

JÜRGEN HABERMAS: ENTRE LA ÉTICA DEL DISCURSO Y LA ÉTICA DE LA ESPECIE

Alejandro Moreno Lax*

Facultad de Filosofía
Universidad de Murcia
Murcia - España
alezheia@yahoo.es

Resumen

La filosofía moral de Habermas tiene dos hitos importantes, la ética del discurso y la ética de la especie. Recurriendo al argumento de la falacia naturalista de Hume, implícitamente aceptado en la primera y rechazado en la segunda, vamos a demostrar la evolución habermasiana desde una ética formal hacia una ética material.

Palabras clave: ética, moral, materia, forma, discurso, especie y falacia naturalista.

JÜRGEN HABERMAS: BETWEEN THE ETHICS OF DISCOURSE AND THE ETHICS OF THE SPECIES

Abstract

Habermas's moral philosophy has two important hits, the ethics of the speech and the ethics of the species. Resorting to the argument of the Hume's naturalistic fallacy, implicitly accepted in the first one and rejected in the second one, we will show the evolution from a formal ethics towards a material ethics.

* **Alejandro Moreno Lax** (Murcia España 30-6-1982). Licenciado en Filosofía. Doctorando en Filosofía en la Universidad de Murcia. Primer premio del certamen de Literatura CREAJOVEN 2007 por la obra «Utopía», concedido por la Concejalía de Juventud del Ayuntamiento de Murcia. Coordinador del ciclo de cine y debates «¡Otros mundos son posibles!», dirigido al problema de la globalización y realizado en la Universidad de Murcia, con el apoyo del Servicio de Actividades Culturales, 2007. Publicaciones: «Experiencias en la fragua», revista Inquietud, número 3, 2005. «Mis vómitos», revista Inquietud, número 5, 2007 / ISSN: 1699-7433. «¿Vivienda digna?», artículo publicado en La Opinión como miembro del Foro Ciudadano, 28-4-07. «No hay cambio sin catástrofe», artículo publicado en La Opinión como miembro del Foro Ciudadano, 23-6-07. «Política de vivienda», artículo publicado en La Opinión como miembro del Foro Ciudadano, 13-10-07.

Key words: ethics, morality, matter, form, speech, species and naturalistic fallacy.

1. Introducción

La evolución de la filosofía moral de Jürgen Habermas a lo largo de toda su obra demuestra una refutación interna de sus bases iniciales. Desde sus primeros escritos, bien representados por su ensayo *¿Qué es pragmática universal?* hasta su más reciente *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, podemos identificar un tránsito radical y diferenciado. La tesis que vamos a sostener está en la distinción de dos éticas bien diferenciadas en la obra de Habermas, la primera denominada *ética del discurso* y la segunda denominada *ética de la especie*. En adelante vamos a demostrar que entre ambas se produce una evolución desde unos fundamentos formales basados en la acción comunicativa hacia unos fundamentos materiales basados en la eugenesia preventiva. De este modo, veremos que toda la obra que Habermas dedica a la construcción de una teoría de la acción comunicativa queda invalidada desde la propia evolución de su pensamiento. Para ello, vamos a recurrir al argumento de la falacia naturalista de Hume, implícitamente aceptado en la ética del discurso e implícitamente negado en la ética de la especie.

2. La falacia naturalista de Hume

Antes de penetrar de lleno en nuestro problema, tenemos que recordar el argumento de la falacia naturalista que Hume propone en el *Tratado de la naturaleza humana*. Allí nos dice el filósofo escocés que es imposible derivar juicios normativos a partir de juicios descriptivos, o lo que es lo mismo, concluir una serie de deberes a partir de unos juicios de existencia. La importancia de esta controversia está en la indagación de los fundamentos de la moral, planteando la cuestión de si éstos son un resultado de las impresiones sensibles o una deducción de la razón; más aún, si la aceptación de sentimientos morales conduce a la exigencia de mandatos racionales.

