

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## Tres enfoques deontológicos acerca de la vida [Three ethical approaches to life]

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	Antonio López, Edgar
Publisher	Universidad Militar Nueva Granada
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-10 10:05:19
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/214883">http://hdl.handle.net/20.500.12424/214883</a>

# Tres enfoques Deontológicos Acerca de la **Vida**

► **Edgar Antonio López\***

► **O44**  
Bioética

## ► RESUMEN

Este artículo presenta tres aproximaciones deontológicas a algunos problemas referidos al comienzo, el fin y la reproducción de la vida humana, así como a la preservación de la vida -humana y no humana- en el planeta. En primer lugar se presenta la deontología clásica de Kant y luego las deontologías contemporáneas de Hans Jonas y de Jürgen Habermas.

## ► Palabras Clave

Deontología, vida, Kant, Jonas, Habermas.

► **Fecha Recepción: Abril 10 de 2007**

► **Fecha Aceptación: Mayo 12 de 2007**

\* Filósofo, teólogo, profesor del Departamento de Humanidades Universidad Militar Nueva Granada



▶ 045

#### ▶ ABSTRACT

This article states three deontological approaches to some problems about the beginning, reproduction and end of human life, as well as the preservation of the – human and not human life- in the planet. First of all, the article shows the classical Kant's deontology and then the contemporary Hans Jonas' and Jurgen Habermas' deontology.

#### ▶ Key Words

Deontology, life, Kant, Jonas, Habermas

El término bioética en algunas ocasiones es empleado para referirse a la aplicación que se hace de la ética a los problemas relacionados con la vida, en otras se emplea para referirse a una disciplina que habría ganado independencia con respecto a la ética general. En estos dos usos se hace alusión a un área específica de problemas morales relacionados con la vida, un área que comprende los problemas relacionados con el origen, la conservación y el final de la vida, pero que abarca también cuestiones relacionadas con las condiciones en medio de las cuales la vida se desenvuelve. Más allá de las relaciones que puedan existir entre la ética y la bioética, resulta evidente que en el tratamiento de estos problemas la reflexión ética sigue teniendo una importancia central.

A lo largo de la historia el tema de la vida ha sido un terreno fértil para la reflexión moral, pero la importancia de la reflexión ética acerca de los problemas relacionados con la vida crece conforme lo hace también el desarrollo tecnológico y la interdependencia política entre las naciones. Hablar de una reflexión ética sobre la vida sería demasiado general, pues han sido múltiples los enfoques que desde las más diversas visiones éticas se han ocupado de problemas relacionados con la vida. En

este artículo sólo será considerada una perspectiva deontológica, con base en tres formas que centran su atención en la dignidad humana, en la conservación de la vida y en la dignidad de la vida humana.

► **O46**  
Bioética

## 1. LA DIGNIDAD HUMANA

La importancia dada a la obligación en los enfoques deontológicos remite a la libertad de la voluntad como elemento capital de la reflexión moral. La referencia central a la libertad hecha por la deontología señala la posibilidad de elegir entre diversos cursos de acción. Por esta razón los clásicos hacían la conocida distinción entre *actos del hombre*, tales como comer, beber y dormir,

y *actos humanos*, en los que la libertad juega un papel tan importante que los hace exclusivamente humanos. La deontología se refiere a unas obligaciones que deben estar presentes en el plano moral de la vida humana. El papel de la libertad como responsabilidad es evidente cuando se advierte que no se es responsable en el mismo sentido por combinar mal los colores al vestir, como se es responsable por terminar anticipadamente con una vida humana, aunque en ambos casos haya habido espacio suficiente para la libertad y la deliberación.

Un importante momento en la historia de la ética es el año de 1785, año de publicación de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, del profesor Emmanuel Kant. En esta importante obra de la filosofía moral se advierte la necesidad de fundar la teoría moral más allá de la experiencia, en el campo metafísico, para superar las dificultades de las éticas tradicionales basadas en la experiencia, fuente del conocimiento moral. Tales éticas, que fueron agrupadas por el autor bajo la denominación de *filosofía popular*, trataban de señalar la importancia de practicar las virtudes para procurar la felicidad.

Crítico de este tipo de reflexión moral, Kant tomó una perspectiva formal para diferenciar su trabajo de las descripciones antropológicas y sociológicas que en su época se mezclaban con la ética pura. Esto le permitió trasladar la reflexión moral de la esfera empírica a la esfera trascendental -no religiosa- en la que, según él, podría hallarse un fundamento más seguro para el conocimiento moral. Así expresa esta convicción: "El fundamento de la obligación no habría de ser buscado aquí en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del mundo, exclusivamente sino *a priori* en los conceptos de la razón pura"<sup>1</sup>.

En la deontología formal kantiana la responsabilidad moral aparece claramente ligada a la intención que mueve a la acción, pues no son las inclinaciones a hacer el bien o los efectos de una acción las fuentes de moralidad. "Una

En la deontología formal kantiana la responsabilidad moral aparece claramente ligada a la intención que mueve a la acción, pues no son las inclinaciones a hacer el bien o los efectos de una acción las fuentes de moralidad.

acción por deber tiene su valor moral *no en el propósito* que debe ser alcanzado gracias a ella, sino en la máxima que decidió tal acción<sup>2</sup>. La moralidad de la acción no depende entonces del objeto de la acción, sino sólo “del principio del *querer* según el cual ha sucedido tal acción, sin atender a objeto alguno de la capacidad desiderativa<sup>3</sup>. En esta formulación Kant deja ver que la moralidad de una acción no estaría ya en el hecho de ajustarse al deber sino en la motivación racional de la voluntad para respetar el deber mismo y seguirlo sin necesidad de otra razón diferente.

El principio del querer, la intención, puede ser expresado en una máxima, pero de acuerdo con las exigentes condiciones puestas por Kant para contar con un conocimiento moral bien fundado, la moralidad sólo aparecerá si se sigue una máxima universal: *“obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal”*<sup>4</sup>.

La máxima fundamental que cumple la condición de universalidad pretendida por Kant sólo puede ser la siguiente: *“obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio”*<sup>5</sup>. Esta máxima, que señala el contenido del imperativo categórico, encarna en su sencillez toda la condición a la que hoy se hace referencia cuando se habla de dignidad humana. Respetar la dignidad humana -en la propia persona y en la del otro- es posible obrando según esta máxima que prohíbe instrumentalizar a las personas.

Para la deontología kantiana existe una gran diferencia entre obrar según el deber y obrar por el deber mismo, esto es, entre obrar instrumentalmente cumpliendo el deber con arreglo a otro fin y obrar moralmente en virtud del deber mismo. Tal diferencia no es fácil de ver cuando se trata de deberes hacia los cuales existe una fuerte inclinación, como sucede con el deber de conservar la propia vida. Conservar la propia vida es un deber que muchos siguen *“conforme al deber, mas no por mor del deber”*<sup>6</sup>, de manera tal que la máxima seguida carece de valor moral. En cambio, si se trata de una vida desdichada, conservarla puede indicar que se sigue una máxima con contenido moral: *“si el desdichado desea la muerte, más indignado con su destino que pusilánime o abatido, pero conserva su vida sin amarla, no por inclinación o miedo, sino por deber, entonces alberga su máxima un contenido moral”*<sup>7</sup>.

El deber de ayudar a los demás es también un caso en que resulta difícil distinguir entre quien obra sólo según el deber, a causa de nobles disposiciones, y quien obra por el deber mismo, al margen de toda inclinación y de toda búsqueda del bienestar propio o ajeno. En caso de no atender a la compasión, al deseo de procurar felicidad para los demás o satisfacción para sí mismo, sólo en tal circunstancia podría cobrar valor moral la acción a favor de los otros. *“Entonces y sólo entonces posee tal acción su genuino valor moral”*<sup>8</sup>. Si alguien es indiferente frente al dolor ajeno y aliviarlo no le procura ningún placer, pero obra para remediarlo entonces aparece el valor moral supremo: *“que se haga el bien por deber y no por inclinación”*<sup>9</sup>.

Más allá de las inclinaciones, la buena voluntad no se encuentra determinada sino por las normas que ella misma, en su racionalidad, se impone. *“La voluntad no es otra cosa que razón práctica... la voluntad es una capacidad de elegir sólo aquello que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario, o sea, como bueno”*<sup>10</sup>. Esta noción de bien a la que se refiere Kant es necesariamente universal y rige las acciones a través del imperativo categórico, imperativo que puede ser llamado *“el de la moralidad”*<sup>11</sup>.

La dignidad humana representa para la ética kantiana una categoría fundamental en dos sentidos. En primer lugar, la dignidad se manifiesta como autonomía cuando la libertad de la voluntad prima en la toma de decisión frente a otros elementos tales como el miedo a la sanción, el respeto a los acuerdos, la búsqueda del bienestar, la práctica de las virtudes, el cálculo de los resultados o la búsqueda de la perfección, es decir cuando prima la auto-legislación y no algún factor externo al sujeto. *“El auténtico destino de la razón tiene que consistir en generar una voluntad buena en sí misma y no como medio con respecto a uno u otro propósito”*<sup>12</sup>.

En segundo lugar, la prohibición de instrumentalizarse a sí mismo o de instrumentalizar a otra persona sitúa al ser humano en el reino de los fines al darle el mayor estatuto ontológico y moral posible. El propósito del planteamiento kantiano es el de *“producir un vivo interés por la ley moral dentro de nosotros, gracias al magnífico ideal de un reino universal de fines en sí mismos (seres racionales), al cual nosotros sólo podemos pertenecer como miembros, cuando nos cuidamos de proceder según máximas de la libertad como si fueran leyes de la naturaleza”*<sup>13</sup>.



La misma genialidad que permitió a Kant ubicar la reflexión moral por encima de un nivel en que las acciones sólo son ejecutadas con arreglo a otros fines hizo que su deontología del respeto a la dignidad humana tuviese un alcance universal. Los seres racionales están obligados a respetar la dignidad humana y tal obligación abarca a la humanidad entera.

Este maravilloso planteamiento kantiano del uso práctico de la razón dividió la historia de la ética occidental en dos al hacer de la persona humana el último criterio de discernimiento ético, a salvo de toda determinación. Sin embargo, revela una profunda carga antropocéntrica y formal, que quizás hoy deba ser revisada.

## 2. EL CUIDADO DE LA VIDA

En la actualidad es posible ver las transformaciones que ha operado en el mundo la racionalidad instrumental adaptando el entorno a las necesidades humanas pero introduciendo a la vez ingentes cambios que amenazan la vida en el planeta y por ello, la propia supervivencia de la forma humana de vida. En este sentido puede proponerse que la deontología edificada formalmente sobre la dignidad humana individual tiene, aun en su universalidad, unos límites antropológicos que es necesario rebasar.

La tarea de ampliar los alcances de la deontología kantiana fue tarea que hizo suya Hans Jonas en las últimas décadas del siglo XX. Así lo deja ver este autor en las primeras páginas de una obra suya publicada en 1979, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*: "Prometeo, al que la ciencia proporciona fuerzas nunca antes conocidas y la economía un infatigable impulso, está pidiendo una ética que evite mediante frenos voluntarios que su poder lleve a los hombres al desastre"<sup>14</sup>.

El carácter voluntario de los frenos que la humanidad debe poner a su propio poder transformador permite establecer que se trata de un planteamiento deontológico en que la razón práctica debe tutelar los alcances de la razón instrumental para que ésta no conduzca a la destrucción. Los desarrollos de la razón instrumental que se evidencian en los adelantos técnicos muestran que las transformaciones han alcanzado a tocar la naturaleza misma de las acciones humanas y que por eso es necesario optar por un nuevo enfoque deontológico<sup>15</sup>.

Sin embargo, es necesario advertir que el enfoque de este autor se diferencia del enfoque kantiano por requerir

un imperativo que no debe ser seguido por sí mismo sino con arreglo a otro fin, a saber: la permanencia de la vida en el planeta. Desde el punto de vista kantiano la nueva ética de la responsabilidad propuesta por Jonas se ubicaría en un plano pre-moral y no sería muy fuerte por tomar de la experiencia sus argumentos atinentes a la obligación. Estos dos aspectos, el de obrar con arreglo a la consecución de fines diferentes al deber y obtener razones empíricas para la acción, son dos grandes debilidades de esta ética a la luz de la deontología kantiana, pero quizás hoy puedan ser vistos como fortalezas de la ética de la responsabilidad planetaria.

Las investigaciones desarrolladas por Kohlberg, contemporáneo de Jonas, permitieron establecer que sólo algunas personas logran desarrollar su capacidad de juicio moral para obrar por principios universales, tal como lo prescribe la ética kantiana, pero que la mayoría de las personas infortunadamente necesita factores relacionados con el miedo a las consecuencias de las acciones injustas.

La ética kantiana de obrar no sólo según la obligación sino por la obligación misma comporta un elevado desarrollo de la autonomía, pero sólo podría motivar la acción de un grupo minoritario de personas. En cambio, la obligación de evitar la destrucción de la humanidad y de su hábitat sería un fuerte motivo para que los sujetos y los grupos menos sensibles moralmente obraran también según el deber de respetar la vida en el planeta. Jonas combina el carácter imperativo de su ética con la estructura instrumental del arreglo entre fines y medios.

Es necesario limitar la transformación de la naturaleza, porque de otro modo, ella y la humanidad dejarán de existir. "El respeto nos impedirá mancillar el presente en aras del futuro, impedirá que pretendamos comprar éste al precio de aquel"<sup>16</sup>. Esto introduce un componente teleológico a la deontología de Jonas. La idea terrible de un suicidio colectivo, pecado mortal en el sentido más literal del término<sup>17</sup>, sirve de móvil en la ética de Jonas para proponer la inconveniencia de un antropocentrismo ético reducido, propuesta en la que se encuentran mezcladas la heteronomía, evidenciada en el temor, y la autonomía, representada en la esperanza de que la humanidad detenga la dinámica devastadora y pueda ponerse a salvo. Así lo propone Jonas mediante su noción "*heurística del temor*". "A esto lo llamo yo «heurística del temor»: sólo la previsible desfiguración del hombre nos ayuda a alcanzar aquel concepto de hombre que ha de ser preservado de tales peligros"<sup>18</sup>.

La propuesta de Jonas pretende rebasar los límites de la racionalidad modernizante que fundaba su optimismo en la adecuación de la naturaleza a las necesidades humanas, pero también los límites de la deontología kantiana que restringía de modo antropocéntrico la responsabilidad en el tiempo y en el espacio, al determinar para la responsabilidad los límites de la contemporaneidad, la proximidad y la semejanza.

Es evidente aquí un cambio de lo que Kant había propuesto como autonomía a partir de la dignidad humana. El maestro de Königsberg estaba convencido de la inmoralidad del suicidio, puesto que se trataba de la supresión de la propia autonomía, pero en contraposición al enfoque kantiano, desde la perspectiva de Jonas, los individuos tendrían el derecho a terminar con su existencia individual, mas no con la existencia de la especie.

Jonas traslada la prohibición kantiana del suicidio a un campo más general. Si bien individualmente se puede admitir el suicidio, para la humanidad no es admisible. "Hay un deber incondicional de la humanidad para con la existencia, deber que no es lícito confundir con el deber condicional de cada individuo a la existencia. Cabe hablar del derecho individual al suicidio; del derecho de la humanidad al suicidio, no"<sup>19</sup>.

A propósito del imperativo categórico kantiano, Jonas explica que pertenece a ese tipo de máximas en las que "el agente y «el otro» de su acción participan de un presente común"<sup>20</sup>. Por esta razón el imperativo categórico formulado por Kant debe ser ampliado mediante otros imperativos tales como *Obra de tal manera que no pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la tierra* o también *Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra*. "Si existir es un imperativo categórico para la humanidad, todo juego suicida con esta existencia está categóricamente prohibido, y habrá que excluir de antemano los desafíos técnicos en los que remotamente sea esa la apuesta"<sup>21</sup>.

La responsabilidad no puede seguir siendo limitada a la responsabilidad para con los semejantes, que comparten una misma época y un mismo espacio geográfico, pues más allá del tiempo, el espacio y la semejanza, la vida en el planeta debe mantenerse. La incertidumbre del obrar es directamente proporcional a la responsabilidad: "¿Qué le sucederá a eso si yo no me ocupo de ello? Cuanto más oscura sea la respuesta, tanto más clara será la responsabilidad"<sup>22</sup>.

Jonas advierte cómo desde la óptica tradicional el antropocentrismo ubicaba a la humanidad en la cima del universo y la naturaleza no era en sí misma objeto de reflexión moral, condición muy diferente a la actual, en que la relación de la humanidad con la naturaleza es vista también como una relación ética. "La naturaleza no era objeto de la responsabilidad humana; ella cuidaba de sí misma y cuidaba también, con la persuasión y el acoso pertinentes, del hombre... frente a la naturaleza no se hacía uso de la ética, sino de la inteligencia y de la capacidad de invención"<sup>23</sup>. Desde la simultaneidad en que la ética había encerrado la responsabilidad "a nadie se le hacía responsable de los efectos posteriores no previstos de sus actos bien-intencionados, bien-meditados y bien-ejecutados"<sup>24</sup>. Sin embargo, las condiciones presentes muestran la necesidad de atravesar la puerta que conduce desde el aquí y el ahora a la ética del cuidado de la vida en todo el planeta y en el futuro.

No se trata sólo del cuidado de la vida humana, pues la propuesta de Jonas rebasa el antropocentrismo ético al introducir una preocupación moral por la naturaleza como fin en sí misma. Así lo afirma en una colección de ensayos publicada en 1985 bajo el título *Técnica medicina y ética: "ahora la biosfera del planeta, con toda su abundancia de especies, exige, en su recién revelada vulnerabilidad frente a las excesivas intervenciones del hombre, su cuota en la atención que merece todo lo que tiene su fin en sí mismo, es decir: todo lo vivo"*<sup>25</sup>.

La deontología de Jonas se extiende al reino de los seres sentientes, pues advierte cómo la experimentación científica no puede infligir sufrimiento justificándose cándidamente en el avance de la ciencia. Cuando los seres vivos se convierten en objetos de experimentación, como sucede en la biología y en la investigación médica, "la búsqueda del conocimiento pierde esa inocencia y se plantean cuestiones de conciencia"<sup>26</sup>. Ningún ser sensible puede ser sacrificado ni humillado en aras del conocimiento.

Si la deontología kantiana se había propuesto trascender la experiencia como fuente de conocimiento moral, Jonas pretende derivar nuevos imperativos morales a partir de las evidencias de la realidad, sin temor a caer en lo que se ha denominado la falacia naturalista, en la que se obtiene el *deber ser* a partir del *ser*. Según Jonas, las formas más elementales de lo orgánico contienen en potencia los ulteriores desarrollos del mundo espiritual,

de esa manera la caracterización de los seres vivos como sistemas abiertos que buscan subsistir, en términos individuales y genéricos, sirve para hallar en la naturaleza misma el imperativo según el cual la vida debe permanecer en el planeta. "Toda extinción de especies arbitraria e innecesaria se convierte en crimen en sí misma... y se convierte en una obligación trascendental del hombre proteger el menos reconstruible, el más insustituible de todos los «recursos»: la increíblemente rica dotación genética depositada por los eones de la evolución"<sup>27</sup>.

La identificación ontológica entre la libertad y la vida, propuesta por Jonas le permite derivar las normas de la libertad a partir de las normas de la vida. Jonas no sólo se ocupa de los problemas del holocausto nuclear y de la destrucción del medio ambiente sino de las amenazas que el desarrollo tecnológico comporta para la vida individual. Se trata de una reflexión acerca de los desarrollos de la biología y de la medicina que despliegan enormes posibilidades de manipulación humana sobre la naturaleza y sobre la humanidad misma.

La naturaleza ha hecho que el comienzo de la vida individual tenga para la humanidad elementos determinantes no disponibles, no obstante, el desarrollo de la técnica los ha hecho disponibles robando un espacio a la naturaleza pero, paradójicamente, también a la libertad.

"¿Estamos, quizás en el umbral de una tecnología que se basa en los conocimientos biológicos y nos brinda una capacidad de manipulación que tiene al hombre mismo por objeto? Con la aparición de la biología molecular y su comprensión de la programación genética, esto se ha convertido en una posibilidad teórica... y en una posibilidad moral, mediante la neutralización metafísica del ser humano"<sup>28</sup>.

El conocimiento científico, que parece redimir a la humanidad del sometimiento natural, puede conducir a la negación de la libertad en nombre de ella misma. La libertad de investigación hoy día parece un dogma, pero Jonas advierte que es necesario poner algunos límites<sup>29</sup>. La responsabilidad humana tiene en la investigación un referente moral: la vida. La actividad científica comporta la obligación particular de promover la vida y de cuidarla.

El cuidado de la vida en la historia de la humanidad aparece como un oficio legítimo, pero hoy día los desarrollos tecnológicos hacen necesario un discernimiento moral acerca de los fines y de los medios empleados para conservar la vida individual. Así se expresa el autor a propósito de la medicina:

"Con la meta inequívoca de la lucha contra la enfermedad, la curación y el alivio, se ha mantenido hasta ahora éticamente incuestionable y expuesta tan sólo a la duda de su capacidad a cada momento. Pero hoy, con medios de poder enteramente nuevos... puede plantearse objetivos que escapan a esa incuestionable beneficencia; incluso puede perseguir sus fines tradicionales con métodos que despiertan la duda ética"<sup>30</sup>.

Según Jonas, en contravía de lo afirmado por Kant, la naturaleza puede ilustrar a la ética. En este sentido es evidente que la vida individual tiene confines, la historia no comienza con cada uno de nosotros y no termina con nuestra muerte, pero una inexorable ley de la vida individual es su inevitable desenlace en la muerte. Esta ley ontológica de la naturaleza tiene un valor ético muy grande al advertir que el derecho a vivir comporta el derecho a morir.

"La administración fiduciaria que hace la medicina tiene que ver con la totalidad de la vida o, en la mayor aproximación posible de ella, con su condición de aún-deseable. Mantener su llama ardiendo, no sus brasas encendidas, es su verdadero mandato, por mucho que tenga que proteger también las brasas. Lo que menos puede hacer es causar dolor y humillación que sólo sirvan para el indeseado retraso de su extinción"<sup>31</sup>.

Desde la ética deontológica propuesta por Jonas, es posible afirmar que la responsabilidad moral con la vida individual no debe estar motivada entonces por su conservación a ultranza, sacrificando la calidad que la hace digna de ser vivida. Los alcances de la responsabilidad están determinados por la necesidad de conservar la vida de la especie y de la naturaleza, pero ella no se agota en los individuos.

La responsabilidad moral es una obligación inexorable con la vida presente y futura, es una responsabilidad con la humanidad y con la naturaleza, no con la capacidad instrumental de la humanidad para transformar la naturaleza. Una capacidad que algunas veces parece ganar espacio a la naturaleza cuando en realidad está restringiendo la libertad.

### 3. LA DIGNIDAD DE LA VIDA HUMANA

A partir de la teoría del actuar comunicativo, Jürgen Habermas ha propuesto una deontología para afrontar los cambios generados en la vida de la especie humana por los desarrollos tecnológicos que han hecho disponible lo que la naturaleza había establecido como no disponible

Desde la ética deontológica propuesta por Jonas, es posible afirmar que la responsabilidad moral con la vida individual no debe estar motivada entonces por su conservación a ultranza, sacrificando la calidad que la hace digna de ser vivida. Los alcances de la responsabilidad están determinados por la necesidad de conservar la vida de la especie y de la naturaleza, pero ella no se agota en los individuos.

para la humanidad. Desde la óptica deontológica de este autor, los avances de la razón instrumental no pueden ser abandonados por el ejercicio de la razón práctica, a menos que se quiera renunciar a la comprensión adecuada de la humanidad y de su poder sobre la naturaleza.

A diferencia de las dos deontologías presentadas, la teoría habermasiana no se fija en el establecimiento de máximas que puedan conducir la acción y darle valor moral, sino en los procedimientos a través de los cuales las normas reciben una fundamentación que las hace válidas y garantiza la responsabilidad solidaria. "La ética discursiva justifica el contenido de una moral del igual respeto y la responsabilidad solidaria para con todos"<sup>32</sup>.

Desde una postura deontológica que comparte el fuerte cognoscitivismos de la teoría kantiana y la crítica de Jonas al desarrollo dogmático de la investigación científica, Habermas aborda los problemas introducidos por nuevas formas de intervención científica sobre la vida humana. Su argumentación va más allá del pragmatismo de la racionalidad instrumental y estratégica, pero también más allá de la confrontación ideológica acerca de los ideales de la vida buena. "Las cuestiones morales relativas a la convivencia justa se separan, por un lado, de las cuestiones pragmáticas relativas a la elección racional, y, por otro, de las cuestiones éticas relativas acerca de la vida buena o no fracasada"<sup>33</sup>.

La deontología de Habermas no se extiende al reino de los seres sentientes, como sí lo hace la deontología de Jonas, y vuelve a circunscribirse en el terreno antropocéntrico trazado por Kant. Debido al carácter discursivo de los procesos de legitimación de las normas, y a la simetría que involucra la competencia comunicativa, los seres incapaces de habla, siendo objeto de respeto,

quedan excluidos como sujetos morales. "Los animales se benefician de los deberes morales, que tenemos que respetar al tratar con criaturas que pueden sufrir *por mor de ellas mismas*. Con todo, no pertenecen al universo de los miembros que se dirigen mutuamente mandatos y prohibiciones reconocidos intersubjetivamente"<sup>34</sup>.

En 2001 este autor publicó un ensayo dedicado a problematizar la práctica de la eugenesia en un ambiente liberal que, al confiar desmedidamente en la razón instrumental, "no reconoce ninguna frontera entre intervención terapéutica e intervención perfeccionadora"<sup>35</sup>. En este ensayo Habermas subrayó la diferencia que existe entre *la dignidad humana*, propia de los sujetos de derechos y *la dignidad de la vida humana*, propia de seres a los que resulta difícil atribuir dignidad humana. Esta diferencia ha conducido a nuevos horizontes la reflexión sobre la vida no nacida, más allá de los debates ideológicos que suelen polarizar las discusiones sin conducir a salida alguna.

En el proceso prenatal de formación humana se debe respetar la dignidad del no nacido, más allá del estatuto que se atribuya al embrión. Las prácticas de manipulación genética pueden perseguir algunos fines relacionados con el mejoramiento de la calidad de vida, tales como la prevención de la transmisión de enfermedades genéticas o la obtención de órganos y de tejidos, pero pone a los investigadores ante el destino de seres que son mucho más que un puñado de células y que deben ser objeto de respeto en tanto en cuanto se trata de manifestaciones tangibles de la vida humana. "Algo puede ser considerado como «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”<sup>36</sup>.

