

EUGENESIA LIBERAL Y LA CRÍTICA DE JÜRGEN HABERMAS

Tomás Hernández Mora

Universidad de La Laguna

thernand@ull.edu.es

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar la crítica de Jürgen Habermas a la eugenesia liberal. Para ello se expondrá el concepto de eugenesia liberal, junto con sus características y objetivos, y la postmetafísica en la filosofía de Habermas, así como las nociones de *Körper* y *Leib*, que son los tres elementos que dicho filósofo presenta como claves para articular esa crítica. A continuación se explorará la importancia de la naturalidad del nacimiento y de las relaciones recíprocas entre individuos, y cómo estas pueden verse afectadas por las modificaciones genéticas para exponer, finalmente, las medidas que propone Habermas ante los efectos y consecuencias de la ingeniería genética.

PALABRAS CLAVE: eugenesia liberal, ingeniería genética, individuo, descendencia.

LIBERAL EUGENICS AND HABERMAS CRITIQUE

ABSTRACT

This paper aims to analyze Jürgen Habermas's critique of liberal eugenics and why it should be stopped. For this purpose, the concept of liberal eugenics, its features and goals, post-metaphysics in Habermas's philosophy, will be exposed, as well as the notions of *Körper* and *Leib*, which are three key elements that the philosopher presents to articulate his critique. Next, the importance of the naturalness of birth and reciprocal relations between individuals, and how they can be affected by genetic modifications, will be explored to finally expose the measurements that Habermas proposes against the effects and consequences of genetic engineering.

KEYWORDS: liberal eugenics, genetic engineering, individual, offspring.



1. INTRODUCCIÓN

Tras el Holocausto y la caída del Tercer Reich en 1945, la propuesta eugénica de mejora de la especie humana por medio de la intervención en la reproducción y la herencia perdió fuerza y cayó en desgracia. No obstante, durante las últimas décadas del siglo xx y principio del siglo xxi surgió una nueva forma de eugenesia, conocida como eugenesia liberal, impulsada por varios filósofos e intelectuales de Occidente, entre los que destacan Joseph Fletcher o Nicholas Agar. Frente a ella, el filósofo alemán Jürgen Habermas advierte de los peligros que supone esta nueva filosofía y expone los motivos por los que debemos considerar su inviabilidad.

En este texto se analizarán las razones que Habermas esgrime para el rechazo de este tipo de eugenesia. Para ello, en primer lugar, se expondrá el concepto de eugenesia liberal, sus orígenes en Fletcher, su definición en Agar, y los objetivos que persigue. En segundo lugar, se estudiarán las tres diferencias principales entre la eugenesia autoritaria y la eugenesia liberal. Más adelante, se procederá a analizar la crítica de Habermas por medio del estudio de varios de sus conceptos filosóficos, de entre los que destacan la postmetafísica, *Körper* y *Leib*.

Posteriormente se enunciarán los problemas que el filósofo alemán aprecia en los posibles usos de la ingeniería genética, las consecuencias que las modificaciones genéticas podrían generar, la importancia del factor natural en los nacimientos de los seres humanos, por qué es importante que estos mantengan relaciones recíprocas, qué medidas o qué leyes pueden impedir el avance de la eugenesia liberal o de algunas de las tecnologías de mejora que la sustentan, y cuáles serían los efectos en caso de que esta nueva forma de mejorar a la especie humana prosperara.

2. ¿QUÉ ES LA EUGENESIA LIBERAL?

La eugenesia liberal supone una forma de eugenesia en la que los futuros progenitores tienen la libertad de elegir los rasgos y características de sus futuros descendientes, mientras que el Estado permanece en una posición neutral ante tales decisiones¹. De esta forma, se puede desligar la eugenesia liberal de otras formas anteriores de eugenesia propuestas a comienzos y mediados el siglo xx, como la eugenesia nazi, debido a que en esta nueva eugenesia el Estado, como se acaba de decir, no ejerce coerción alguna en materia de reproducción. Esta inhibición permite que los individuos sean totalmente libres de tener la pareja que desean y de elegir si quieren tener descendencia o no, y con qué métodos. Por ende, en esta nueva eugenesia se resalta el poder individual de la ciudadanía ante las posibilidades de reproducción por medio de tecnologías tales como la clonación, el CRISPR-Cas9 o los úteros artificiales.

¹ AGAR, N.: «Liberal Eugenics» *Public Affairs Quarterly*, 12, 1998, pp. 137-155.



Esta nueva forma de eugenesia tiene su origen en la obra de 1974 *The Ethics of Genetic Control. Ending Reproductive Roulette*, del bioético estadounidense Joseph Fletcher. En ella, el autor intenta analizar las diversas problemáticas éticas que podrían surgir con el uso de tecnologías científicas modernas en el campo de la genética humana. No obstante, Fletcher, a diferencia de otros pensadores, no trata en su libro de problematizar las cuestiones éticas y morales que suscita el uso de las tecnologías reproductivas, sino de dar respuesta a ellas de forma analítica y llegar a una solución pactada, pues considera que lo ético supone dar un salto desde la propuesta de una solución a lo normativo². Con este salto, Fletcher pretende argumentar que el juicio ético supone llevar la teoría ética de las tecnologías, que asisten en la reproducción humana, desde su proposición a la práctica y, por ende, a la legislación.