Este es el problema clásico de las relaciones morales entre el ser y el deber-ser. Nosotros aceptaremos la interpretación más corriente de este problema (sin ser la única), aquella que establece la imposibilidad de inducir normas imperativas a partir de sentimientos morales de la experiencia inmediata. En el *Tratado de la naturaleza humana* encontramos ciertos pasajes que invitan a esta interpretación:

«En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes»¹.

La aceptación generalizada de esta interpretación puede entenderse si remitimos el problema de la falacia naturalista a la teoría del conocimiento del filósofo escocés expuesta en su *Investigación sobre el conocimiento humano*, donde viene a defender un empirismo radical de difícil conciliación con la facultad del intelecto. Esta dificultad radica en que, siguiendo a Hume, todas nuestras percepciones tienen su origen en algún tipo de impresión sensible. De este modo, si bien las ideas constituyen el otro tipo originario de percepción humana, éstas se distinguen fundamentalmente por remitir *siempre* a algún tipo de impresión; a lo sumo, se remiten a otras ideas que, a su vez, remiten en última instancia a algún tipo de experiencia sensible. Este razonamiento conduce a la tesis general de que todo conocimiento tiene un origen empírico, sensible.

No es éste el lugar de profundizar en la tesis de Hume, pero basta con reflejar su desconfianza respecto de buena parte de nuestras ideas, pues éstas suelen resultar de asociaciones de tipo causal que solemos hacer inducidos por el fenómeno de la costumbre, el hábito y nuestras expectativas puestas en el futuro. Lo cierto es que de su teoría del conocimiento se confirma esta radical distinción entre hechos e ideas y, con ello, entre observaciones empíricas y prescripciones morales. Este argumento nos servirá en adelante para distinguir en su raíz las dos éticas que plantea Habermas a lo largo de su obra.

3. Ética del discurso

La filosofía moral que desarrolla Habermas a lo largo de los años 80, conocida como ética del discurso, es el resultado de los presupuestos teóricos organizados en la monumental *Teoría de la acción comunicativa*, publicada en 1981. Frente al denominado *paradigma de la conciencia*, representado por toda la filosofía moderna y contemporánea desde Descartes, en esta obra defiende el filósofo alemán lo que denomina *paradigma del lenguaje*. Así, mientras que el primer

paradigma defiende una teoría del conocimiento basado en la representación de un objeto por parte de un sujeto, el segundo paradigma consiste en la construcción pragmática del conocimiento por medio del lenguaje. Mientras que el primer paradigma considera el conocimiento como un hallazgo definitivo que resulta de una relación individual y monológica de un sujeto con el objeto de investigación, el segundo paradigma defiende un modelo de conocimiento falible, y por tanto, criticable y revisable, construido dialógicamente por un grupo a través de la intersubjetividad del lenguaje. El *giro pragmático* de la filosofía del lenguaje de Austin y Searle, así como el *a priori de la comunidad ideal de habla* de Apel están en la base de los presupuestos de Habermas.

Es a partir del análisis de este segundo paradigma como Habermas va a obtener lo que denominará *ética del discurso*. Se trata de un procedimiento *formal* de construcción de normas independiente de todo presupuesto de contenido, y que resulta del modelo comunicativo del paradigma del lenguaje. El objetivo de este procedimiento está en la obtención de un argumento capaz de contemplar los intereses de todos los afectados y partícipes del procedimiento discursivo, y por tanto, su aprobación, por el hecho de representar el mejor argumento. En síntesis, estas reglas se pueden resumir en tres:

1. *Autonomía* de cada uno de los participantes para expresar libremente aquellos argumentos que representan sus intereses, teniendo como horizonte último la representación simultánea de los intereses potenciales del resto de sujetos afectados.
2. *Simetría* de los participantes en cuanto al valor de sus argumentaciones, donde sólo la coacción no violenta del mejor argumento se impondrá definitivamente. Se trata del argumento que mejor representa los intereses de todo el colectivo.
3. *Falibilidad* del consenso adquirido, en la medida en que nuevas y futuras argumentaciones pueden criticar y mejorar el argumento considerado como el más válido de todos.

