Globethics Repository



El concepto de vida «prepersonal», en el futuro de la naturaleza humana, de J. Habermas [The concept of life "pre-personal" in the future of human nature, J. Habermas]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Germán Zurriaráin, Roberto
Publisher	Asociación Española de Bioética y Ética Médica
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-11-16 11:04:30
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/203835

EL CONCEPTO DE VIDA «PREPERSONAL», EN EL FUTURO DE LA NATURALEZA HUMANA, DE J. HABERMAS

Roberto Germán Zurriaráin
Universidad de Navarra. Departamento de Filosofía
C/ Baja Navarra 64, Pamplona. Teléfono 948.291048
rgerman@alumni.unav.es

Resumen

En este artículo se aborda el concepto de vida «prepersonal» en el libro de J. Habermas: *El Futuro de la Naturaleza Humana*. El autor sostiene que la vida prenatal es «indisponible», pero no «inviolable». Habermas 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. El reconocimiento de la vida «prepersonal» proviene de lo que el ser humano será después del nacimiento.

Palabras clave: Vida pre-personal, indisponibilidad, inviolabilidad, nacimiento.

Abstract

This article deals the concept of «prepersonal» human life in J. Habermas's book: *The Future of Human Nature*. The author upholds that a living embryo is «not to be

disposed over». However, it is not «inviolable». Habermas says that «inviolability» isn't a synonym for «not to be disposed over».

Birth, as an act of social individuation, constitutes a human organism *a* person. Being a natural fact, it meets the conceptual requirement of constituting a beginning we cannot control. However, prenatal human life cannot be subjected to a weighing of goods, which would leave the door open a crack for an instrumentalization of human life.

Therefore, according to Habermas, the ontological statute of «prepersonal» life, as an individual of the human species, lies not on what it already *is* in maternal womb, but on what it *will be* at birth. The recognition of «prepersonal» life originates from what the human being will become after birth.

Key words: Prepersonal life, not to be disposed over, inviolability, birth.

J. Habermas[1] en *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (Paidós, 2002)[2], pretende conciliar, no si muchos equilibrios, ejemplo de ello es el uso constante de aserciones condicionales, el programa básico de la ética del discurso, con los interrogantes éticos que plantean los avances de la biotecnología. La solución moral a estos retos sólo puede darse, según el autor, desde una racionalidad que atienda al pluralismo ético propio de las sociedades contemporáneas, y no desde lo que él denomina «visiones sustantivas» metafísicas y teológicas que imposibilitan cualquier consenso. Por

1 Nacido en Düsseldorf, en 1929. Jürgen Habermas realizó estudios de filosofía, psicología, literatura y economía en Gotinga, Zürich y Bonn. Fue ayudante de Th. W. Adorno, de H.G. Gadamer y de K. Löwith y sucesor de M. Horkheimer en la cátedra de filosofía de la Universidad de Francfort. Es el representante más sobresaliente de la «segunda generación» de la Escuela de Francfort. Profesor también en Princeton y Berkeley. Ha impartido clases, entre otras universidades, en Marburgo y en Heidelberg. Dirigió entre 1971 y 1982 el Instituto Max-Planck de Starnberg. En 1982 retornó a su puesto en la Universidad de Francfort que no abandonó hasta su jubilación en 1994. Ha sido galardonado con el *Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales 2003*. Entre sus obras destacan *Conocimiento e interés*, *Teoría de la acción comunicativa*, *Facticidad y validez*, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, *La inclusión del otro*, *Debate sobre el liberalismo político* (con J. Rawls). Destacamos, especialmente, *La constelación postnacional* (Paidós, 2000) por su relación con *El futuro de la naturaleza humana*. Sus investigaciones se han dirigido, en estos últimos años, a la búsqueda de la legitimación de los derechos humanos y de los fundamentos que posibiliten la recuperación de la razón y de la ética en una sociedad globalizada y multiculturalista.

2 Este libro fue discutido en el coloquio *Law, Philosophy and Social Theory*, dirigido por R. Dworkin y Th. Nagel (Nueva York, 2001). El debate dió lugar al *Postscriptum* de Habermas que aparece en el libro.

Así también, algunos autores han visto la aparición de esta obra como respuesta a las tesis de P. Sloterdijk en *Normas para el parque humano* (Siruela, 2000). Sloterdijk, en este libro, es partidario de una selección prenatal para mejorar la especie humana. No obstante, las diferencias entre Habermas y Sloterdijk habían comenzado con la publicación de la *Crítica de la razón cínica* (1983) del segundo y en la que eran criticadas algunas tesis habermasianas.

ello, según Habermas, solamente son razones morales a tener en cuenta «aquéllas que pueden contar racionalmente con ser aceptadas en una sociedad cosmovisivamente pluralista»[3].

Estos retos nos obligan a repensar los límites normativos de la capacidad técnica del hombre. El avance de la biomedicina y el desarrollo de las biotecnologías no sólo amplían las posibilidades de acción humana ya conocidas sino que posibilitan un nuevo tipo de intervenciones. En concreto, Habermas considera que la intervención en el inicio de la vida humana plantea cuestiones que afectan a la «autocomprensión» ética de nuestra especie. Por eso, la reflexión filosófica se hace más necesaria si cabe, dada «la instrumentalización y la autooptimización de los fundamentos biológicos de la existencia humana que el hombre está a punto de activar»[4].

La eugenesia liberal, por su parte, a cuya crítica dedica gran parte del libro, es insensible respecto a los fundamentos normativos y naturales de la vida, pues atiende sólo a las propias preferencias[5]. Esta mentalidad provoca «un cambio en la autocomprensión ética de la especie, un cambio que ya no puede armonizarse con la autocomprensión normativa de personas que viven autodeterminadamente y actúan responsablemente»[6].

Habermas, en este sentido, afirma que el *diagnóstico pre-implantatorio* no terapéutico y la *investigación con embriones humanos*, son dos ejemplos en los que la instrumentalización de los fundamentos biológicos de la existencia humana se hace manifiesta.

Según este autor, las soluciones dadas hasta ahora y que han girado en torno al estatuto moral del nonato han fracasado. La razón de dicho fracaso estriba en la imposibilidad de estas soluciones en coincidir con enunciados que puedan ser aceptados racionalmente en una sociedad cosmovisivamente pluralista, condiciones que, por otra parte, reúne la *ética de la especie* que él sostiene[7].

Principalmente son dos las visiones fracasadas a las que el autor hace referencia. La primera, de carácter «empiricista», afirma que el nonato es «un montón de células»[8] y considera el nacimiento como

3 Habermas, J. *El futuro de la naturaleza humana*, 34.

4 Ibid., 34-35.

5 Habermas describe la eugenesia liberal en estos términos: «No reconoce ninguna frontera entre intervención terapéutica e intervención perfeccionadora y que deja que sean las preferencias individuales de los participantes en el mercado las que elijan los objetivos de la modificación de las marcas características», 32-33.

6 Ibid., 61.

7 Ibid., 34.

8 N.M. Ford asegura que el embrión en los primeros estadios de su desarrollo es un «montón de células individuales distintas, cada una de las cuales es (...) una entidad ontológica en simple contacto con las otras encerradas en la zona pelúcida». Al menos hasta el estadio de 8 células en el embrión humano hay 8 individuos distintos, y no un sólo individuo multicelular. Respecto a la fase de mórula comenta: «Falta aquella forma de unidad que se debería pedir para que un conjunto de células sea un individuo ontológico real»; y ni siquiera «el blastocisto es todavía individuo definitivo (...) miembro de una determinada especie de mamífero, humana u otra», Ford, N.M. *When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science*, Cambridge University Press, 1988, 137, 139, 148 y 159, respectivamente.

el momento moralmente relevante para el reconocimiento de su estatuto como persona. Según Habermas, la segunda sostiene, desde una perspectiva metafísica o teológica, que la fecundación es el comienzo de un proceso continuo de desarrollo «individualizado y regido por sí mismo»[9]. La contraposición insoluble de ambas posturas indica que no tiene sentido marcar comienzos absolutos moralmente relevantes[10].

Habermas intenta nadar entre estas dos aguas. No atribuye al feto el estatuto de persona y los derechos a él inherentes, pero tampoco considera al no-nacido un conjunto de células. Es en este contexto donde el autor distingue entre «indisponibilidad» e «inviolabilidad» de la vida:

> «Ambas partes parecen omitir que algo puede ser considerado «indisponible» aunque no tenga el estatus de persona portadora de derechos fundamentales inalienables según la constitución. No sólo es «indisponible» lo que tiene dignidad humana. Algo puede sustraerse a nuestra disposición por buenas razones morales sin ser «inviolable» en el sentido de tener derechos fundamentales ilimitados o absolutamente válidos»[11].

La «inviolabilidad» de la vida, según Habermas, sólo es atribuible a la persona. Tal estatuto se adquiere con el nacimiento. En efecto, con el nacimiento el feto humano adquiere derechos fundamentales inalienables propios de cualquier persona. La vida «prepersonal», por su parte, aunque no posee derechos fundamentales, es «indisponible». Sin embargo, lo constitutivo de la dignidad humana es la «inviolabilidad», no la «indisponibilidad»[12]. Tal indisponi-

9 Ibid., 48. En esta misma línea A. Serra afirma: «El embrión humano, incluso en sus más precoces estadios, no es y no puede ser una mera agregación de células ontológicamente distintas (...) Es, por el contrario, un individuo en el que cada una de las células que se van multiplicando están integradas estrechamente en un proceso a través del cual él, a lo largo de todas las etapas diferenciadoras y morfogenéticas, traduce autónomamente su propio «espacio genético» en su propio «espacio orgánico», Serra, A. «La ley del desarrollo del embrión humano revela cuándo «Yo» soy «Yo», en López Barahona, M. Lucas Lucas, R., (*eds*.) *El inicio de la vida. Identidad y estatuto del embrión humano*, BAC, Madrid, 1999, 17-47. R. Spaemann, por su parte, sostiene que en todo caso, si se quiere fijar un momento determinado al carácter inmemorial de la persona tiene que ser la fecundación, ya que los posibles momentos elegidos dependerían de ésta y, además, su elección, sería arbitraria, véase Spaemann, R. «La inviolabilidad de la vida humana». *Anuario Filosófico*, 27, (1994), 69-87.

10 Ibid., 46ss. La contraposición indisoluble de ambas posturas radica, a nuestro parecer, en que la primera –la empiricista– reduce lo ontológico en la noción de persona a lo psicológico. Esta forma de pensar tiene como consecuencia que el derecho a la vida no emerge evidentemente del ser esencialmente humano del embrión, sino de una adquisición cuantitativa. Con el paso del tiempo la vida se convierte en verdadero derecho con la aparición de alguna función que se supone cualitativamente determinante.

11 Ibid., 48. 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.

12 «La dignidad humana no es una propiedad que se «posea» por naturaleza, sino que, más bien, «destaca aquella «inviolabilidad» que únicamente tiene algún significado en las relaciones interpersonales de reconocimiento recíproco, en el trato que las personas mantienen entre ellas», Ibid., 50-51.

bilidad contribuye a otorgar cierto valor a la vida humana «prepersonal»:

> «Por una parte, bajo las condiciones del pluralismo cosmovisivo, no podemos conceder al embrión «desde el comienzo» la protección absoluta de su vida, protección de la que sí disfrutan las personas portadoras de derechos fundamentales. 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»[13].

En efecto, Habermas, si bien no otorga al feto la misma dignidad que al ser humano nacido, advierte la necesidad de valorar la vida humana prenatal o, lo que es lo mismo, la vida «prepersonal». Tal reconocimiento implicaría rescatar la vida del embrión humano de cualquier ponderación de bienes, que supondría instrumentalizar la vida humana[14]. Los seres humanos nonatos han de ser merecedores de la dignidad que debemos imputar a formas de vida humana[15], más si cabe, cuando esta protección de la vida humana «prepersonal» es condición de posibilidad de la «autocomprensión ética de la especie»[16]. Es necesario señalar en este punto que Habermas se refiere especialmente a la salvaguarda de la herencia genética de las personas para que puedan ser autoras de su propia biografía. En caso contrario estaríamos ante una disminución de la autonomía particular de las personas que guían sus propias vidas y se reconocen como tales recíprocamente[17].

Así también, el autor señala otros factores, a los que me referiré brevemente, que subyacen en la mentalidad eugenésica de algunos sectores de la biotecnología. Uno de ellos es el ideal moderno de la técnica como «dominio de la naturaleza». Sin embargo tal ideal, contradictoriamente, «provoca una recaída de la especie en la naturaleza»[18]. Otro factor determinante es la influencia de los mercados abiertos a la demanda de los padres, demanda que se formula como expresión de la satisfacción de un deseo[19]. El autor muestra que el cumplimiento de esta mentalidad tiene consecuencias para la autocomprensión normativa de la especie humana: «Acostumbrarse a disponer biotécnicamente de la vida humana obedeciendo a nuestras preferencias no puede dejar intacta nuestra autocomprensión normativa»[20].

En definitiva, la filosofía, según Habermas, no puede permitirse abstenerse de estas cuestiones. En efecto, el mérito de Habermas es advertir de la importancia de la reflexión filosófica para establecer

13 Ibid., p. 63. Para D'Agostino el mérito de Habermas estriba en unir la categoría de persona a la idea de *status* de *inviolabilidad*. Tal estatuto, según D'Agostino, «tiene que ser anterior no sólo a la posibilidad de ejercer derechos, sino también a la posibilidad de individuarlos y determinarlos», D´Agostino, F. «Bioética y persona», *Cuadernos de Bioética* 53, (2004), 11-16, 15.

14 Cf. Habermas, J., *op.cit*. 56.

15 Ibid., 56-57.

16 Ibid., 41.

17 Ibid., 45.

18 Ibid., 69.

19 Ibid., 33, 69.

20 Ibid., 97-98.

límites normativos al avance de la técnica en el campo de la vida humana, como exigencia intrínseca de nuestra propia comprensión como seres humanos. En concreto, el autor de *El futuro de la naturaleza humana* previene de las graves implicaciones éticas que supone la selección genética e intervención en las características genéticas para mejorar la especie humana. Señala claramente la oposición que existe entre una intervención terapéutica en beneficio del embrión humano y una «mejora» de sus características genéticas elegidas por terceros en la que queda dañada la libertad del «nascituro». Por último, se estremece con la amenaza que representa un mercado en el que el embrión humano queda reducido al valor de «cosa». Sin embargo, la postura de Habermas oscila entre reconocer cierto valor a la vida del embrión humano para protegerla de una instrumentalización al servicio de posibles intereses comerciales y la negativa a otorgar al embrión humano un estatuto ontológico personal antes de su nacimiento.

En efecto, algunos aspectos relacionados con la vida del embrión humano y su estatuto ontológico no quedan suficientemente aclarados. El autor, como se ha indicado más arriba, sostiene que no tiene sentido marcar comienzos absolutos moralmente relevantes. Ahora bien, las diferencias que establece entre vida «prepersonal» y «personal», entre «inviolabilidad» e «indisponibilidad» parecen estar más próximas a las posiciones «empiricistas». En realidad, el nacimiento viene a ser el criterio para otorgar al ser humano un estatuto u otro. No obstante, la relevancia del nacimiento no radica en ser un hecho natural, sino en cuanto hace posible la integración de un ser humano en un espacio comunicativo recíproco de personas autónomas[21]. El nacimiento con-

21 «Lo que convierte, sólo desde el momento del nacimiento, a un organismo en una persona en el 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», Ibid., 52.

Unas líneas más adelante, Habermas describe el nacimiento como el momento constitutivo de la persona: Sólo con el nacimiento el niño se convierte en «uno de nosotros» y «entra en un mundo de personas que le salen al encuentro, le dirigen la palabra y hablan con él. El ser genéticamente individuado en el claustro materno no es, como ejemplar de una sociedad procreativa, de ninguna manera «ya» persona. Sólo en la publicidad de una sociedad hablante el ser natural se convierte a la vez en individuo y persona dotada de razón», Ibid., 53. En este espacio el individuo se constituye en alguien «singular inconfundible y moralmente insustituible», Ibid., 53.

En este sentido, H.T. Engelhardt, M. Tooley y P. Singer sostienen que el embrión no adquiere el estatuto de persona hasta después del nacimiento. En concreto, M. Tooley basa su argumentación en la definición de persona de Locke. Para este filósofo empirista, la posesión de un derecho está relacionada con la posesión de deseos, o al menos, con la capacidad de tener deseos importantes. Por eso, en opinión de Tooley, para tener derecho a la vida, uno debe tener, o al menos haber tenido en alguna ocasión, cierta existencia continuada, véase Tooley, M. *Abortion and Infanticide*, University Press, Oxford, 1984, 50-164.

Para H.T. Engelhardt son las personas en sentido estricto, esto es, agentes morales, autorreflexivos y racionales, quienes determinan el valor de las personas futuras, posibles o probables, en la medida en que tienen significación para alguna de ellas. Los embriones, exclusivamente por su pertenencia a la especie humana, no tienen valor por sí mismos. En consecuencia, el respeto debido a los embriones vendría determinado únicamente por el valor que representa para las personas, ya sea este valor dado por el deseo de tener un hijo, o por el problema que

vierte a un organismo en persona, pues es el acto en el que el embrión adquiere su identidad como individuo perteneciente a la especie humana.

Indudablemente, Habermas parece justificar el uso del concepto vida «prepersonal» por la dificultad que conlleva llegar a un consenso sobre el estatuto ontológico del embrión humano. De tal modo que éste al no ser persona, estatuto que adquiere con el nacimiento, no tiene derechos. Esto no impide, sin embargo, que le otorguemos un cierto reconocimiento. Sin embargo, este reconocimiento no proviene de lo que es en sí misma esa vida «prepersonal» sino en la medida del significado que adquiera para los demás.

En esta misma línea, Habermas diferencia entre «dignidad humana» y «dignidad de la vida humana». La «dignidad humana» remite a la «inviolabilidad» de la persona. Inviolabilidad que únicamente tiene algún significado en las relaciones interpersonales de reconocimiento recíproco, en el trato que las personas mantiene entre ellas[22]. Por su parte, la «dignidad de la vida humana» alude, sobre todo, a la «indisponibilidad» de la dotación genética de un ser humano. Sin embargo, ¿por qué la dotación genética de un ser humano es indisponible? Más todavía cuando la vida humana «pre-personal», según el autor, carece de cualquier derecho. Dicha protección parece justificarse en aras de la autocomprensión del ser humano como especie.

Habermas, aunque dedica el libro al análisis ético del «diagnostico preimplantatorio» y de la «manipulación de embriones humanos», concede una atención especial al primer problema. Parece que a Habermas, desde su concepción ética, le resulta más fácil argumentar en defensa de la indisponibilidad de la herencia genética de la especie humana, que del uso de embriones (embriones congelados, fetos abortados...) cuyo estatuto ontológico no define.

En otras palabras, la argumentación de Habermas en contra de la manipulación de la genética humana con fines no terapéuticos, o eugenesia positiva, nace de lo que esa vida «prepersonal» será en el futuro. En efecto, desposeída la vida humana nonata de cualquier derecho, su protección ha de formularse en vistas a lo que ella *será*, no a lo que ya *es*. De este modo, la tesis habermasiana en contra de una eugenesia positiva, esto es, aquélla que promueve el cambio de marcas características en el ser humano,

supone para los padres o la madre su nacimiento. Los padres o la madre son los que asignan valor a la vida humana de los embriones, véase Engelhardt, H.T. *Los fundamentos de la bioética*, Paidós, Barcelona, 1995, 161, 266ss.

P. Singer, por su parte, radicaliza aún más las tesis de Engelhardt, véase Singer, P. *Ética práctica*, Cambridge University Press, 1995, 167-215.

Para un estudio más detallado de los argumentos de estos autores, véase Pastor, L.M. Ferrer, M. «Antecedentes e historia del término «pre-embrión»: Análisis desde el debate bioético norteamericano de los hechos biológicos en los que se basan sus partidarios», en Pastor, L.M. Ferrer, M. (*eds*.) *La bioética en el milenio biotecnológico*, Sociedad Murciana de Bioética, Murcia, 2001, 105-138.

22 Ibid., 51.

es condición de posibilidad para que, en el futuro, en ese ser humano pueda darse una autocomprensión autónoma de sí mismo y de su propia biografía.

El respeto y el reconocimiento de la vida «prepersonal», por tanto, radican en lo que el ser humano será después del nacimiento. A Habermas le resulta irrelevante la pregunta por el estatuto ontológico del ser humano nonato, pues tal estatuto le adviene tras el nacimiento como reconocimiento recíproco de personas que actúan comunicativamente.

Sin embargo, a nuestro parecer, el estatuto ontológico de la vida «prepersonal» del embrión, como individuo de la especie humana, sería criterio suficiente para que su vida fuese indisponible e inviolable[23]. Esta unidad ontológica, que hace posible todo el proceso de desarrollo de una individualidad única, antes y después del nacimiento (la unidad biológica del embrión)[24], constituye el fundamento del respeto y del reconocimiento de la dignidad humana desde el primer momento de su existencia.

Recibido: 7-10-2004
Aceptado: 5-11-2004

23 Para F. D'Agostino el reconocimiento de la identidad personal de un sujeto depende exclusivamente de su pertenencia objetiva a la especie humana. Este criterio puede ser suficiente para cualificar al individuo humano como persona, cf. D'Agostino, F., *op. cit*. 14-15. L. Palazzani comparte este mismo criterio, véase Palazzani, L. *Il concetto di persona tra bioetica e dirito*, Giappichelli Editore, Torino, 1996, 239ss.

24 La visión empiricista, y de la que de algún modo participa Habermas, olvida que el ser humano es un todo y no una propiedad o la suma de sus características, pues éstas no definen, sino que suponen lo que el ser humano ya *es*. En efecto, si lo que constituye al ser humano no radica en lo que en sí mismo *es*, entonces depende de la arbitraria decisión que los demás le otorguen.