

EL FUTURO DE LA NATURALEZA HUMANA ¿HACIA UNA EUGENESIA LIBERAL?

JÜRGEN HABERMAS
PAIDÓS. - BARCELONA, 2002 - 146 p.

GOBIERNO Y ESTADO

DALMACIO NEGRO
MARCIAL PONS - MADRID, 2002 - 91 p.

Dos pequeños libros de reciente aparición me han interesado por motivos similares. Aunque se trata de libros desiguales y de autores que no tienen ni contacto ni relación entre sí y, además, dispares tanto en su consideración pública como en el ámbito de su irradiación, voy a tratarlos conjuntamente. Hay varias razones que me llevan a hacerlo así. En primer lugar, una de fondo, intuitiva. Que el tema, aunque aparentemente distinto, tiene implicaciones profundas; que tratan del mismo objeto aunque con mirada y óptica personales. La relación interna entre textos disímiles puede ser creada por el comentarista y la explicación de las relaciones temáticas y de sus implicaciones, ha de proceder del texto que los sintetiza. Por tanto, no es la evidencia en sí misma sino en la sutileza en la explicación que las relaciona donde hay que encontrar el motivo de su tratamiento unitario, como ha explicado insistentemente Gadamer en su afrontamiento de la comprensión textual en *Verdad y método*. Hay otras razones de menos importancia que también hay que considerar: se trata de trabajos cortos pero sugerentes de autores que tienen textos básicos previos, más consistentes de los que éstos son derivaciones o aplicaciones. Otra razón es la afinidad temática y, una tercera, la coincidencia en el juicio crítico sobre el futuro de la civilización occidental aunque a partir de perspectivas que casi pueden calificarse de antitéticas, lo cual permite relacionarlas por contraposición.

El primero es un texto de Habermas *El futuro de la naturaleza humana*, llamado a suscitar polémica. El segundo es de Dalmacio Negro, *Gobierno y Estado*. Ninguno de los dos son textos autosuficientes, como ya he dicho. Para encontrar su verdadera dimensión, creo que hay que leerlos a la luz de sus precedentes. Pero antes de iniciar el examen voy a hacer una precisión al tipo de relación interna que me parece que puede establecerse entre ambos.

En ambos textos rezuma, como he advertido, un mismo sentido de desilusión con respecto a, la ética igualitarista de las sociedades democráticas (occidentales) en el de Habermas y respecto de la deriva política en que se halla el proceso de construcción de la Unión Europea en el de Negro. El asunto de fondo es el mismo, una preocupación reflexiva sobre el devenir de un mismo proyecto, la sociedad occidental capitalista en su conjunto dentro del contexto del conflicto de las civilizaciones en el caso de Habermas, y la construcción de Europa, en el caso de Negro, en la medida en que esa construcción se basa en algún tipo de acción humana práctica inspirada en algún tipo de ética impulsora que ha sido justamente la conformadora de la civilización occiden-

tal. Hay una diferencia, pues, más que en la perspectiva, en la concentración sobre el objeto: Habermas trata de las consecuencias de esa civilización en su conjunto; Negro, más pesimista aún que Habermas sobre el sentido del proceso de la tradición ilustrada, se remite a una de las variantes de esa tradición, la europea concretamente, en cuanto generadora de un proyecto de construcción de Unión Europea diferente del norteamericano, y con relación a sus posibilidades de supervivencia y de autonomía respecto del actualmente dominante. Y como en ambos casos se trata de la misma ética, la relación me parece clara. Como también me parece clara que la actitud desilusionada de ambos libros requiere una reflexión y como coinciden ambos en reclamar de alguna manera una reconsideración de la marcha iniciada, entiendo que es útil considerarlos conjuntamente una vez expuesto el nexo que los relaciona.

Empecemos, pues, con Habermas, no solo porque el texto es de más envergadura y por lo que esta autor significa en el debate intelectual de la posmodernidad. Habermas es un autor de irradiación internacional mientras que Negro lo es en un entorno más local. Con esto no trato sino de hacer una descripción, no un juicio de valor. Sobre la opinión que me merece el de Negro es bastante indicio el tratarlo conjuntamente con el de Habermas.

El último (que yo sepa) trabajo de Habermas trata con un sentido más prospectivo que descriptivo el tema de la biogenética afrontándolo desde una perspectiva ética. Habermas procura imaginar, anticiparse e interpretar las consecuencias morales que se pueden derivar de una regulación de las investigaciones biogenéticas basada únicamente en la aplicación de una ética instrumental en la que el principio de libertad científica al servicio del mercado sea el principal criterio regulador. A su juicio, tal panorama tendría efectos muy perniciosos para la especie humana porque prescindiría de una perspectiva más global que vendría encauzada por una hipotética "ética de la especie". La pugna de Habermas se encamina a mostrar que una "ética de la especie" no sería incompatible con una actitud posmetafísica, es decir, que no necesitaría basarse en conceptos metafísicos. En este sentido por "ética de la especie" no hay que entender un derecho natural ni una ética basada en ningún concepto apriorístico de "naturaleza humana", sino una ética que se atenga a la comprensión del bien de la especie por encima del bien formulado a través de la interacción de libertades y recíprocas autonomías individuales.

Sobre este supuesto, Habermas distingue entre el "aborto" y la "manipulación genética". A su juicio, el aborto pone en conflicto dos bienes de distinto grado o valor ético: por una parte, el derecho de autonomía de la mujer a la disposición plena de su propio cuerpo frente al derecho a la vida del *nasciturus*. En la ética de la especie lo que se discute es, sin embargo, si la manipulación genética no afecta a la propia autonomía del engendrado. Habermas entiende que si los padres seleccionan genéticamente los rasgos de su hijo pueden estar atentando contra la futura autonomía del hijo pues determinan parte de su ¿naturaleza?; no, claro está, tratándose de Habermas, pero sí de su libertad. ¿Cómo asegurarse de que el futuro hijo pueda asentir a ese determinismo genético selectivo que sus padres han decidido en su nombre pero sin contar con él?

Esto supone que desde el punto de vista moral la ética sigue siendo para Habermas plenamente inmanente a la voluntad humana y puede ser construida a través del intercambio comunica-

tivo entre personas sin tener que buscar ninguna referencia heterónima, basada en tradiciones culturales, en dogmas religiosos o en nociones metafísicas (como la de naturaleza). Por decir lo de otro modo, Habermas trata de resolver un problema o conflicto ético: cómo poner límites al instrumentalismo mercantilista sin tener que recurrir a nociones metafísicas ni desandar el camino avanzado por la Ilustración para basarse en argumentos tradicionalistas. Este planteamiento es interesante y revelador del sentido problemático sobre el devenir de la civilización que rezuma como trasfondo pesimista de su enfoque.

Es revelador porque expresa la aceptación de que, tras la caída del muro de Berlín, implícitamente Habermas acepta como indiscutible la victoria del sistema de mercado y de la línea liberal de la Ilustración que lo propugnó. Se admite, en consecuencia, la derrota definitiva de la tendencia ilustrada más radical y rival de la capitalista. Habermas continúa con su renuncia a Marx y Hegel para proseguir la Ilustración a través del concepto de autonomía moral de Kant. Pero también es reveladora la preocupación que muestra por encontrar algún argumento que le permita acotar la ética capitalista y sujetar un concepto de libertad humana basado en la mera interacción del mercado, en estos momentos triunfante en el mundo occidental, a principios de racionalidad común sin tener que recurrir a la recuperación de actitudes tradicionalistas.

En suma, se trata de encontrar algún resquicio global, independiente de la ética individualista de la interacción entre sujetos autónomos, al que subordinar las investigaciones biogenéticas para impedir que queden reguladas por el arbitrio de lo que llama una "biogenética liberal" en la que el mercado tiene la primacía pero sin que eso suponga tener que renunciar al principio de autonomía de la conciencia. Con este fin distingue entre "eugenesia positiva" y "eugenesia negativa". Por "negativa" entiende la manipulación genética de células madres orientadas a evitar enfermedades, y por "positiva" la manipulación orientada a seleccionar rasgos biológicos en los engendrados. Así se comprende su interés por separar el problema del aborto del de la manipulación genética. En este caso, la autonomía de la voluntad (en la forma de defensa del derecho irrestricto de la madre a la disposición del propio cuerpo), prevalece sobre la obligación de protección de la vida (que Habermas no niega, pero que supedita al anterior). En el otro, no se da esa prelación porque lo que está en juego es la propia autonomía futura del individuo ahora engendrado bajo condiciones selectivas no consentidas por él. La diferencia con el aborto radica en que la madre en el primer caso no quiere tener un hijo, mientras que en el segundo quiere tenerlo aunque con tales condiciones. No tengo tiempo aquí para mostrar por qué este modo de presentar la cuestión es muy discutible y a mi modo de ver incorrecto. Me remito a un trabajo de próxima publicación. En la eugenesia negativa –dice Habermas– se puede presumir esa aceptación futura del hijo hipotético porque se trata de evitar un daño (a la salud) no de asegurar un bien (una concepción particular de la vida buena).

Tiene mucho interés que Habermas suministre argumentos contra la eugenesia selectiva. Pero es más que discutible cómo enfoca el tema de la salud corporal. Pues queda en el aire la respuesta a la pregunta de en qué se basa la noción de "salud", por qué ha de considerarse que no es fruto de una convención social y por qué no es, pues, susceptible de transacción y se puede suponer, en consecuencia, que el engendrado aceptará tal concepto de salud y presumir su aceptación voluntaria sin haber sido consultado sobre ello. Si la salud no es fruto de una convención y tiene

un valor permanente aplicable para fundar sobre ella una ética de la especie, ¿no estamos ante un concepto precientífico, una suposición básica según la cuál la salud es algo "natural" y no "pacado"? Y si es natural, ¿no es una presuposición ontológica? Pero, además, si la salud es natural, entonces no se entiende su interés en distinguir entre aborto y manipulación genética negativa ya que la vida del feto es tan "natural" como la futura "salud" del engendrado. Pero me limitaré aquí a dejar estas preguntas.

Resulta algo decepcionante, al menos para mi punto de vista, que el motivo por el que Habermas trate de delimitar esta "ética de la especie" sea encontrar alguna perspectiva a la que poder sujetar el liberalismo del libre mercado una vez que ha aceptado que han fracasado las argumentaciones marxistas. Puesto que Habermas no se permite recurrir a ninguna noción "metafísica" en la que sustentar un punto de vista moral que justifique la limitación de la libertad (la de mercado incluida), por irreductible y permanente que sea, como puede ser la de *naturaleza*, se ve obligado a encontrar un punto de vista en el que la libertad del individuo en el mercado resulte incompatible con algún otro criterio individualista de libertad. Entiende, por eso, que los padres no pueden decidir previamente qué rasgos genéticos han de tener sus hijos sin el consentimiento de éstos, el cual nunca podrá darse, porque una vez que los padres han decidido sus rasgos, la identidad del futuro individuo hijo queda determinada por sus padres sin su consentimiento. Para nuestro punto de vista interesa subrayar que, implícitamente, Habermas distingue entre los *condicionamientos sociales de la identidad* (eso que he llamado identidad social en el artículo que firmo en este mismo número de *Doxa*), los cuales configuran la identidad social, que es necesariamente relativa y la identidad personal a la que esos condicionamientos quedan supeditados porque son revisables por el individuo y no se le puede, por tanto, imponer incondicionalmente como si fueran naturales (por ejemplo, la educación del niño, su entorno cultural, lingüístico, etc.). La selección por los padres de la identidad genética de sus hijos no afecta, en consecuencia, a los condicionamientos sociales revisables por el hijo cuando ejerza plenamente su autonomía moral: dependerá de ella que se mantenga o no fiel a su tradición, a su cultura, a su lengua o a su religión. Pero no interesa a Habermas cerciorarse o discutir si la naturaleza humana es, en sí misma, digna de protección y si su preservación es una posible fuente de obligaciones morales universales. Si fuera así –como yo creo– estaría por encima de la llamada 'ética del mercado' y absorbería la 'ética de la especie' o se identificaría con ella. Pero la consecuencia sería que el derecho a disponer del propio cuerpo quedaría supeditado al principio de protección de la vida del feto en el seno de la madre.

Frente a este planteamiento de Habermas en el que se trata de huir de todo pensamiento metafísico y ser consecuente con una concepción postmetafísica que no sea postilustrada, pues el sentido de la ilustración es la crítica de la metafísica, donde se rehuye de todo concepto ontológico sobre el ser humano y la naturaleza, Dalmacio Negro ofrece una crítica del sentido que puede darse a un Estado europeo desde una posición en la que reprocha gran parte de la tradición ilustrada. Según Negro esta tradición incurre, a partir de Hobbes, en una concepción insuficiente de lo que es el gobierno humano, un fenómeno en sí mismo natural, (en el sentido al menos de que es connatural con la especie humana que unos gobiernen sobre otros). Según Negro, pues, a partir de Hobbes la idea natural del gobierno es sustituida por la artificial del Estado. Como el hombre es ser social por naturaleza, la política es una actividad natural. No

así el Estado, que es una construcción artificial. Lo que ha ocurrido con la ilustración es que se ha confundido la noción de gobierno con la de Estado, de modo que el Estado ha absorbido al gobierno y ha des-naturalizado la actividad política. El futuro Estado europeo es pues una construcción artificial y a-política, meramente burocrática y administrativa, que no tiene que ver con la política en sentido propio. Negro, siempre sugerente y profundo, es muy pesimista con relación al futuro de una construcción europea que ve desligada de la realidad, artificialmente impuesta y por ello poco estable.

Este libro de Dalmacio Negro hay que leerlo a la luz de otros suyos precedentes, principalmente *La tradición liberal y el Estado* (Unión Editorial. Madrid, 1995). No es un libro de búsqueda sino de conclusiones, de proyección de ideas ya muy elaboradas conceptualmente, dependientes de un pensamiento que reconoce todas sus piezas y se dispone a aplicarlas a un tema concreto, al proyecto "político" de la edificación de la Unión Europea. Pongo "político" entre comillas porque la tesis de Negro es que este proyecto adolece justamente de política. Es una construcción burocrática, mecanicista, como lo es la idea misma de Estado a partir de Hobbes, a la que falta la espontaneidad de la realidad política que se concreta en la función de Gobierno. Situándose en la tradición del realismo político de Carl Schmidt, aunque sin necesidad de exhibir sus fuentes ni de atesorar bibliografía que en esta fase de elaboración intelectual de aplicaciones conceptuales está de más en el caso de Dalmacio Negro, la crítica se encamina a explicitar la confusión entre "gobierno político" y "estado burocrático" en que se ha encarrilado el modo continental de entender la construcción política de una Europa unida.

Hay algo que no se acaba de precisar o que tal vez no acabo de entender, en la sugerente obra de Dalmacio Negro, (y no me refiero solo a la que ahora comento), y es su concepto de "natural", asunto al que ya he aludido en otras ocasiones al tratar de otros libros suyos y en el que se centra mi principal fuente de discrepancia. Así como en Habermas hay una atrofia metodológica que le incita a prescindir, tal vez prejudicativamente, de lo que no puede prescindir: del residuo o referencia a un presupuesto acerca de lo que es natural o connatural al hombre y que, por ello, se mantiene como principio básico de su identidad en tanto especie natural, en Negro se puede percibir una hipertrofia. Pero voy a hacer un inciso explicativo: si la especie humana no es "natural": ¿en qué sentido es artificial?. En su origen, la especie es natural porque no ha sido construida ni menos autoconstruida. Pensar que la especie se construye a sí misma lleva también a un origen en que no se autoconstruye y respecto del cual se puede afirmar que es "natural", puesto que ¿cómo se puede construir retrospectivamente una especie a sí misma, y qué otro sentido que no sea natural podría darse a esa autoconstrucción? Lo cual significa que una ética de la especie no natural es un contrasentido, un oximoron difícilmente inteligible. Ciertamente el título del libro de Habermas elude este argumento ya que habla del futuro de la "naturaleza humana", o sea de la "especie", pero el contenido del libro de Negro desmesura este argumento y lo lleva, a mi entender, más allá de sus implicaciones empíricamente delimitables.

Así, pues, lo que en Habermas es atrofia, en Negro, a mí me parece al menos, es hipertrofia: ¿En qué sentido el Imperio, el Reino, y la Ciudad son "prototipos de las formas naturales de lo político"? (p.26). ¿En qué sentido el Estado es un armazón artificial impuesto a la forma natural

del gobierno? Estas preguntas las hice a Negro tras comentar otro libro anterior y me vuelven a surgir ahora como presunciones sin respuesta al comentar este.

Entiendo que la tendencia humana a la agrupación es natural, ya que procede de la "natural" incapacidad de cada individuo para asegurar por sí mismo su supervivencia. Entiendo que la familia tiene un sentido de asociación natural originaria, por el mismo motivo anterior. Pero no entiendo que se pueda trasponer esa referencia explicativa de la insuficiencia humana a lo natural hasta abarcar la Ciudad, el Reino y el Imperio como si fueran los reductos naturales de realización de una política no artificial, como si fueran directamente fruto de una naturaleza humana. Si fuera el Estado sería una construcción artificial desnaturalizada. Ciertamente el Estado es más artificial que el "Reino", pero no deja de ser una proyección refinada de lo artificial ya contenido en la Polis y en el Imperio. Por poner un ejemplo: por supuesto que el aeroplano es más artificial que el carro, pero el carro no deja de ser una construcción artificial de la mente humana. Y ¿por qué considerar lo "natural" como un bien y lo artificial como una "peligro" si el propio progreso de la técnica humana es una manifestación de la capacidad inventiva y creadora? Incluso entiendo que se puede hablar de un lenguaje natural –o mejor dicho regulado natural o espontáneamente- en contraposición a un lenguaje artificial, inventado, construido en todo o en parte. También entiendo que puede haber tradiciones naturales frente a tradiciones artificiales, pero no entiendo en qué sentido la Polis, el Reino y el Imperio son naturales, de manera que expresen un bien político respecto del cual la artificialidad del Estado aparezca como un contravalor.

Esta contraposición, a mi modo de ver discutible, de lo natural y lo artificial es la raíz de la que procede el pesimismo de Negro frente al porvenir de la Unión Europea (en este libro), y con relación al sentido de la civilización occidental (en el compendio de su estimulante obra). A mi modo de ver lo artificial es lo que, realizado o añadido por el hombre, no se puede explicar como producto de un cambio en el que no haya intervenido la intencionalidad humana productiva¹. Si es así, ni la polis, ni el reino ni el imperio son naturales. Lo natural es el sustrato de necesidad o de realidad en que arraiga la politicidad, pero no sus productos conscientes: lo natural es la incapacidad para la autosuficiencia, como dice Aristóteles en el libro primero de la Política, pero no la polis, aunque también lo diga Aristóteles, que no es sino una manifestación artificial de la necesidad natural humana de regularse políticamente. Pero la acción humana artificial puede tanto perfeccionar como desnaturalizar su intercambio con la naturaleza. Y es posible que Negro tenga mucha razón al suponer que en el sistema de transacciones que da origen a la Unión Europea pre-

¹ Reformulo una definición procedente de Rickert. "es naturaleza el conjunto de lo nacido por sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento. Enfrente está la cultura, ya sea como lo producido directamente por un hombre actuando según fines valorados, ya sea, si la cosa existe de antes, como lo *cultivado* intencionadamente por el hombre en atención a los valores que en ello residan." Cfr. RICKERT, H. *Ciencia natural y ciencia cultural*. 4ª ed. Madrid. Espasa., 1965: 23 (V. o. Heidelberg, 1920). Entiendo que esta cita no me compromete a aceptar la dicotomía entre "valores" y "hechos" expresa en Rickert. Más bien pienso que la "vida" y la "salud", por poner ejemplos, son aspectos naturales en los que a la vez se fundan o prenden, no solo "por mero instinto," sino principalmente porque son condiciones de la corporalidad espiritual del hombre, bienes o valores en el sentido de Rickert. La construcción cultural arraiga en la naturaleza.

valezca la desnaturalización a la adaptación constructiva a nuevas necesidades suscitadas por el cambio y progresiva complicación del sistema técnico económico. Este es un punto de vista que no se puede relegar. Y es mérito de Negro el haberlo expuesto con hondura, crudeza y lealtad. Pero de ahí no se deduce un juicio de valor claro y tajante sino un motivo para ser precavidos, la posibilidad de un descarrilamiento que conviene tener en cuenta y una pauta para corregir desviaciones en el rumbo trazado.

Luis Núñez Ladevéze
Universidad San Pablo CEU
Madrid