Como se puede comprobar, la ética del discurso se limita a una serie de reglas formales de orientación pragmática que recurren al instrumento del lenguaje para la obtención de consensos válidos. En este sentido, la validez consiste en la aceptación intersubjetiva de un argumento que observa la universalidad de un interés común. Por tanto, cabe decir que la validez está dirigida a la producción de consensos, esto es, normas válidas construidas por un grupo de individuos que pretende regular un problema que afecta a todos ellos.

Estos fundamentos quedan bien explícitos en la obra de 1983 *Conciencia moral y acción comunicativa*, donde Habermas trata de resumirlos recurriendo a dos principios fundamentales. En primer lugar, menciona el *principio de universalidad* (U), de clara estirpe kantiana, que establece la exigencia de argumentar de tal manera que nuestras demandas incluyan las exigencias del resto de participantes, solicitando su libre adhesión racionalmente motivada. Lo fundamental aquí está en que esa universalidad proceda de la validación universal de todos los afectados por el mandato, condición que garantiza la imparcialidad del juicio moral. Las normas no sólo deben de condicionar a todos, sino que también requiere el reconocimiento común de su validez, sólo así podremos obtener juicios morales imparciales:

«Únicamente es imparcial la situación desde la cual son susceptibles de universalización precisamente aquellas normas que, al incorporar de modo manifiesto un interés común a todas las personas afectadas, pueden contar con una aprobación general, así como conseguir un reconocimiento intersubjetivo. La formación imparcial del juicio se expresa en un principio que obliga a *cada cual* en el círculo de los afectados a acomodarse a la perspectiva de *todos los demás* a la hora de sopesar los intereses»².

Nos dice Habermas que este principio (U) puede incluirse dentro de uno más general que denomina *postulado ético discursivo* (D), específicamente pragmático-trascendental, que establece la exigencia de argumentar siempre con pretensión de validez, es decir, con la intención de obtener una aceptación generalizada de nuestros argumentos particulares:

«Únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que consiguen (o pueden conseguir) la aprobación de todos los participantes en cuanto participantes de un discurso práctico»³.

Este es el principio moral fundamental de la ética del discurso, caracterizado por la universalidad de un procedimiento formal capaz de generalizar las reglas de argumentación necesarias para poner de acuerdo a un conjunto de intereses dispares. Habermas lo expresa también de otro modo:

«El principio básico de la ética discursiva toma pie en un procedimiento, esto es, la comprobación discursiva de las pretensiones normativas de validez. A este respecto cabe calificar con razón la ética discursiva de formal. Ésta no ofrece orientación de contenido alguno, sino un procedimiento: el del discurso práctico»⁴.

El principio (D) de la ética del discurso es capaz de incluir al principio de universalidad (U) porque un procedimiento discursivo con pretensiones de ser validado normativamente incluye necesariamente la aceptación universal de todos los participantes afectados por dicho procedimiento:

«El principio de universalidad, que actúa como una regla de argumentación, se encuentra implícito en los presupuestos de cualquier argumentación. Esta exigencia queda satisfecha cuando puede mostrarse que toda persona que participa en los presupuestos comunicativos generales y necesarios del discurso argumentativo, y que sabe el significado que tiene justificar una norma de acción, tiene que dar por buena implícitamente la validez del postulado de universalidad»⁵.

Antes de pasar al siguiente apartado, donde analizaremos la ética de la especie, es necesario reflexionar sobre la relación que mantiene la ética del discurso con la falacia naturalista de Hume mencionada anteriormente. Ya hemos visto que tanto el principio de universalidad (U) como el principio del discurso (D) son dos principios formales que nada dicen sobre el contenido de las normas y leyes que deben obtenerse como resultado de la discusión comunicativa, sino que se limitan a estructurar los cauces trascendentales por los que debe discurrir todo procedimiento discursivo. Estos principios solamente son formales, y nada dicen sobre la particularidad de un contexto cultural de valor determinado, lo cual se debe al carácter cognitivo de la ética del discurso, siempre dispuesta a obtener consensos resultantes de conocer los intereses de todos, y nunca a partir de deducciones trascendentales tan manidas en la filosofía clásica de la conciencia:

«El camino con mayores posibilidades es la fundamentación pragmático-trascendental de una regla de argumentación de contenido normativo. Ésta es, evidentemente, selectiva, aunque formal; no es conciliable con todos los principios de contenido moral y jurídico pero, en su condición de regla de argumentación, no prejuzga ninguna regulación de contenido»⁶.

Mediante este procedimiento formal de validar normas y obtener consensos normativos, Habermas logra una *síntesis* entre las estructuras de *contenido* procedentes de los intereses particulares de cada participante, así como las estructuras discursivas establecidas por el procedimiento *formal* de los principios (U) y (D). Las fuentes reguladoras de una sociedad integrada tienen una doble procedencia. Por un lado, están inscritas en las formas cotidianas del mundo de la vida, a modo de consensos implícitos reguladores de la sociedad

más tradicional. Tienen relación con la organización de las motivaciones que una comunidad tiene en torno a la vida buena. Por otro lado, estas motivaciones dependientes de la vida buena pueden ir confrontándose unas con otras conforme avanza el proceso de complexificación de las sociedades y se diferencian las distintas esferas de valor, cada vez más abstractas y formales.

Cuando hablamos de ética del discurso, Habermas pretende manifestar con esos dos conceptos, «ética» y «discurso», las dos aristas que siempre debe incluir una norma válida: de un lado, el aspecto *material-ético* de contenido manifestado por la voluntad libre de un individuo particular conforme a una determinada concepción de la vida buena; de otro lado, el aspecto *formal-moral* de un procedimiento universal que aspira a lograr consensos cuyas consecuencias sean justas para todos. Se trata del fenómeno del ser y del deber-ser que tanto nos interesa para este trabajo, aunque ahora podemos ver con nitidez el dualismo presente en la ética del discurso entre el mundo cotidiano de la vida y la rectitud de las normas jurídicas, entre los juicios materiales y los juicios formales. Para Habermas, la fundamentación normativa procedente de la inmediatez y la facticidad de la esfera ética es cada vez más problemática, de ahí la exigencia de esta ética del discurso:

«Desde la perspectiva de un participante en las argumentaciones morales el mundo vital, a la debida distancia, se presenta como la esfera de la ética en la que aparecen imbricados aspectos absolutamente evidentes de origen moral, cognitivos y expresivos. En este caso los deberes están tan relacionados con las costumbres vitales concretas, que pueden derivar su evidencia de las seguridades de base. Las cuestiones de la justicia se plantean tan sólo dentro del horizonte de las cuestiones que siempre se han respondido sobre la vida buena. Desde el criterio severamente moralizador del participante en el discurso, esta totalidad ha perdido su validez natural y se ha reducido considerablemente el poder normativo de lo fáctico y hasta las instituciones en las que se confiaba pueden convertirse en otros tantos casos problemáticos en cuanto a la justicia»⁷.

Podemos concluir, por ahora, que los esfuerzos teóricos de Habermas se condensan en su reflexión sobre las formas procedimentales de un discurso moral en detrimento de los aspectos de contenido de la ética de un mundo de la vida, ya que «toda moral universalista, para convertirse en prácticamente eficaz, ha de compensar esta pérdida de eticidad concreta que empieza aceptando a cambio de su ventaja cognitiva»⁸. Es evidente la distancia abierta entre la normatividad formal y la materialidad ética, lo cual nos invita a considerar la

ética del discurso como una aceptación indudable de la falacia naturalista de Hume.

4. Ética de la especie

La propuesta de una ética de la especie la encontramos en la obra del 2001 *El futuro de la naturaleza humana*, publicada por Habermas a raíz de una polémica sostenida con Peter Sloterdijk a propósito de su conferencia publicada bajo el título *Normas para el parque humano*, donde venía a defender, o al menos, a insinuar, la idea de la eugenesia liberal impulsada por la nueva biotecnología como un destino humano. