



Jornades de Foment de la Investigació

LA NOCIÓN DE NATURALEZA HUMANA DE HABERMAS EN LA OBRA EL FUTURO DE LA NATURALEZA HUMANA, Y EL PAPEL DE LA EDUCACIÓN Y LA MANIPULACIÓN GENÉTICA COMO PROCESOS DE DETERMINACIÓN DE LA PROPIA CONCIENCIA

Autor

Oscar CHIVA

ÍNDICE

| | |
|--|-----------|
| INTRODUCCIÓN | 3 |
| SÍNTESIS DEL ARGUMENTARIO Y DE LAS TESIS DE LA OBRA | 3 |
| LA NOCIÓN DE NATURALEZA HUMANA QUE MANEJA HABERMAS | 5 |
| Dificultades que presenta el concepto de naturaleza humana | 5 |
| Conceptos e ideas relacionadas desde los que se desprende su concepción | |
| de la naturaleza humana en esta obra | 7 |
| - Vida prenatal (indisponibilidad e inviolabilidad) | 7 |
| - Autocomprensión ética de la especie. | 8 |
| - Dignidad humana y dignidad de la vida humana | 9 |
| Aproximación al concepto naturaleza humana | 10 |
| CONSIDERACIONES FINALES Y VALORACIÓN CRÍTICA | 12 |
| BIBLIOGRAFÍA | 15 |

INTRODUCCIÓN

La decisión de aproximarnos al concepto de Naturaleza Humana que maneja Jürgen Habermas en su obra: *El futuro de la Naturaleza Humana*, responde a diferentes intereses. En este breve estudio se une tanto la motivación de acercarnos de forma básica a los entresijos del significado de “naturaleza humana”, así como tratar de entender la postura y la concepción en la que se posiciona Habermas al respecto, ya que entendemos que se trata de un concepto necesario para entender no sólo esta obra del autor, sino algunos aspectos más de su filosofía.

Así pues dejamos ver nuestra idea de que Habermas, a pesar de ser fundamentalmente procedimentalista, no puede obviar un concepto de sujeto o de ser humano a partir del cual establecer y desarrollar su filosofía.

En cuanto a los puntos que constituyen este trabajo, hemos tenido a bien introducir unos subapartados previos antes de entrar plenamente en materia, con el objeto de esclarecer no sólo los argumentos y las tesis generales que plantea el autor en la obra de referencia, sino también ciertas dificultades que encierra el concepto de naturaleza humana.

Tras esta tentativa de análisis de las dificultades que implica dicho concepto, abordaremos los diferentes términos y planteamientos a partir de los cuales Habermas nos muestra cómo se perfila su concepción de naturaleza humana, a saber, indisponibilidad e inviolabilidad de la vida prenatal, dignidad humana y de la vida humana, eugenesia liberal, etc.

Finalmente trataremos de establecer las relaciones entre estos conceptos y la concepción de naturaleza humana sobre los que se plantean, para dar paso en último lugar a las consideraciones finales de este estudio.

SÍNTESIS DEL ARGUMENTARIO Y DE LAS TESIS DE LA OBRA.

En la obra *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Habermas lanza una serie de tesis y argumentos que trataremos de sintetizar a continuación. De hecho, ya en el título de la obra, vemos como el autor muestra un punto de partida desde el que acepta y da cabida en su reflexión a la existencia de una naturaleza humana. No obstante, éste no será el punto central de la obra, sino simplemente el punto de partida de una serie de planteamientos que desarrollará a partir del mismo. Así pues, el objetivo que nos planteamos en el trabajo será indagar a partir de sus tesis y argumentaciones aquellas pistas que nos acerquen a las bases del modelo antropológico que subyace en su obra, para encontrar así su concepción de naturaleza humana.

De un modo muy sintético y ciñéndonos a los objetivos y alcance de este estudio, podemos decir que Habermas desarrolla en su obra los siguientes planteamientos. Por una parte hace un llamamiento a la necesidad de la reflexión filosófica para establecer límites normativos al avance de la biotecnología, con la intención de preservar, según sus propios planteamientos, nuestra autocomprensión ética como especie. En relación a lo anterior, la obra plantea una previsión de las graves implicaciones éticas que podría acarrear la eugenesia positiva. Recordemos que actualmente la medicina distingue dos tipos de eugenesia, la que interviene para alterar la condición de un padecimiento y curar al paciente (eugenesia negativa), o la que busca alterar la

condición “natural” y garantizar “mejores” genes para la vida de las personas (eugenesia positiva)¹. De hecho, al defender esta tesis se ve obligado a señalar y clarificar la oposición entre la eugenesia positiva y la eugenesia negativa, ofreciendo toda una serie de elementos de juicio que le llevarán a defender la eugenesia negativa y a mostrar su discrepancia con la positiva:

Así, por ejemplo, en el caso de las intervenciones genéticas terapéuticas tomamos el embrión como la segunda persona que será alguna vez. Esta actitud clínica obtiene su fuerza legitimadora de la fundamentada suposición contrafáctica de que es posible el consenso con otro que puede decir «sí» o «no» (...).

En todo caso un consenso solo puede darse por supuesto cuando se trata de evitar males indudables y extremos que es de esperar que todos rechacemos.

Es el punto de vista moral de no dar un trato instrumentalizador a segundas personas, lo que como quisiera mostrar, nos reafirma en la «lógica de la curación» y nos impone -al contrario que el emotivo espacio de tolerancia de una eugenesia liberal- la carga de trazar las fronteras entre la eugenesia negativa y la eugenesia perfeccionadora.²

Por otra parte, el autor refleja su estremecimiento ante la amenaza de la eugenesia liberal, dado que el mercado reduciría al embrión humano al valor de “cosa”, lo cual podría romper nuestra propia concepción ética como seres iguales y simétricos,

Por eso nos inquieta la pregunta de si, y cómo, un acto cosificador de este tipo afectaría a nuestro poder ser sí mismo y a nuestra relación con los demás. ¿Podríamos entendernos todavía como personas que se comprenden como autores indivisos de sus vidas y que salen al encuentro de todos los demás sin excepción como personas de igual condición?³

Además resulta interesante en este sentido que observemos la posición que mantiene el filósofo alemán en relación al estatus del nonato. Habermas trata de establecer un equilibrio en el que otorga cierto valor a la vida del embrión para protegerla de una instrumentalización al servicio de los intereses del mercado. Pero, sin embargo, se niega a otorgar al embrión humano un estatuto ontológico personal antes de su nacimiento.

Por una parte, (...) no podemos conceder al embrión «desde el comienzo» la protección absoluta de su vida, (...). Por otra parte, tenemos la intuición de que no puede disponerse de la vida humana prepersonal para convertirla en un bien sometido a la competencia.⁴

En definitiva, con este conjunto de planteamientos que el autor despliega en su obra, podemos afirmar que arremete contra la marginación de ciertas consideraciones normativas que entiende necesarias para evitar la creación de un comercio de embriones basado simplemente en las leyes de la oferta y la demanda, y centrado en las posibilidades de intervención genética que previsiblemente, en un futuro no muy lejano, podrían brindarnos las biotecnologías.

1.- M. Lojo. *Eugenesia libre y consciente*. <http://www.homo-proteus.org/index.php?id>

2.- J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002, pp 63, 64

3.- *Ibid.* P 98.

4.- *Ibid.* P 63.

Esas bases normativas que no deberíamos soslayar encuentran sentido para Habermas en el seno de nuestra comprensión ética de la especie. Una comprensión ética de la especie basada en nuestra autonomía, nuestra libertad y nuestra igualdad como individuos. Elementos, todos ellos, que no se mantendrían en caso de producirse una intervención a nivel del código genético. Así entendido, la modificación genética rompería las reglas del juego moral.

Por todo ello, para argumentar estas tesis, Habermas necesita trazar las bases de una concepción antropológica en la que, como veremos, la socialización, entendida como relación intersubjetiva, y la educación tendrán un papel primordial.

LA NOCIÓN DE NATURALEZA HUMANA QUE MANEJA J. HABERMAS.

Como hemos indicado anteriormente, hemos considerado oportuno añadir dos subapartados previos al análisis de la noción de naturaleza humana que maneja nuestro autor. El primero de estos apartados previos trata de justificar nuestra prudencia a la hora de referirnos al concepto de naturaleza humana, pues como veremos no deja de ser controvertido y presentar diversas dificultades. El segundo subapartado tratará, sin embargo, diferentes conceptos e ideas a partir de los cuales identificaremos las claves que nos desvelarán el modelo antropológico sobre el que trabaja Habermas.

DIFICULTADES QUE PRESENTA EL CONCEPTO DE NATURALEZA HUMANA.

La pregunta sobre la existencia de la naturaleza humana busca su respuesta entorno a aquello que todos tenemos en común. A esto se le suele llamar esencia o naturaleza. El debate acerca de qué es la “naturaleza humana” (y si realmente existe) ha dado lugar a interpretaciones tan variadas y a polémicas tan inacabables que, antes de estudiar en qué consiste, se hace preciso esclarecer las dificultades que encierra este concepto, así como lo que podemos esperar de él.

A la pregunta ¿qué es la naturaleza humana? Manuel Gil Antón, responde que nada. En clave epistemológica Gil Antón nos conduce por el siguiente argumento:

- Todo proceso científico, para ser tal, opera con conceptos. (Weber)
- Todo concepto científico es una libre invención del intelecto humano (Einstein), o en otras palabras, uno no sabe lo que ve, sino que ve lo que sabe mediado por conceptos (Piaget) ⁵

Por tanto, la naturaleza humana no puede ser algo en sí definible de una vez para siempre, sino una noción perteneciente a la región de los fenómenos que implica la mediación de los humanos a través de conceptos. De esta forma, lo que la naturaleza humana es o puede ser enunciada como lo que es, es una resultante de nuestra relación cognitiva con la realidad.

Al margen de esta argumentación epistemológica que de algún modo nos abre los ojos frente a la contingencia del concepto de naturaleza humana, al hablar de naturaleza nos referimos a definiciones cercanas a las de esencia y propiedad característica de cada ser.

5.- M. Gil Antón, Colaboración en Seminario sobre la Naturaleza Humana, 10-02-2005, SMTC, UNAM.

En el capítulo inicial de su obra *La naturaleza humana*, el filósofo de la ciencia Jesús Mosterín nos muestra brevemente el debate acerca de la presunta inexistencia de la naturaleza humana alentada por parte de determinados filósofos, humanistas y pensadores a lo largo de la historia.⁶ Encontramos tanto defensores como detractores de la naturaleza humana. Entre los primeros destaca David Hume (1711- 1776), firme defensor de la naturaleza humana entendida como eje y denominador común en la conducta de los hombres de las distintas naciones y edades. Entre los detractores destacan Ortega y Gasset (1883-1956), que niega la existencia de la naturaleza humana. Para Ortega el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia. O por su parte Jean Paul Sartre (1905-1980) y los existencialistas, quienes pensaban que el hombre carece de naturaleza, que en él la existencia y la libertad preceden a la esencia y la determinación. Así como John Watson (1878-1958), quien desde su posición acérrima del conductismo, negaba la naturaleza humana en cuanto que creía que todo era obra del condicionamiento (posición similar a los ilustrados Condillac y Helvetius).

Por otra parte, Johan G. Fichte (1762-1814) defendía la libertad absoluta del yo; y Karl Marx (1818-1883), pensaba que la naturaleza humana era el resultado de las relaciones de producción.

Finalmente, el propio Jesús Mosterín mantendrá que el avance actual en materia científica y concretamente en la exploración del genoma humano, hace insostenible cualquier negación de nuestra naturaleza, aunque esta concepción naturalista arrancara anteriormente con Charles Darwin y su teoría de la evolución.⁷

Hoy en día, encontramos un punto de confluencia a la hora de pensar y reflexionar sobre la naturaleza humana. Sumándose a la argumentación filosófica, entra al debate con mucha fuerza la concepción naturalista y científica. Por ello, creemos que en la actualidad, una aproximación a la noción de naturaleza humana no puede permitirse soslayar ninguno de estos análisis, lo cual presenta una serie de dificultades que autores como el propio Habermas en la obra que nos ocupa, tratarán de resolver.

De este modo, a través de todos estos pensadores observamos un aparente conflicto a partir de la controversia entre naturaleza y libertad.

Para seguir avanzando en el análisis, pasaremos a acotar y concretar en los apartados siguientes nuestro estudio acerca de la noción que mantiene Habermas.

6.- Mosterín, J., "¿Hay una naturaleza humana?" en J. Mosterín, *La naturaleza humana*, Madrid, Espasa Calpe, 2006, pp 17-23.

7.- *Ibid.*

CONCEPTOS E IDEAS RELACIONADAS DESDE LOS QUE SE DESPRENDE SU CONCEPCIÓN DE LA NATURALEZA HUMANA EN ESTA OBRA.

Vida prenatal.

Habermas no otorga al embrión una protección absoluta, pero tampoco trata a la vida humana prepersonal como un bien susceptible de ser sometido a la competencia de un mercado liberal. Es en este contexto donde el autor distingue entre «indisponibilidad» e «inviolabilidad» de la vida. Para explicar el significado de estos términos de forma más detallada introducimos la siguiente cita de Germán Zurriarain:

Habermas sostiene que la vida prenatal es «indisponible», pero no «inviolable». El autor sostiene que el término «inviolabilidad» no es sinónimo de «indisponibilidad». El nacimiento, como acto socialmente individualizador, constituye a un organismo humano en una persona. La naturalidad del nacimiento desempeña el papel conceptualmente exigible de tal comienzo indisponible. Sin embargo, la vida humana prenatal no puede dejarse en manos de una ponderación de bienes que abra una ancha rendija a la instrumentalización de la vida. Por tanto, según Habermas, el estatuto ontológico de la vida «prepersonal», como individuo de la especie humana, radica no en lo que ya es en el vientre materno, sino en lo que será en el momento del nacimiento”.⁸

Ante esta acertada explicación, queremos destacar el trasfondo de individualización social al que Habermas apela para otorgar al embrión el estatuto ontológico de individuo de la especie humana tras su nacimiento. De este modo, empezamos a vislumbrar la importancia de la dimensión social y de relación intersubjetiva de igualdad y simetría dentro del modelo antropológico sobre el que se basa Habermas, tal como observamos claramente en la siguiente cita:

Lo que hoy se pone a disposición es algo diferente: la indisponibilidad de un proceso contingente de fecundación cuya consecuencia es una combinación imprevisible de dos secuencias cromosómicas distintas. Esta contingencia insignificante se revela –en el momento en que es dominada– como un presupuesto necesario para el poder ser sí mismo y para la naturaleza fundamentalmente igualitaria de nuestras relaciones interpersonales.⁹

8.- Germán Zurriarain, R. "El concepto de vida «prepersonal» en el futuro de la naturaleza humana de J. Habermas", *Cuadernos de Bioética*, Universidad de Navarra, Vol. I, 2005.

9.- J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002, P. 25

Autocomprensión ética de la especie.

La intervención genética, según el autor, perturbaría nuestra comprensión ética de la especie porque al someter a los individuos manipulados al controvertido proceso de “cosificación”, romperíamos con la plena autoría de su propia biografía, puesto que en ellos se daría una disminución de la autonomía personal que los seres humanos nos reconocemos mutuamente. Es decir, si los padres actuaran en el proceso de elección de cualquier carácter genético, podrían proclamarse en ese momento coautores, junto con el futuro individuo, de la biografía del mismo,

Las intervenciones eugenésicas perfeccionadoras menoscaban la libertad ética en la medida que fijan a la persona afectada a intenciones de terceros que rechaza pero que, al ser irreversibles, le impiden comprenderse espontáneamente como el autor indiviso de la propia vida.¹⁰

Así pues, parece quedar claro que la intervención genética parece ser incompatible con que en el ser manipulado pueda darse una autocomprensión autónoma de sí mismo y de su propia biografía. Entendemos por tanto que según Habermas, la eugenesia liberal traería al mundo seres cuya comprensión de sí mismos y de exclusividad en la autoría de su biografía no se daría; con lo cual podríamos aventurarnos a preguntar si, ¿los hijos de la eugenesia liberal participarían de una naturaleza humana diferente? La respuesta que nos sugiere nuestro razonamiento es que efectivamente, al romperse la igualdad y la simetría entre seres, los pilares sobre los que se fundamenta el juego moral se derrumbarían, con lo cual existiría un sentido moral diferenciador entre la naturaleza de los seres manipulados genéticamente respecto a los que no.

La manipulación de los genes afecta a cuestiones de identidad de la especie, y la autocomprensión del ser humano como ser perteneciente a una especie también conforma el lecho de nuestras representaciones legales y morales.¹¹

Y en este mismo sentido,

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.¹²

De hecho, como dice Habermas, lo que Kant consideraba «el reino de la necesidad» se ha transformado con la Teoría de la evolución en el «reino de la casualidad»; y ahora, la tecnología genética lo desplaza constituyéndolo en el «reino de la libertad». Esta ampliación de la contingencia de nuestra naturaleza modifica la estructura de nuestra experiencia moral,

10.- Ibid. P. 87.

11.- Ibid. P. 37,38.

12.- Ibid. P. 60.

El desplazamiento de las «fronteras entre casualidad y libre decisión» afecta a la autocomprensión en total de personas que actúan moralmente y están preocupadas por su existencia. Nos hace ser conscientes de nuestra autocomprensión moral y un trasfondo ético referido a la especie.¹³

En definitiva la autocomprensión ética de la especie parece ser un elemento fundamental para Habermas en el desarrollo de su filosofía moral. Hecho que a la vez nos permite creer que la autocomprensión ética de la especie, basada en toda una serie de componentes como la igualdad, la simetría, la autonomía, etc., es un rasgo caracterizador de su modelo antropológico.

Dignidad humana y dignidad de la vida humana.

La dignidad a la que apela Habermas mantiene cierta vinculación con la dignidad que definió Kant en el Capítulo III de su *Metafísica de las Costumbres*¹⁴. Para Kant la dignidad personal residía en la autonomía de la voluntad y de la libertad. Encontramos en Habermas, sin embargo, un matiz basado en el sentido moral, que nos habla del reconocimiento mutuo de esa autonomía de la voluntad y de la libertad. Por lo tanto, para nuestro autor, la dignidad cobra sentido en el reconocimiento recíproco y en el trato entre las personas.

En cualquier caso, Habermas diferencia las expresiones «dignidad de la vida humana», referida a los no natos o a los seres humanos después de su muerte, la cual sería para él indisponible; y por otra parte nos habla de la «dignidad humana», referida a los seres vivos nacidos, y que sería de carácter inviolable y basada, en sentido moral, en la simetría entre las relaciones.

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, (...) sino que más bien destaco aquella «inviolabilidad» que únicamente tiene algún significado en las relaciones interpersonales de reconocimiento recíproco, en el trato que las personas mantienen entre ellas.¹⁵

En cuanto al tema de la inviolabilidad y la indisponibilidad nos serviremos de nuevo de Germán Zurriarain (2005), para clarificar que Habermas deja abierto el tema de la diferencia entre «inviolabilidad» e «indisponibilidad». El primer término parece tener un carácter absoluto. El segundo estaría abierto a grados, pero no concreta la gradualidad de dicho término y en razón de qué se atribuye dicha gradualidad.¹⁶

En consecuencia podemos extraer que lo constitutivo de la dignidad humana para Habermas es la inviolabilidad. Una inviolabilidad que como él mismo indica, encuentra significado en las relaciones interpersonales de reconocimiento recíproco. Así pues la dignidad, como atributo de su modelo antropológico aunque en estricto sentido moral, encuentra sentido a partir del trato y la relación entre personas.

13.- Ibid. P. 45

14.- Vid. Kant. I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.

15.- J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002, P. 50.

16.- Vid. Germán Zurriarain, R. "El concepto de vida «prepersonal» en el futuro de la naturaleza humana de J. Habermas." *Cuadernos de Bioética*, Universidad de Navarra, Vol. I, 2005.

APROXIMACIÓN AL CONCEPTO NATURALEZA HUMANA EN LA OBRA.

La idea del hombre se viene expresando desde diferentes concepciones que ya hemos visto en apartados anteriores y sobre las que no viene al caso profundizar, pero que sí recordaremos brevemente. Se trata de diferentes lentes o perspectivas a partir de las cuales el ser humano ha planteado diferentes modelos antropológicos. Podríamos referirnos por ejemplo a una concepción logocentrista de la naturaleza humana que surge de la idea de hombre como ser viviente dotado de logos. Por otra parte una concepción espiritualista, de gran influencia judeocristiana, basada en la idea de un alma inmortal. En tercer lugar una concepción naturalista, derivada de la visión científica. Y finalmente la imagen del hombre como ser carente de esencia (tam quam tabula rasa)¹⁷.

Por tanto, para arrancar este apartado referido al concepto de naturaleza humana en Habermas, creemos conveniente presentar a modo de preámbulo, una definición del ser humano que de la forma más descriptiva posible entremezcle y superponga las aproximaciones que acabamos de nombrar. Así pues, con fines básicamente exploratorios rescatamos la que presenta en su artículo *La naturaleza humana: peregrinaje de una incógnita*, Jorge Enrique Linares:

Un ser humano es una criatura (ser vivo) que ha evolucionado para convertirse en un animal erguido, caracterizado por su neotenia, es decir, por su prolongada infancia, y por su gran cerebro en relación a sus peso (hiperdesarrollo de la corteza cerebral); que posee facultades racionales y emocionales sumamente desarrolladas; que maneja símbolos; que tiene un alto grado de conciencia y de conocimiento de sí mismo (así como tiene una dimensión inconsciente en sus actos), parte de la cual implica un sentido amplio de la temporalidad y de la muerte (a la que intenta desafiar mediante rituales, cultos mortuorios, ataúdes, embalsamientos, pirámides (religiones, ideologías, obras de arte y todo tipo de artefactos simbólicos con los que puede sublimar y disimular su conciencia de finitud)); que manifiesta un agudo sentido de moralidad, encarnado con frecuencia en la religión; que siente emociones, especialmente relativas al sexo, y principalmente hacia los otros seres humanos; que establece relaciones sociales que implican líneas de parentesco, organizaciones familiares y tribales, (hasta llegar a entidades abstractas como la nación, el Estado o la sociedad civil); que tiene historia y conciencia de ella, tanto personal como social, es decir, un pasado recordado y estructurado, transmitido de generación en generación; que se integra a sí mismo y a la sociedad en términos de una cultura (información transmitida no genéticamente) (que le permite ser reconocido y fraguarse una identidad personal) que puede acumular o heredar en una forma nueva, no genética; y que, como parte de esa cultura, no solo consigue regular artificialmente su propia reproducción biológica y social, sino también crear mecanismos (artefactos y sistemas tecnológicos) que son en potencia nuevos seres con los que convive y se rodea en el proceso de evolución”¹⁸.

17.- Vid. Linares, J.E. *La naturaleza humana: peregrinaje de una incógnita*. (www.homo-proteus.org/index.php?id).

18.- Vid. Linares, J.E. *La naturaleza humana: peregrinaje de una incógnita*. (www.homo-proteus.org/index.php?id). Referencia basada a su vez en la definición de Bruce Mazlish, La cuarta discontinuidad. La coevolución de hombres y máquinas, citado por Jorge Riechman, op. Cit., pág.60.

Al margen de que esta definición pueda encajar en mayor o menor medida con nuestros planteamientos y de que nos sintamos más o menos identificados con la misma, queremos destacar sobre todo la pluralidad de dimensiones que encierra hoy en día una definición seria de *ser humano*, a saber, biológica, religiosa, moral, histórica, política, social, tecnológica, etc.

Por su parte, el objetivo de esta obra de Habermas no es ofrecer una definición de naturaleza humana. No obstante sí esperamos encontrar un modelo antropológico al servicio de los temas de bioética que trata en la misma. Por ello, como cabe esperar, la noción de naturaleza humana que hemos encontrado en su obra encuentra un sentido moral subyacente en todo momento. De hecho, debido a las características y tesis de la obra, nuestro estudio ha partido de la premisa de que el sentido moral es el que nos dará las claves y nos permitirá articular una aproximación hacia su modelo antropológico.

En los momentos iniciales el autor defiende la contingencia de la naturaleza humana, en tanto que es dependiente del contexto social. De este modo, a la pregunta sobre la existencia de la naturaleza humana no hay por tanto una respuesta igualmente válida para todos los individuos,

Por supuesto que los proyectos individuales de la vida no se forman con independencia de los contextos vitales compartidos intersubjetivamente. (...)Se confunden con preguntas sobre la identidad: cómo debemos comprendernos a nosotros mismos, quienes somos y quienes queremos ser. Es obvio que para ellos no hay una respuesta independiente del contexto respectivo, es decir, una respuesta igualmente vinculante para todas las personas.¹⁹

Observamos como el filósofo alemán otorga una enorme importancia al contexto intersubjetivo. Así pues el contexto y las propias relaciones son elementos constitutivos de cualquier concepción de naturaleza humana.

Tanto es así que, según lo visto en el apartado anterior, ese contexto intersubjetivo es el que sienta las bases de sus argumentos tanto a la hora de establecer el estatuto ontológico del no nato, como para dar sentido a la autocomprensión ética de la especie, e incluso para constituir la propia dignidad humana. En todos estos casos sus argumentos radican en una relación intersubjetiva basada en el reconocimiento recíproco de la autonomía personal, la igualdad, la libertad y la simetría entre relaciones.

Refrendando estas observaciones, el propio autor explica que lo que transforma a un organismo en persona en el momento del nacimiento es el hecho de acogerlo en el contexto público de interacción.

En relación a la naturaleza humana, “lo que convierte, solo desde el momento del nacimiento, a un organismo en una persona en pleno sentido de la palabra es el acto socialmente individualizador de acogerlo en el contexto público de interacción de un mundo de la vida compartido intersubjetivamente”.²⁰

19.- J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002, P. 13.

20.- Ibid. P.52.

En definitiva, lo que Jürgen Habermas deja bien claro en relación al modelo de sujeto sobre el que construye sus argumentos bioéticos en este caso, es la existencia de un sentido moral basado en el contexto público de interacción compartido entre los sujetos. Si las reglas de este juego moral variaran, nuestra comprensión ética variaría y con ello, según el autor, probablemente abriríamos las puertas a una naturaleza posthumana. Con lo cual, el actual sentido moral tal como él lo entiende, es el matiz que caracteriza, según se desprende de esta obra, su concepción de naturaleza humana.

CONSIDERACIONES FINALES Y VALORACIÓN CRÍTICA

Es el momento de señalar en este apartado algunos elementos que se prestan a debate dentro de las tesis del autor. De entre todos los puntos controvertidos, nos centraremos por una parte en las diferencias atribuidas a la determinación de la propia biografía y conciencia de uno mismo, ejercida bien por la educación o bien por la manipulación genética. Por otra parte trataremos de poner en tela de juicio la argumentación Habermasiana acerca de la defensa de la eugenesia negativa y sin embargo la negación de la eugenesia positiva. Y finalmente lanzaremos al terreno de la discusión una conclusión final acerca de las características básicas de la naturaleza humana que nos ha sugerido la obra en su conjunto.

En cuanto al primer aspecto mencionado, Gil Martín explica la tesis del filósofo alemán en una reseña presentada a propósito de la obra de Habermas:

Habermas propone mantener estos distingos entre eugenesia/educación, artificial/natural sobre la base de una concepción antropológica que afirma la libertad e identidad personal de una especie que no debe, normativamente hablando, dejarse avasallar por los gustos genéticos de sus progenitores ni romper identitariamente con la línea genética de las generaciones precedentes, librando la eugenesia al mercado de la oferta y la demanda.”²¹

Aunque nos parece muy razonable esta postura, no acabamos de ver clara la relación entre natural/educación y artificial/eugenesia. Personalmente nos preguntamos si, ¿no puede ser también la educación un proceso artificial de determinación de la conciencia del educando? Como es sabido, educar puede ser entendido de muchas maneras. De hecho, el término proviene etimológicamente del latín, pero puede tener distintos significados en función de si nos acogemos a “educare”, que podría traducirse como guiar, conducir... (más próximo a inculcar o adoctrinar); o si por el contrario la entendemos como proveniente del término “educere”, que tendría un significado más próximo a extraer, aflorar, hacer salir del interior (más cercano a fomentar un razonamiento crítico propio). Con ello sólo queremos decir que la educación, entendida como adoctrinamiento, puede ser también una herramienta de manipulación sobre la autoconciencia de uno mismo y de la propia biografía. No obstante, Habermas halla una diferencia al respecto. Una diferencia que no se centra tanto en la naturaleza o artificialidad del proceso, sino en las posibilidades de reversibilidad del mismo:

21.- Gil Martín, F.J. “Más allá del desafío transhumanista; Habermas y el peligro de la eugenesia liberal.” Revista Observaciones Filosóficas. Northwestern University 2005 - 2007

Llega un día en el que el menor que crece asume la responsabilidad de su biografía y de lo que es él mismo. Puede conducirse reflexivamente respecto a su proceso de formación, desarrollar una autocomprensión revisionaria y hacer la tentativa de compensar retrospectivamente la responsabilidad asimétrica que tienen los padres sobre la educación de sus hijos. Esta posibilidad de una apropiación autocrítica de la historia de la propia formación no se da de la misma manera en disposiciones manipuladas genéticamente.²²

Por consiguiente, podemos afirmar que Habermas entiende que las metas obtenidas a través del proceso de educación, a diferencia de las eugenésicas, tienen un carácter reversible a partir de un proceso personal de reflexión y revisión. Sin embargo sobra mencionar que, hoy por hoy, los cambios producidos por una intervención genética son de carácter irreversible.

Por otra parte, yendo al punto de discusión referido a la justificación de la eugenesia negativa y la condena de la positiva, traeremos a colación algunas líneas críticas a estos planteamientos del autor presentadas por Jesús Mosterín:

Según Habermas, el hecho de que la fecundación se produzca al azar y no pueda ser influida ni manipulada - «la falta de disponibilidad del propio inicio»- es la base de nuestra autoconciencia como individuos morales, responsables e iguales. La ingeniería genética eugenésica introduciría una asimetría entre los manipuladores (los padres) y los manipulados (los hijos) e incluso difuminaría la distinción entre sujeto y objeto. Por lo tanto, Habermas recomienda prohibir la eugenesia, aunque sea voluntaria y cautelosa, si queremos una sociedad moral de iguales. (...) A lo sumo, admite Habermas la eugenesia negativa, pues puede suponerse que el futuro humano estaría de acuerdo en que se le prive de enfermedades hereditarias, pero en ningún caso la positiva. Esta distinción no tiene ni pies ni cabeza. Con la misma razón se puede suponer que el futuro humano estaría de acuerdo en que se le proporcione salud, vigor, belleza, inteligencia y memoria por ejemplo.²³

Realmente, aunque podamos estar más o menos de acuerdo con la tesis de Habermas, es cierto que sería deseable una argumentación en la que las diferencias de criterio para la diferenciación entre la eugenesia negativa y la positiva no fuesen tan contingentes y convencionales. Es decir, si la salud es un concepto convencional y cambiante en tanto que varía en función de los tiempos y culturas, ¿cómo podemos estar seguros de que situaciones que hoy y aquí serían susceptibles de considerarse como eugenesia negativa, en otros tiempos y en otras sociedades no cabrían dentro de lo que entendemos por eugenesia positiva y viceversa? A este respecto, aun cuando estamos de acuerdo con su idea y con sus planteamientos, consideramos insuficiente la argumentación del autor. A nuestro juicio, si de acuerdo con Habermas, la manipulación genética produce perturbaciones en la autocomprensión ética de la especie, lo hace tanto en el seno de una manipulación destinada bien a una eugenesia positiva como a una eugenesia negativa.

22.- J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, Barcelona, Paidós, 2002, P. 26

23.- J. Mosterín, *La naturaleza humana*, Madrid, Espasa Calpe, 2006. P. 325

Habermas argumenta que en la eugenesia negativa, se sobreentiende que en un diálogo posterior, el no nato estará de acuerdo sin lugar a dudas, con la decisión tomada por los padres, con lo cual, traslada el diálogo a un presente-futuro en el que da por sentadas las posturas y conclusiones del mismo. No obstante, siguiendo este mismo argumento, como dice Jesús Mosterín, ¿quién rechazaría mayor salud, inteligencia, belleza, etc.?

Finalmente y ya a modo de conclusión final referida a la noción de naturaleza humana, sólo deseamos señalar que la aportación que realiza Habermas, a partir de la obra que nos ocupa, nos aproxima básicamente a un modelo antropológico en que el hombre se presenta como un ser abierto y flexible, dependiente del contexto y de las relaciones sociales intersubjetivas, como hemos recalcado a lo largo del análisis. Hecho que sitúa su noción de naturaleza humana cerca de la idea de que es el propio individuo, en relación al contexto, el que crea su concepción de naturaleza humana.

BIBLIOGRAFÍA

Germán Zurriarain, R., “El concepto de vida «prepersonal» en el futuro de la naturaleza humana de J. Habermas”. *Cuadernos de Bioética*, Universidad de Navarra. Vol I, 2005.

Gil Antón, Manuel, Colaboración en Seminario sobre la Naturaleza Humana. UNAM y SMTC-CINVESTAV. <http://smtc.cinvestav.mx/200040429.pdf>

Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002.

Habermas, J. *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006.

Mosterín, J., *La naturaleza humana*, Madrid, Espasa Calpe, 2006.

Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989.

Stevenson, L.; Haberman, D., *Diez teorías sobre la naturaleza humana*, Madrid, Cátedra, 2001.

Lojo, Mariana. *Eugenesia Libre y consciente*. <http://www.homo-proteus.org/index.php?id>

Sagols, Lizbeth. Desafíos de la eugenesia ética. <http://www.homo-proteus.org/index.php?id>

Linares, Jorge Enrique. *La naturaleza humana: Peregrinaje de una incógnita*. <http://www.homo-proteus.org/index.php?id>

Gil Martín, F.J. “Más allá del desafío transhumanista; Habermas y el peligro de la eugenesia liberal”. *Revista Observaciones Filosóficas*. Northwestern University 2005 - 2007