El diagnóstico pre-implantatorio, mediante el cual es posible decidir si un embarazo debe comenzar, o no debe haber embarazo, abre la posibilidad de pasar de una eugenesia negativa, que busca evitar la transmisión intergeneracional de enfermedades genéticas, a una eugenesia positiva, orientada al perfeccionamiento de la especie. Este riesgo es objeto de un riguroso examen en la deontología habermasiana, particularmente interesada en extender los límites de la responsabilidad más allá de la contemporaneidad.

La práctica terapéutica “perfeccionadora” no sólo entregaría la autonomía humana a las fuerzas del mercado poniéndola en manos de los grupos sociales y de las naciones con mayores recursos económicos, sino daría al traste con el postulado de la igualdad entre las personas y entre las generaciones. Ante la inestabilidad de las fronteras entre las prácticas preventivas y las prácticas perfeccionadoras, la deontología habermasiana de la dignidad de la vida humana cobra una especial importancia: “Debemos trazar e imponer fronteras precisamente allí donde éstas son fluctuantes”<sup>37</sup>.

Normalmente la dotación genética de un recién nacido había sido concebida como una cuestión aleatoria y contingente, resultado de un proceso controlado por el azar, pero esto ha cambiado. La tecnología que ha hecho disponible para la humanidad la intervención en procesos de configuración genética, en los que antes sólo reinaba el azar, hace necesaria una nueva auto-comprensión de la especie humana. “¿Podemos contemplar la auto-transformación genética de la especie como un incremento de la autonomía particular o estamos socavando con ello la auto-comprensión normativa de personas que guían su propia vida y se muestran recíprocamente el mismo respeto?”<sup>38</sup>.

La obtención de seres genéticamente idénticos por medios artificiales constituye un gran avance en la manipulación de procesos naturales que borra las fronteras entre lo *nacido* y lo *hecho*, pues rebasa los límites de la intervención humana sobre procesos antes inaccesibles, pero esta clonación artificial tiene importantes consecuencias para el ordenamiento político y para la auto-comprensión moral de la humanidad.

La programación genética rompe la simetría de las relaciones de poder que se establecen entre personas y entre generaciones, pues trastoca el respeto mutuo de las personas que hasta entonces, estaban libres de

la injerencia de terceros en su configuración genética. “La manipulación genética podría modificar nuestra auto-comprensión como especie hasta el punto que el ataque a las representaciones modernas del derecho y la moral alcanzara al mismo tiempo fundamentos normativos de la integración social insoslayables”<sup>39</sup>.

El enfoque deontológico habermasiano ha mostrado la importancia política de una reflexión ética que debe salir al paso de los desarrollos tecnológicos desde la moral y desde el derecho, no para impedir el avance de la ciencia, sino para acompañarlo con una reflexión acerca de la auto-comprensión ética de la especie.

La moralización de la naturaleza humana no consiste en poner cortapisas al desarrollo científico desde la argumentación moral, sino en “la autoafirmación de una auto-comprensión ética de la especie de la que dependa si podemos continuar comprendiéndonos a nosotros mismos como autores indivisos de nuestra propia biografía y reconociéndonos los unos a los otros como personas que actúan autónomamente”<sup>40</sup>.

Los nuevos avances tecnológicos que podrían hacer posible la clonación de seres humanos hacen necesario insistir con Habermas en la pregunta sobre el carácter necesariamente inexorable que tendría –o no tendría- la normalización de nuevas técnicas que indignan por razones morales<sup>41</sup>. La moral y el derecho deben anticiparse a las posibilidades reales de la manipulación genética para que su normatividad llegue a tiempo y no después que las prácticas de manipulación hayan sido establecidas como normales.

“En el marco de una reflexión político-legal moralmente fundamentada, la referencia a la fuerza normativa de lo fáctico sólo alienta el temor de la esfera pública escéptica a que la dinámica sistémica de la ciencia, la técnica y la economía obre *faites accomplies* a los que normativamente ya no se pueda dar alcance”<sup>42</sup>.

Desde la biología se pide hoy relativizar la importancia de categorías como la libertad y la responsabilidad para admitir la clonación como un logro de la humanidad sobre la naturaleza, que pone fin a la combinación aleatoria del mecanismo natural de genes. Sin embargo, la biología no debe llevar a escamotear las consideraciones morales ni la bioética debe “conducir por senderos biologists”<sup>43</sup>, que pongan en riesgo a la humanidad creyendo haber puesto la libertad de investigación a salvo de la moral.

Más allá de un dilema entre la moral y el avance tecnológico, o de una cuestión antropológica subyacente a la ética, la aplicación de nuevas técnicas de diagnóstico

prenatal y de reproducción asexual de la vida humana representan un problema político al que se debe hacer frente de modo anticipado desde la normatividad.

