la obra de 2001 *El futuro de la naturaleza humana*, publicada por Habermas a raíz de una polémica sostenida con Peter Sloterdijk a propósito de su conferencia publicada bajo el título *Normas para el parque humano*, donde venía a defender, o al menos, a insinuar, la idea de la eugenesia liberal impulsada por la nueva biotecnología como un destino humano. Después de toda una historia milenaria de un humanismo ilustrado y selecto que aspiraba a domesticar a las poblaciones mediante las letras, los nuevos avances científicos ponen bajo la libre disposición de cada cual su propio proyecto genético, pues la tecnología se ha convertido en un arte al alcance de todos los públicos.

Las conclusiones que extrae Habermas del texto de Sloterdijk pretenden denunciar la apertura liberal de posibilidades ilimitadas de *manipulación bio-*

3 *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., p. 118.

4 J. HABERMAS, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 81. Aquí encontramos un desarrollo de esta discusión entre ética y moral, o justicia y bien común, a partir de la clásica disputa entre Hegel y Kant.

tecnológica de cuerpos humanos elegidos a la carta. El debate provocado por los avances de la tecnología genética arranca de la polémica en torno a las funciones del diagnóstico preimplantatorio. Esta tecnología consiste en diagnosticar posibles malformaciones genéticas del feto en estado embrionario, lo cual permite a la madre evitar una descendencia con enfermedades genéticas, así como un embarazo no deseado.

Desde la óptica de esta técnica genética se abre la discusión en torno al uso ilimitado, restringido o nulo de los distintos avances biotécnicos sobre el cuerpo humano. Soslayando la opción de nulidad procedente desde instancias religiosas, Habermas organiza la disputa entre el uso con *fines preventivos* y el uso con *fines de mejora*. En el primer caso, se trata de utilizar los nuevos descubrimientos del campo de la genética para prevenir enfermedades de carácter hereditario. Esto consiste en impedir la propagación genética de malformaciones a través de la herencia de padres a hijos. En este caso, la aceptación de Habermas de este tipo de prácticas se debe a su único fin preventivo, el cual nunca pondría en peligro el orden de la naturaleza humana, entendiendo tal naturaleza como la capacidad de un individuo para hablar y actuar con autonomía. Un individuo con malformaciones genéticas puede verse incapacitado para participar dentro de un procedimiento de validez discursiva, por lo que utilizar las técnicas eugenésicas con fines preventivos no haría más que restablecer las condiciones necesarias para una pragmática comunicativa.

Por otro lado, Habermas define las acciones propias de una *eugenesia positiva* con pretensión de mejorar la especie. Este es el infinito campo de posibilidades nuevas al que se refería Sloterdijk. Se trata de utilizar todos los avances biotécnicos con el fin de manipular los genes de un ser vivo susceptible de mejora. Este uso consiste en un programa a la carta que pone a disposición del consumidor la elección personal de las dotaciones genéticas de la descendencia. El futuro niño es fruto de un proyecto genético preestablecido por los padres para producir instrumentalmente un ser humano condicionado definitivamente por los deseos caprichosos de los padres. La intolerancia de Habermas frente a este tipo de prácticas antropotécnicas está en la *asimetría discursiva* existente entre unos padres caprichosos y un hijo todavía en estado fetal. Así plantea el problema:

Con las intervenciones genéticas sobre humanos, el dominio de la naturaleza se convierte en un acto de autoinvestidura de poderes que modifica nuestra autocomprensión ética de la especie y *podría* afectar a condiciones necesarias para una guía autónoma de la vida y una comprensión universalista de la moral⁵.

5 El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?, op. cit., p. 68.

Si analizamos el fenómeno desde la perspectiva racional-comunicativa que acompaña a la obra de Habermas, podemos comprender que la asimetría existente en el proceso de elección del material genético del niño es radicalmente inválida. El sujeto paciente de dicha elección no podría participar del proceso de discusión de una tal elección, y lo que es peor, no podría desprenderse de las consecuencias de dicha elección ni siquiera en su etapa hacia la madurez personal. La intervención genética con fines de mejora se pone en entredicho cuando estas perspectivas afectan a las posibilidades del adolescente para comprenderse a sí mismo como autor exclusivo de su propia vida. Las elecciones paternas pueden no coincidir con las preferencias del hijo, con lo cual puede quedar seriamente perturbada la disposición del mismo a reconocer su propia identidad. Aun en el caso de que la elección de las aptitudes del niño pudieran ser aceptadas favorablemente, dicho niño tendría que aceptar necesariamente la autoría compartida de sus acciones en el mundo objetivo, social y personal, lo cual desestabiliza la autonomía del mismo para actuar y hablar desde la libertad de sus elecciones personales.

Con estas observaciones podemos colegir la *profunda alteración de las validaciones* procedentes de un individuo manipulado genéticamente que desea expresarse con pretensiones de veracidad. Desde la perspectiva de una teoría de la acción comunicativa, nos situamos en el ámbito de validez subjetiva, el cual corresponde con la libertad de todo individuo para expresar sus voliciones con autonomía.

Además, las modificaciones de la identidad procedentes de la biotecnología pueden repercutir en el proceso de *socialización del individuo*, que corresponde con la *simetría de la palabra* anteriormente mencionada a propósito de la ética del discurso, ya que una posible disconformidad con el programa genético elegido por sus padres puede bloquear las posibles motivaciones racionales de pertenecer a una comunidad. Un sujeto carente de autonomía para hablar y actuar puede sufrir serias dificultades a la hora de participar de la argumentación en procedimiento discursivo, dado que la libertad para opinar desde sus propias convicciones motivacionales está seriamente alterada por los condicionantes genéticos preestablecidos por los padres.

Teniendo en cuenta estas advertencias, las reglas de la ética del discurso exigen poner sobre la mesa las distintas opciones que cabe elegir sobre las maneras en las que un individuo puede comprenderse a sí mismo como autor o no de su propia biografía:

Ahora depende de la autocomprensión de estos sujetos cómo quiebran aprovechar el alcance de los nuevos espacios de decisión: *autónomamente*, según consideraciones normativas que afectan a

la formación democrática de la voluntad, o *arbitrariamente*, de acuerdo con preferencias subjetivas que puedan satisfacerse en el mercado⁶.

El riesgo que advierte Habermas ante la amenaza de la eugenesia liberal está en que, desde un punto de vista de la ética del discurso, no se puede hacer más que someter a discusión qué tipo de ética de la especie queremos para nuestra descendencia, pero *nunca cuestiones de contenido* referidas a la pertinencia de un tipo determinado de ética de la especie, positiva o negativa, liberal o preventiva. Esto quiere decir que un consenso procedente de la ética del discurso puede validar formas subjetivas de autocomprensión distorsionadas tecnológicamente, las cuales pueden poner en riesgo la renovación de los mismos procedimientos formales de la ética del discurso. Dicho de otra manera: la ética del discurso destruiría las mismas condiciones ideales para una ética del discurso si valida la pertinencia de prácticas eugenésicas positivas con el fin de mejorar genéticamente la especie. El *ser* de la ética de la especie corrompe las reglas formales de *deber-ser* propias de la ética del discurso. Aquí entra plenamente en juego el problema de la falacia naturalista.

Por todas estas razones, encontramos en el universo filosófico de Habermas un discurso radicalmente nuevo, cargado de observaciones de tipo intuitivo y material que tratan de sortear las amenazas que la eugenesia liberal supone para la ética del discurso.

Me parece que hay un argumento al que hay que dar un peso especial en el debate sobre la mejor autocomprensión ética de la especie: no todas las concepciones armonizan de la misma manera con nuestra autocomprensión como personas moralmente responsables, [...] [porque] la vida en el vacío moral, en una forma de vida que ni siquiera conociera el cinismo moral, no merecería vivirse. Éste no es en sí mismo un argumento moral pero utiliza las condiciones de las que depende la conservación de una autocomprensión moral como argumento para un autocomprensión ética de la especie⁷.

Por tanto, en *El futuro de la naturaleza humana* Habermas apuesta claramente por la evidencia intuitiva de la validez de una ética de la especie preventiva que garantiza la autonomía del individuo en su proceso de madurez y

6 *Ibidem*, p. 24.

7 *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, op. cit., p. 121.

la formación de una biografía personal, exenta de alteraciones tecnológicas. Ésta es una autoevidencia justificada desde el momento en que su incumplimiento «hiede nuestros sentimientos morales»⁸, porque «no obtenemos inmediatamente un argumento moral contundente pero sí una orientación mediada por la ética de la especie que aconseja la cautela y la abstención»⁹, porque «la afectividad de las reacciones no expresa tanto la indignación moral como la repulsión ante algo obsceno»¹⁰, porque «nuestras concepciones de [...] la vida humana prepersonal forman, por decirlo así, un entorno ético estabilizador para la moral racional de los sujetos de derechos humanos»¹¹, porque «parece que muchos de nosotros tenemos la intuición de querer *inclinarse la balanza* a favor de la vida humana»¹², por «el escrúpulo comparativamente arcaico que sentimos ante la investigación consumidora de embriones»¹³, por «la sensación de que no podemos instrumentalizar el embrión»¹⁴, por «el «impulso» de preferir una existencia digna de seres humanos»¹⁵.

5. CONCLUSIÓN

En este caso vemos que tanto el ser material y como el deber-ser formal, la ética y la moral, *coinciden bajo el título programático de la ética de la especie*, y no tanto bajo el título de una ética del discurso. Se trata del *ser corporal* de un programa genético natural que inmediatamente se convierte en un mandato, en un *deber-ser para toda ética comunicativa posible*. Lo más interesante es que esta ética es válida desde su propio contenido material-natural, y no tanto por las reglas formales-universales de la ética del discurso.

A lo largo de todo este análisis podemos comprobar que la evolución del pensamiento habermasiano está estrechamente ligada al argumento de la falacia naturalista. Si a lo largo de sus escritos publicados ya desde los años 70 hasta finales de los 90 nos encontramos con una asunción implícita y constante de los presupuestos de la falacia naturalista de Hume, sólo con la publicación de *El futuro de la naturaleza humana* cambia diametralmente sus planteamientos. Se trata de una transformación muy importante en la filosofía de Habermas, y que, como hemos visto, pone en entredicho todas sus articulaciones precedentes, pues afectan directamente a los fundamentos lingüísticos

8 *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, op. cit., p. 26.

9 *Ibidem*, p. 45.

10 *Ibidem*, p. 58.

11 *Ibidem*, p. 92.

12 *Ibidem*, p. 93.

13 *Ibidem*, p. 93.

14 *Ibidem*, p. 95.

15 *Ibidem*, p. 99.

inscritos en la *Teoría de la acción comunicativa*. Es muy revelador que Habermas no haya desarrollado en estudios posteriores una argumentación que cuestiona con tanta claridad toda su obra anterior.

De este modo, y una vez planteado un serio límite impuesto a la democracia desde la perspectiva bioética como condición de posibilidad democrática, ¿no cabe también una reflexión acerca de los límites de la democracia desde la perspectiva del medio ambiente planteada por autores como Hans Jonas? Y por último, ¿no cabe también una reflexión acerca de los límites de la democracia desde la perspectiva de los que Enrique Dussel denomina «oprimidos» o Giorgio Agambem «homo sacer»?