Al mismo tiempo, Fletcher defiende que para resolver estos problemas éticos y morales es necesario hacer uso de lo que él llama una «ética situacional». Este concepto hace referencia a la perspectiva según la cual, cuando se tratan problemas éticos, las variables en cada caso determinan qué debemos hacer. Por ende, una misma acción está bien en algunas ocasiones, y en otras puede estar mal, dependiendo de las circunstancias³. Dicho de otra manera, la ética situacional supone que los problemas éticos no se pueden guiar por mandatos absolutos e inmutables, sino que las soluciones éticas ante los problemas dependen de la situación en la que nos encontremos.

El ser humano, defienden autores como Peter Sloterdijk, lidia con una lucha entre las tendencias opuestas bestializantes y domesticadoras⁴. Ya desde la época de la antigua Roma podemos identificar los flujos de bestialización en los juegos de circo o en las luchas mortales entre gladiadores, por ejemplo. En el siglo xx esta tendencia encontró su síntesis en el fascismo y sus respectivos movimientos en Italia, Alemania y España. En contraposición nos encontramos con la propensión a la domesticación y educación del humano. Ahora bien, ¿cómo puede el ser humano domesticarse a sí mismo? La especie humana, defiende Sloterdijk, tiene el poder de comunicarse entre sí por medio del lenguaje, vive en comunidades y casas, y son los humanos dotados de lenguaje los que viven en grupos mayores⁵. Así, su domesticación tiene lugar en las casas, y es en las casas donde se decide qué pasa con los humanos que habitan en ellas, y qué creaciones o construcciones humanas prevalecen y se aceptan como modelo.

De esta manera se produce, como ya advertía Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, el debate o la lucha por cómo se debería criar a las futuras generaciones de humanos (la lucha entre los que quieren criar al hombre y los que quieren criar al

² FLETCHER, J.: *The Ethics of Genetic Control. Ending reproductive roulette*, Estados Unidos, Prometheus Books, 1974, p. xvii.

³ *Ibidem*, p. 30.

⁴ SLOTERDIJK, P.: *Reglas para el parque humano. Una respuesta a la «Carta sobre el Humanismo»*, (trad.) Fernando la Valle, España, Universidad Europea, 1999, p. 5.

⁵ *Ibidem*, p. 11.



superhombre)⁶. Es en este punto donde se destaca la relevancia de la unión de la ética con la genética en la crianza del humano y, por ende, la importancia de la medicina reproductiva y su estudio.

La medicina reproductiva y la genética son campos de conocimiento en los que se han producido considerables avances en las últimas décadas. Antes de ello, la concepción de un hijo o hija era como jugar a la ruleta de la suerte, es decir, se daba un salto al azar en el que, como mucho, se tenía un control limitado acerca de cuánta descendencia se deseaba tener. No obstante, con la ayuda de las nuevas tecnologías de reproducción será posible controlar las cualidades físicas y genéticas de nuestros hijos o hijas, por lo que, en cierta medida, podríamos en un futuro estar diseñando a nuestra propia descendencia. Esto haría que el ser humano fuese capaz de diseñarse a sí mismo. Por ello Fletcher habla del concepto de «homo-autofabricus»⁷.

Volviendo al término de «eugenesia liberal», este no apareció como tal hasta 1998, en el artículo «Liberal Eugenics», publicado por el filósofo australiano Nicholas Agar, quien desde el comienzo intenta diferenciar esta nueva eugenesia de sus viejas formas. Este pensador considera que el término «eugenesia» tiene connotaciones muy negativas tras el Holocausto nazi, y denomina a las formas de eugenesias anteriores «eugenesias autoritarias». Considera, asimismo, que se deben rechazar y sustituir por la eugenesia liberal, aquella en la que el Estado permitirá el desarrollo de tecnologías y se informará a los progenitores sobre qué seres pueden ser creados a través de ellas⁸.

La eugenesia liberal puede suponer el comienzo de una era técnica y antropotécnica, en la que el comienzo de vida de los nuevos humanos, además de sus características, pasa por el filtro de la selección. Por ende, quienes están detrás de las elecciones tienen bajo su dominio parte de la responsabilidad del futuro bienestar de las nuevas generaciones, así como de su éxito y felicidad.

2.1. CARACTERÍSTICAS DE LA EUGENESIA LIBERAL

En la eugenesia liberal podemos distinguir tres características principales que la definen y separan de sus formas autoritarias. Estas características son la neutralidad por parte del Estado, la concepción interaccionista y el pluralismo en la eminencia humana.

- a) Neutralidad por parte del Estado: los defensores de la vieja eugenesia poseían una visión colectivista estatal, por lo que se perseguía el bien del Estado o de la nación más que el del individuo, lo que en muchas ocasiones derivaba en la

⁶ SLOTERDIJK, P.: *Reglas para el parque humano. Una respuesta a la «Carta sobre el Humanismo»*, 1999, p. 13.

⁷ FLETCHER, J.: *The Ethics of Genetic Control. Ending reproductive roulette*, Estados Unidos, Prometheus Books, 1974, p. 4.

⁸ AGAR, N.: *Liberal Eugenics. In defence of Human enhancement*, Estados Unidos, Blackwell Publishing, 2004, p. 5.

defensa de aquel como una autoridad a obedecer por parte de la ciudadanía y se llegaba a reclamar una fidelidad absoluta al mismo. Frente a ello, como se ha argumentado con anterioridad, los defensores de la eugenesia liberal tienen una postura individualista, esto es, en esta nueva eugenesia se busca el bien del individuo más que el bien estatal. Por lo tanto, no se pide fidelidad absoluta por parte de quien adopte sus criterios. Dicho de otra forma, en la eugenesia liberal el Estado mantiene un rol neutral y se permite que los futuros progenitores decidan libremente si modificar a su futura descendencia a través de la ingeniería genética o no⁹.

- b) Concepción interaccionista: en la vieja eugenesia se defendía el determinismo genético. Se entendía que los individuos eran lo que los genes dictaban, y que la genética era más relevante que el entorno, al ser este, muchas veces, poco o nada significativo. Los defensores de la eugenesia liberal, por el contrario, argumentan a favor de la concepción interaccionista del desarrollo, esto es, la defensa de que tanto los factores genéticos como los factores del entorno son igual de importantes a la hora de estudiar a los seres humanos. Por ende, rasgos como la inteligencia o la fuerza están relacionados tanto con nuestros genes como con nuestro entorno, aunque pueden influirnos de forma distinta¹⁰.
- c) Pluralismo en la eminencia humana: en las formas autoritarias de eugenesia se defendía una visión monista acerca de la eminencia humana, por lo que para que un ser humano llegase a ser alguien eminente solo se podía seguir un camino. Por ejemplo, el eugenista español Antonio Vallejo-Nágera defendía que para que una persona fuera eminente debía ser producto de una reproducción sexual entre un hombre y una mujer dentro de un matrimonio cristiano sacramental¹¹. Sin embargo, en la eugenesia liberal se defiende una visión pluralista de dicha eminencia. Dicho de otra forma, en esta nueva eugenesia no existe un esquema genético ideal a alcanzar o un entorno ideal a imitar. Por tanto, varios seres humanos pueden alcanzar el éxito partiendo de unas genéticas muy distintas y dentro de unos entornos muy dispares¹².

3. LA CRÍTICA DE JÜRGEN HABERMAS

Aunque pueda resultar una alternativa preferible para mejorar la especie humana en comparación con su forma antecesora, la eugenesia liberal dista mucho de ser una visión filosófica a la que no se le puedan asociar críticas o futuros peligros para los seres humanos relacionados con la identidad o la forma en la que estos

⁹ AGAR, N.: «Liberal Eugenics» *Public Affairs Quarterly*, 12, 1998, pp. 137-155.

¹⁰ AGAR, N.: *Liberal Eugenics. In defence of Human enhancement*, 2004, p. 71.

¹¹ VALLEJO-NÁGERA, A.: *Eugamia: Selección de Novios*, España, Editorial Española S.A., 1938, p. 2.

¹² AGAR, N.: *Liberal Eugenics. In defence of Human enhancement*, 2004, p. 101.



podrían relacionarse en un futuro. Esto último es algo de lo que da cuenta Jürgen Habermas (Gummersbach, Alemania, 1929), intelectual perteneciente a la segunda generación de la Escuela de Frankfurt y discípulo de los filósofos Theodor Adorno y Max Horkheimer.

En su obra *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, publicada en 2001, Habermas argumenta en contra de la eugenesia liberal de Nicholas Agar porque esta supone un ataque a la identidad humana y, por tanto, a la autonomía de los nuevos individuos, así como un cambio drástico a la hora de crear relaciones con otras personas.

3.1. LA POSTMETAFÍSICA EN HABERMAS

Para la exposición de sus críticas a la eugenesia liberal, Habermas desarrolla en su obra el concepto de *postmetafísica*, que puede entenderse como la idea de que la teoría política y filosófica debe ocuparse de cuestiones acerca de la justicia real, en vez de centrarse en debates sobre si existe o no otro mundo¹³. Dicho de otra manera, mientras que el estudio de la metafísica se centra en lo que va más allá de lo físico, planteando cuestiones acerca de la existencia humana y la muerte, la *postmetafísica* se orienta hacia lo intrafísico, esto es, hacia lo que es dado en la realidad.

Habermas fija la noción de *postmetafísica* en la corporeidad humana, especialmente en la formación de la idea de «yo» por parte del nuevo individuo y en cómo este puede llegar a «ser sí mismo». Del mismo modo considera que para alcanzar ese «ser sí mismo» es importante la acción comunicativa, la comunicación con semejantes, necesaria para la autocomprensión del yo.

3.2. KÖRPER Y LEIB

En la *postmetafísica* de Habermas es importante resaltar la distinción entre los conceptos de *Körper* y *Leib*. El concepto de *Körper* se refiere a la idea de que «tenemos un cuerpo», mientras que el concepto de *Leib* hace referencia a que «somos un cuerpo»¹⁴. Dicho de otro modo, por una parte *Körper* alude al cuerpo físico que nos es dado en nuestra existencia, mientras que *Leib* designa «cuerpo» en tanto que somos un sujeto, véase, un individuo.

Habermas argumenta que cuando nacemos, aunque no seamos conscientes de ello, somos poseedores de un cuerpo físico, esto es, tenemos *Körper*. Cuando comenzamos a vivir somos una existencia que posee un cuerpo, un cuerpo que posee-

¹³ TAMPIO, N.: «Metaphysics and Postmetaphysics» [online] *Semantic Scholar*, 2015, <https://www.semanticscholar.org/paper/Metaphysics-and-Postmetaphysics-Tampio/0a74a5855c0dea78aad-bf133acafb0418bfd5333> [consultado el 30 de junio de 2022].

¹⁴ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* (trad.) Rosa Carbó, España, Paidós, 2001, p. 24.

mos aunque suponga algo desconocido para nosotros. Este cuerpo es un misterio para el nuevo individuo, pues ignora cómo es, lo que puede llegar a hacer, y cómo puede afectar al exterior. Por ende, se hace necesario que el nuevo sujeto comience un proceso en el que estudie y conozca su propio cuerpo. Este proceso, a su vez, implica que dicho sujeto también se va conociendo a sí mismo.

Poco a poco, a medida que va desarrollándose y alcanzando su juventud, el cuerpo se va revelando al sujeto tal y como es. Cuando esto ocurre, el sujeto comienza a comprenderlo y, consecuentemente, a manejarlo mejor. Pero para este proceso el sujeto, además, necesita relacionarse con otros sujetos; debe darse la «acción comunicativa», que es, según Habermas, una interacción simbólicamente mediada, que se orienta de acuerdo con normas intersubjetivamente vigentes que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas por dos sujetos agentes¹⁵. Además, en estas relaciones que mantiene el sujeto con los otros debe existir respeto mutuo y simetría, esto es, una especie de principio de igualdad entre ellos. Dicho de otra manera, el nuevo sujeto debe establecer, para su propio desarrollo, relaciones con otros en las que exista la reciprocidad por ambas partes. De esta forma irá aprendiendo y entendiendo el entorno en el que se encuentra, a los otros sujetos, y también a sí mismo y a su propio cuerpo.

Habermas defiende que gracias a este procedimiento, mediante nuestro conocimiento y comprensión del mundo que nos rodea, de nuestra autocomprensión como sujetos y cuerpos que somos, y de nuestras relaciones con el entorno y otros individuos, es como el nuevo sujeto logrará su propia individualidad y autonomía para «ser sí mismo»: de esta manera será *Leib*.

Con estos dos conceptos el autor subraya que existe una importante diferencia entre lo que supone tener un cuerpo y poseer un cuerpo. Un individuo solo posee su cuerpo físico y material (*Körper*) si durante el transcurso de su vida esa persona «es» ese cuerpo que posee (*Leib*). Poseer el *Körper* es resultado de la aptitud para contemplar, objetivándolo, el proceso del *Leib*¹⁶. Esta aptitud se va adquiriendo durante la juventud¹⁷.

Este proceso es el que permite que un individuo alcance la capacidad para poder «ser sí mismo». Gracias a ella los sujetos poseen autonomía, individualidad, y son capaces de realizar autocríticas, así como de tener su propia historia personal y desarrollo individual.

Del mismo modo, además de lo ya señalado, el filósofo alemán defiende que debemos comunicarnos con la naturaleza y no limitarnos a trabajarla o explotarla. La naturaleza que nos rodea, argumenta Habermas, debe ser reconocida no como objeto, sino como sujeto. No obstante, advierte, esto no sucederá hasta que los suje-

¹⁵ HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como ideología* (trads.) Manuel Jiménez y Manuel Garrido, España, Ténos, 1968, p. 68.

¹⁶ El concepto de *Leib* (somos cuerpo) puede ser entendido de diferentes maneras. Se puede entender como cuerpo en tanto sujeto u organismo que somos. Pero también como *Leibkörper*, es decir, en tanto que soy ese cuerpo físico y material que tengo; lo poseo y lo soy.

¹⁷ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* 2001 p. 72.



tos sean capaces de comunicarse entre sí sin coacciones y se reconozcan en el otro. Solo así un individuo se puede reconocer en la naturaleza como en otro sujeto. Por lo tanto, la naturaleza ha de convertirse en un interlocutor¹⁸.

Dicho de otro modo, Habermas defiende la búsqueda de la naturaleza fraternal y no la búsqueda de la naturaleza explotada. Si la naturaleza ha de ser manipulada para alcanzar objetivos humanos, entonces queda reducida a un mero medio sin valor intrínseco¹⁹.

3.3. EL PROBLEMA DE LA INGENIERÍA GENÉTICA

Ahora bien, ¿qué ocurriría con el nuevo ser si este es un producto de modificaciones genéticas seleccionadas por sus progenitores y llevadas a cabo por un grupo de bioingenieros? ¿Qué pasaría si esos progenitores deciden alterar genéticamente un nasciturus para que tenga las características deseadas por ellos tras su nacimiento?

Hasta ahora, comenta Habermas, quien va creciendo puede someter después su propia historia a una revisión autocrítica: el sujeto puede asumir su propia historia de forma responsable, pues su biografía está formada por cosas que puede llamar «propias». Sin embargo, con las nuevas tecnologías genéticas esto podría cambiar. A su juicio, con las tecnologías genéticas se da lugar a una «razón técnica», una en la que la técnica misma es dominio sobre la naturaleza y los humanos. Un dominio metódico, científico, calculado y calculante, en el que la técnica es en cada caso un proyecto histórico-social en el que se proyecta lo que una sociedad y los intereses en ella dominantes tienen el propósito de hacer con los sujetos y con las cosas²⁰.

Así, y volvemos a preguntar, ¿qué ocurriría con el nuevo ser si este es un producto de modificaciones genéticas seleccionadas por sus progenitores y llevadas a cabo por un grupo de bioingenieros? Habermas responde: podría ocurrir que no hubiera «un proceso contingente de fecundación cuya consecuencia es una combinación imprevisible de dos secuencias cromosómicas distintas»²¹. Dicho de otro modo, la ingeniería genética, con los rasgos o características seleccionadas por los futuros progenitores, provocaría que se perdiera la sorpresa o el misterio de cómo será genéticamente el nuevo ser. A su vez, Habermas advierte que una vez que los progenitores contemplan la dotación genética de sus futuros descendientes como algo que es posible moldear a voluntad, entonces ejercerán sobre estos últimos una forma de disposición que afectaría al modo en que se autorrelacionarán, así como a su libertad ética. A esto se añade que los nuevos individuos, una vez que son conocedores de las modificaciones genéticas de las que han sido objeto antes de nacer, pueden razonar sobre ello y tomar una postura que incluya el rechazo de las mis-

¹⁸ HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como ideología* 1968, p. 63.

¹⁹ HERRERA REYES, R.: «Habermas, la Filosofía y la Tecnología del siglo xx» *Revista Laguna*, 50, 2022, pp. 167-182.

²⁰ HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como ideología* 1968, p. 55.

²¹ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* 2001 p. 25.



mas, así como el pedir cuentas a sus progenitores y a los bioingenieros que se involucraron en tales modificaciones, haciéndolos responsables de ello.

A ello se añade que, a causa de la intervención genética en los nuevos sujetos, las diferencias entre los conceptos de «objeto» y «sujeto» podrían ser cada vez menos claras. Al mismo tiempo, la reciprocidad que, como se señaló anteriormente, es propia de las relaciones del sujeto cuando va creciendo, se perderá porque, en la eugenesia liberal, los bioingenieros aplican unas acciones en el futuro sujeto que, posteriormente, el nuevo sujeto no podrá aplicar en ellos. Y cuando uno o varios individuos toman una decisión irreversible en relación con la naturaleza de otro sujeto, argumenta Habermas, se crea una relación interpersonal desconocida²².

La acción comunicativa, propia de las relaciones entre personas, se sustituye paulatinamente por una acción intencional-racional que, si bien tiene sentido en el ámbito científico, ha empezado a trascenderlo y a colonizar el mundo de las relaciones sociales. Las acciones de este tipo no abogan por cambios sociales, sino que legitiman un poder de dominio sobre los individuos, así como sucedía en las sociedades capitalistas, en donde el burgués ejercía el dominio hacia el proletariado²³.

De este modo, la persona modificada, a diferencia de la persona sin modificar, no puede tener una aproximación crítica a su propia historia, o hacerse responsable de ella, lo que da lugar a que dependa ciegamente de las acciones que ejecutan otros sujetos, y a que no tenga la oportunidad de lograr una simetría para un trato entre pares en el que se dé lugar a una autorreflexión ética. Por ello, según Habermas, los nuevos individuos, ante el descontento de su destino, solo tienen dos opciones: el fatalismo o el resentimiento²⁴.

3.4. POSIBLES CONSECUENCIAS DE LAS MODIFICACIONES GENÉTICAS

El uso de la tecnología, incluidas las modificaciones genéticas, racionaliza la falta de libertad del ser humano y demuestra, según Habermas, la imposibilidad técnica de la realización de la autonomía de los individuos. Esa falta de libertad aparece ahora como sometimiento a un aparato técnico que hace más cómoda la vida y eleva la productividad del trabajo²⁵, pero que, a su vez, merma de forma considerable la autonomía e individualidad del sujeto. Esto es, a causa de las modificaciones genéticas realizadas en la descendencia, por deseo de los progenitores, el que un sujeto pueda «ser sí mismo» con su propio cuerpo (*Leib*) queda supeditado al cuerpo que ese sujeto tiene (*Körper*), pero la modificación de este afecta a su integridad, lo que revierte, como acabamos de decir, en su autonomía e individualidad.

²² HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?* 2001 , p. 26.

²³ HERRERA REYES, R.: «Habermas, la Filosofía y la Tecnología del siglo XX» *Revista Laguna*, 50, 2022, pp. 167-182.

²⁴ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* 2001, pp. 26-27.

²⁵ HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como ideología* 1968, p. 58.





Ante estas afirmaciones, algunos defensores de la eugenesia liberal podrían argumentar que el nuevo individuo modificado podría acostumbrarse a su cuerpo. Sin embargo, Habermas afirma que esto no es posible porque dicho individuo tendrá que vivir con la conciencia de que sus rasgos heredados han sido modificados con el objetivo de influir en la expresión fenotípica que presente. Para profundizar más en las consecuencias que la eugenesia liberal puede implicar, y en cómo la condición del nuevo sujeto se vería afectada, Habermas resalta dos formulaciones del imperativo categórico de Kant.

En primer lugar está la fórmula finalista del imperativo categórico, que insta a contemplar a cualquier persona «siempre al mismo tiempo como fin en sí misma» y no utilizarla «nunca solo como medio»²⁶. El imperativo categórico exige de cada uno que abandone la perspectiva de la primera persona a favor de una «perspectiva-nosotros» compartida intersubjetivamente desde la que todos en común podamos orientarnos a valores *generalizables*. Por ende, se exige la aproximación al otro como a una segunda persona con la intención de entenderse con ella respecto a algo en el mundo, en lugar de objetivarla e instrumentalizarla con vistas a los propios objetivos desde la perspectiva de observador de una tercera persona.

En segundo lugar, está la «fórmula legal» del imperativo categórico. Habermas argumenta que la fórmula finalista enlaza con la fórmula legal, pues la idea de que las normas, para ser válidas, tienen que poder encontrar asentimiento general se insinúa en la importante determinación de tratar a cada persona como fin en sí misma, y no como medio, de modo que se respete en ella a «la humanidad», esto es, «actúa de modo que, tanto en tu persona como en la persona de todos los demás, nunca utilices a la humanidad solo como medio sino como fin»²⁷. La fórmula legal del imperativo categórico insta a la posibilidad de un entendimiento normativo en caso de conflicto, así como a vincular la propia voluntad precisamente a aquellas máximas que cada uno podría querer como ley general. Por lo tanto, siempre que se dé un disenso sobre orientaciones de valor básicas, los sujetos que actúan autónomamente tienen que entablar discursos para descubrir o desarrollar en común las normas que, respecto a una materia necesitada de regulación, merezcan el asentimiento fundamentado de todos.

Estas dos formulaciones, defiende Habermas, clarifican la misma intuición en dos aspectos diferentes. Por una parte, se trata de la «condición de fin en sí misma» de la persona que, como individuo, debe poder llevar una vida propia e insustituible y, por otra parte, del respeto equitativo que corresponde a cada persona en su cualidad de persona. Por lo tanto, lo que afirma es que si nos entendemos a nosotros mismos como personas morales, entonces partimos intuitivamente del hecho de que nosotros, como personas insustituibles, actuamos y juzgamos «en propia persona», que no habrá ninguna otra voz más que

²⁶ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* 2001, p. 77.

²⁷ *Ibidem*, p. 78.

la propia²⁸. Esto es lo que significa «poder ser sí mismo», y es ante este «poder ser sí mismo» que la «intención ajena» que se introduce en nuestra biografía por medio de la ingeniería genética puede constituir un factor perturbador.

Con la ingeniería genética se daría paso a una autoinstrumentalización de la especie desde sus etapas más tempranas. La eugenesia liberal, junto con su normalización, defiende Habermas, restringiría la capacidad de autorrevisión de una generación futura; destruiría las perspectivas de igualdad y autonomía en el futuro²⁹.

3.5. LA NATURALIDAD DEL NACIMIENTO

Ahondando más en la cuestión, para poder obtener ese «ser sí mismo» y ser uno solo con su propio cuerpo (*Leib*) es necesario que el nuevo sujeto lo vea como un lugar seguro, como si fuera una casa. Para que esto se dé, según Habermas, es necesario que el sujeto experimente su cuerpo como algo natural, es decir, como la continuación de la vida orgánica, autorregeneradora, de la que ha nacido la persona³⁰. Sin embargo, con un cuerpo modificado genéticamente se introduce un factor extraño, y el sujeto deja de poder ver su propio cuerpo como un lugar seguro.

A esto último se le suma la naturalidad del nacimiento, que también desempeña un papel importante en tal comienzo. Para el concepto de «natalidad», Habermas cita a Hannah Arendt, para quien «el nuevo comienzo inherente al nacimiento se deja sentir en el mundo sólo porque el recién llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir, de actuar. A todas las actividades humanas les es inherente un elemento de acción en el sentido de iniciativa –sentar un initium–, lo cual significa que son precisamente los seres que vienen al mundo por nacimiento y están sometidos a la condición de la natalidad los que llevan a cabo dichas actividades»³¹.

Tanto Arendt como Habermas concuerdan en que con el nacimiento se pone en marcha una diferenciación entre el destino por socialización de una persona y el destino por naturaleza de su organismo. Por ende, una persona solo puede verse como autora de sus propias acciones y fuente de pretensiones auténticas si esta supone la continuidad de un «sí mismo» que se siente idéntico consigo mismo a lo largo de su biografía. Por lo tanto, a una persona cuyo destino fuera tan solo consecuencia de su socialización, un destino determinante y solo sufrido, su «sí mismo»

²⁸ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* 2001, p. 80.

²⁹ HERRERA REYES, R.: «Habermas, la Filosofía y la Tecnología del siglo XX» *Revista Laguna*, 50, 2022, pp. 167-182.

³⁰ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* 2001, p. 81.

³¹ Véase también ARENDT, H.: *La Condición Humana*. (trad.) Ramón Gil, España, Paidós, 1958, p. 23.



se le terminará escapando de las manos en la corriente de constelaciones, referencias y relevancias formativamente eficaces³².

En otras palabras, Habermas considera que en la eugenesia liberal, en la que los futuros progenitores pueden llevar a cabo en el nuevo ser una selección de rasgos y características deseables, se pueden provocar daños morales si este nuevo ser queda fijado a un determinado plan de vida y se coarta su libertad para elegir su camino de vida propio³³. Además, como ya se argumentó en párrafos anteriores, ¿qué ocurriría si el nuevo ser modificado no cumple con las expectativas que tenían los progenitores sobre él? Esta situación, argumenta Habermas, supone un callejón sin salida, ya que tanto las intenciones propias del individuo como las ajenas difieren, y mientras no se puedan armonizar habrá «casos disonantes» en las modificaciones genéticas.

Por estas razones considera que aquellas modificaciones que tienen el propósito de perfeccionar a las nuevas generaciones de seres humanos terminarán socavando su libertad en tanto que se les fija a intenciones externas. Tales intenciones pueden llegar a ser rechazadas por los nuevos seres en un futuro, cuando sean conscientes de ello. Además, al ser irreversibles las acciones ejecutadas, los nuevos individuos serán incapaces de proyectarse a sí mismos como los propios autores indivisos de sus vidas. Con la irreversibilidad de tales acciones, llevadas a cabo por terceros, aparece una forma de relación en la que la autocomprensión moral por parte de los nuevos individuos como personas que actúan por propia voluntad y juzgan de forma autónoma deja de ser un tema tan obvio y claro³⁴.

3.6. LA IMPORTANCIA DE LA RECIPROCIDAD DE LAS RELACIONES ENTRE INDIVIDUOS

Pero, podríamos preguntar, ¿de dónde parte la convicción de Habermas de que las personas se deben reconocimiento recíproco y simétrico entre ellas, así como que poseen el mismo estatus normativo? El filósofo alemán defiende que dicha convicción parte de una reversibilidad básica que se da en las relaciones que crean los individuos. Las relaciones entre personas pueden invertirse de tal forma que si A depende de B, entonces, en un futuro, esta situación podría cambiar y B depender de A. En el caso de las relaciones entre padres, madres, e hijos e hijas, estas pueden modificarse desde el momento en que los descendientes sean adultos y cuiden a sus progenitores. Sin embargo, ¿qué sucede cuando a esta relación le añadimos la eugenesia liberal y las modificaciones genéticas?

Con la programación genética surge una relación asimétrica en varios aspectos. La dependencia genealógica de los descendientes respecto a los progenitores no puede invertirse, pues son los padres y las madres quienes generan a los retoños y

³² HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* 2001, p. 83.

³³ *Ibidem*, p. 84.

³⁴ *Ibidem*, p. 87.



no a la inversa. Sin embargo, esta dependencia, señala Habermas, atañe solo a la existencia de los nuevos individuos y no a su forma de ser. La dependencia genética programada, llevada a cabo por un grupo de bioingenieros previa decisión de los progenitores, fundamenta una relación social que supera a la reciprocidad entre los de igual condición.

Estas manipulaciones genéticas tienen consecuencias irreversibles, lo que significa, según Habermas, una responsabilidad problemática para quienes tomen la decisión de ejecutarlas. La programación eugenésica, pues, daría lugar a una dependencia entre personas que saben que para ellas no es posible intercambiar sus respectivas posiciones sociales. Una dependencia imposible de invertir³⁵.

3.7. MEDIDAS A CONSIDERAR

¿Qué medidas se pueden implementar ante este avance aparentemente imparable de las tecnologías de mejora? ¿Existen marcos legales para frenarlo? Las modificaciones genéticas antes del nacimiento, como viene señalando Habermas, suponen un peligro para la integridad personal de los individuos. Por este motivo, argumenta, es necesario revisar la carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea proclamada en Niza en el año 2000. Habermas hace especial énfasis en el artículo tercero de la carta, titulado «Derecho a la integridad de la persona», que dice lo siguiente:

- 1) Toda persona tiene derecho a su integridad física y psíquica.
- 2) En el marco de la medicina y la biología se respetarán en particular:
 - El consentimiento libre e informado de la persona de que se trate, de acuerdo con las modalidades establecidas en la ley.
 - La prohibición de las prácticas eugenésicas, en particular las que tienen por finalidad la selección de las personas.
 - La prohibición de que el cuerpo humano o partes del mismo en cuanto tales se conviertan en objeto de lucro.
 - La prohibición de la clonación reproductora de seres humanos³⁶.

A esto se le puede añadir también el Convenio de Oviedo, que es un tratado impulsado por el Consejo de Europa. En dicho convenio, en el artículo 1, se señala lo siguiente:

³⁵ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 2001, p. 89.

³⁶ «Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea». *Diario Oficial de las Comunidades Europeas*, 2000.



1. Se prohíbe toda intervención que tenga por finalidad crear un ser humano genéticamente idéntico a otro ser humano vivo o muerto.
2. A los efectos de este artículo, por ser humano «genéticamente idéntico» a otro ser humano se entiende un ser humano que comparta con otro la misma serie de genes nucleares³⁷.

Por lo tanto, existe un marco legal para detener esta nueva eugenesia, junto con algunas de las tecnologías de mejora que la conforman, como es el caso de la clonación humana. Dicha detención es necesaria con el fin de vernos a nosotros mismos como seres que esperan los unos de los otros responsabilidad, solidaridad y respeto mutuo.

Las tecnologías de mejora, defiende Habermas, nos impulsan a establecer un discurso público sobre la comprensión adecuada de la forma de vida cultural como tal. Al mismo tiempo, las razones de los filósofos para dejar este tema de debate a los biocientíficos e ingenieros entusiastas de la ciencia ficción ya no son buenas³⁸. Por lo tanto, resulta necesario, ante la posibilidad de modificar el rumbo natural de nuestra especie por medio de la bioingeniería, recurrir a la filosofía y a la ética. De lo contrario las consecuencias podrían ser nefastas e irremediables.

4. CONSECUENCIAS DE LA EUGENESIA LIBERAL SEGÚN HABERMAS

Existe un nexo entre la indisponibilidad de un comienzo contingente de la biografía y la libertad de configurar la vida éticamente. Tal nexo, defiende Habermas, requiere de un estudio analítico profundo.

Hasta hace relativamente poco la dominación tradicional era la dominación política³⁹, y solo con la forma de producción capitalista la legitimación del marco institucional pudo quedar ligada de forma inmediata con el sistema del trabajo social. Sin embargo, con el surgimiento de la bioingeniería y las tecnologías de mejora, esta dominación ha cambiado, pudiendo ahora ser posible la dominación social tecnocrata. La conciencia tecnocrática, argumenta Habermas, viola un interés, que es el interés del lenguaje o, dicho de otro modo, una forma de socialización e individualización determinadas por la comunicación en el lenguaje ordinario. Este interés se extiende tanto al mantenimiento de una intersubjetividad de la comprensión como al establecimiento de una comunicación libre de dominio. Pero esta conciencia tecnocrática haría desaparecer este interés práctico tras el interés por la ampliación de nuestro poder de disposición técnica⁴⁰.

³⁷ «Convenio sobre Derechos Humanos y Biomedicina», *Boletín Oficial del Estado*, 1998

³⁸ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 2001, p. 28.

³⁹ HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como ideología* 1968, p. 76.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 99.



En una cultura dominada por el pensamiento científico, y tal vez más precisamente por el positivismo, la razón se define exclusivamente en función del cálculo de los medios más eficientes y eficaces para alcanzar un fin determinado. El mundo social, tanto como el mundo natural, se reduce a algo totalmente cuantificable. Los fines para los que se emplea la tecnología se aceptan como evidentes y se centran en la autoconservación humana⁴¹.

La bioingeniería, en un futuro no muy lejano, podría permitir nuevas formas de control del comportamiento humano, así como de la personalidad, el temperamento, y las fantasías; nuevas técnicas de vigilancia o incluso mejoras de cambio de sexo. Esto, según Habermas, apunta hacia un ámbito de futuras oportunidades de disociar el comportamiento humano de un sistema de normas vinculadas a la gramática de los juegos del lenguaje para integrarlo en sistemas autorregulados del tipo hombre-máquina por medio de una influencia psicológica inmediata. Las intervenciones biotécnicas, en especial las relacionadas con la transmisión genética, podrían, así, penetrar más profundamente en el control del comportamiento, de tal manera que las zonas de la conciencia desarrolladas en la comunicación en el lenguaje ordinario desaparecerían⁴².

Por otra parte, el filósofo alemán afirma que, por un lado, existe una distinción necesaria entre la inviolabilidad de la dignidad humana y, por el otro, una indisponibilidad de la vida humana prepersonal. Dicha indisponibilidad podría a su vez interpretarse en el sentido de una protección gradual de la vida, sobre la base del derecho fundamental establecido en el artículo 2 del apartado 2 de la Constitución alemana, en la que se argumenta que toda persona tiene derecho a la vida y a la integridad física⁴³. No obstante, si en el momento de la intervención genética no se reconoce ningún derecho a la protección incondicional de la vida o a la integridad corporal del embrión, el argumento del efecto sobre terceros se queda sin aplicación directa.

Habermas defiende que este argumento sobre terceros no vulnera el derecho de una persona existente, pero puede rebajar el estatus de una persona futura porque se podría menoscabar su consciencia de autonomía y de autocomprensión, lo que le generaría inseguridad sobre su estatus de portador de derechos civiles. De este modo el adolescente, continúa el argumento, correría el peligro de perder, a la vez que la consciencia de la contingencia de su origen natural, un presupuesto mental básico para acceder a un estatus gracias al cual gozar, como persona de derecho, de iguales derechos⁴⁴.

⁴¹ HERRERA REYES, R.: «Habermas, la Filosofía y la Tecnología del siglo XX» *Revista Laguna*, 50, 2022, pp. 167-182.

⁴² HABERMAS, J.: *Ciencia y técnica como ideología* 1968, p. 105.

⁴³ «Ley Fundamental de la República Federal de Alemania» [online] PDF, 2020 <https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80206000.pdf> [consultada el 2 de agosto de 2022].

⁴⁴ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 2001, p. 105.



A estas consecuencias de la eugenesia liberal añade, finalmente, las dos siguientes:

- a) Las personas genéticamente programadas dejarán de contemplarse a sí mismas como autoras indivisas de su propia biografía.
- b) Estas personas dejarán de contemplarse como personas de igual condición, no limitadas en su relación con las generaciones precedentes⁴⁵.

El primer ser humano que fije a su gusto el «ser así» de otro humano tendría, al mismo tiempo, que destruir aquellas libertades que, siendo las mismas para todos, aseguran su diversidad⁴⁶. Esto hace que la resistencia ante la eugenesia liberal, según Habermas, sea una cuestión de justicia liberal, porque es la única manera de respetar la igualdad y la autonomía de las generaciones futuras. Si las personas se comprometen con el control genético de otros seres humanos, entonces abandonarán su propia autocomprensión como individuos moralmente autónomos obligados por el respeto moral a los demás⁴⁷.

5. CONCLUSIÓN

A lo largo de este texto se han analizado las críticas de Habermas a la eugenesia liberal desde varias perspectivas: desde la identidad y la autonomía de los nuevos individuos hasta cómo las relaciones interpersonales se verían transformadas a causa de la ingeniería genética. Si atendemos a la perspectiva del filósofo de la Escuela de Frankfurt, esta nueva eugenesia, aunque parezca más benigna en comparación con sus contrapartes autoritarias, supone un gran peligro para nuestra forma de percibirnos como seres autoeficientes, así como de percibir a las demás personas que nos rodean.

La eugenesia liberal, a su juicio, puede suponer el inicio de la manufacturación de seres humanos al permitir a los progenitores el uso a voluntad de biotecnologías para tener una descendencia con los rasgos deseados, lo que deja a dicha descendencia sujeta a las decisiones o, peor aún, a los deseos de las generaciones anteriores, lo que implica, además, disponer de un grado de libertad muy reducido. Después de todo, ¿cómo puede una persona llegar a «ser sí misma» cuando es lo que otras personas quieren que sea?

La ingeniería genética y las nuevas tecnologías pueden suponer un cambio de paradigma para la humanidad en su forma de autocomprenderse, en la manera

⁴⁵ HABERMAS, J.: *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* 2001, p. 105.

⁴⁶ <https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80206000.pdf>. *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?*, 2001, p. 146.

⁴⁷ HERRERA REYES, R.: «Habermas, la Filosofía y la Tecnología del siglo xx» *Revista Laguna*, 50, 2022, pp. 167-182.



de actuar con los semejantes e, incluso, de estudiar el mundo exterior. Esto puede llevar a una nueva forma de pensar el propio concepto de «humanidad» o, inclusive, de «vida valiosa», lo que ha preocupado seriamente al filósofo alemán, y lo ha llevado a considerar que es necesario combatir su desarrollo e implantación para tales fines.

RECIBIDO: octubre de 2022; ACEPTADO: noviembre de 2022