Para la deontología habermasiana de la dignidad de la vida humana es claro que, en un ordenamiento justo, ninguna persona tiene derecho a disponer de otra o a controlar sus posibilidades de acción sustrayendo parte esencial de su libertad. "El clon sabe que, no sólo casualmente sino por principio, no podría establecer el mismo tipo de determinaciones para su creador, que las que éste ha podido establecer sobre él"<sup>44</sup>. En un mundo en que la mayor parte de las personas se conciben determinadas genéticamente por el azar, el clon encuentra una mayor determinación de sí mismo en su proceso de auto-comprensión, pues "tras el núcleo esencial de estas predisposiciones y propiedades se encuentran los designios de una persona ajena"<sup>45</sup>.

Los desarrollos de la racionalidad instrumental en el campo de la tecnología genética pueden estar justificados "a la luz de objetivos biopolíticos como la nutrición, la salud y la prolongación de la vida"<sup>46</sup>, pero -como señala la deontología- en ningún caso deben sobrepasar el campo limitado por los principios de la libertad y la igualdad, que han de regir las relaciones entre los seres humanos y entre las generaciones a las que pertenecen.

Al igual que las propuestas de Kant y de Jonas, la teoría habermasiana de la dignidad de la vida humana evidencia la importancia que tiene la deontología en las discusiones referentes a los problemas de la vida en el planeta, un área que algunos han denominado *bioética* y que otros han reservado para una disciplina que recibe ese mismo nombre.



#### REFERENCIAS

- 1 KANT, Emmanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza. 2002. p. 56.
- 2 Ibid., p. 73.
- 3 Ibid., p. 73.
- 4 Ibid., p. 104.
- 5 Ibid., p. 116.
- 6 Ibid., p. 70.
- 7 Ibid., p. 70.
- 8 Ibid., p. 71.
- 9 Ibid., p. 71.
- 10 Ibid., p. 91.
- 11 Ibid., p. 96.
- 12 Ibid., p. 68.
- 13 Ibid., p. 164.
- 14 JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder. 1995. p. 15.
- 15 "La modificada naturaleza de las acciones humanas exige un cambio también en la ética", afirma Jonas. Ibid., p. 23.
- 16 Ibid., p. 358.
- 17 Cfr. JONAS, Hans. *Técnica, medicina y ética*. Barcelona: Paidós. 1997. p. 11.
- 18 JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Op. cit., p. 16.
- 19 Ibid., p. 80.
- 20 Ibid., p. 30.
- 21 JONAS, Hans. *Técnica, medicina y ética*. Op. cit., p. 37.
- 22 JONAS, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Op. cit., p. 357.
- 23 Ibid., p. 28.
- 24 Ibid., p. 31.
- 25 JONAS, Hans. *Técnica, medicina y ética*. Op. cit., p. 36.
- 26 Ibid., p. 77.
- 27 Ibid., p. 36.
- 28 Ibid., p. 30.
- 29 Quizás sea importante aquí notar que para Jonas responsabilidad y obligación no son sinónimos, pero tampoco categorías aisladas.

- 30 Ibid., p. 13.
- 31 Ibid., p. 174.
- 32 HABERMAS, Jürgen. "Una consideración genealógica acerca del contenido cognoscitivo de la moral". En: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós. 1999. p. 70.
- 33 Ibid., p. 78.
- 34 HABERMAS, Jürgen. *El futuro de la naturaleza humana ¿hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós. 2002. p. 50.
- 35 Ibid., pp. 32-33.
- 36 Ibid., p. 48.
- 37 Ibid., p. 32.
- 38 Ibid., p. 45.
- 39 Ibid., p. 42.
- 40 Ibid., p. 41.
- 41 Cfr. HABERMAS, Jürgen. "¿Esclavitud genética? Los límites morales de los avances de la medicina reproductiva". En: *La constelación postnacional*. Barcelona: Paidós. 2000. p. 210.
- 42 HABERMAS, Jürgen. *El futuro de la naturaleza humana ¿hacia una eugenesia liberal?* Op. cit., p. 31.
- 43 HABERMAS, Jürgen. "La naturaleza no prohíbe la clonación. Debemos decidir nosotros mismos". En: *La constelación postnacional*. Op. cit. p. 213.
- 44 Ibid., p. 213.
- 45 HABERMAS, Jürgen. "¿Esclavitud genética? Los límites morales de los avances de la medicina reproductiva". Op. cit., p. 208.
- 46 HABERMAS, Jürgen. *El futuro de la naturaleza humana ¿hacia una eugenesia liberal?* Op. cit., p. 66.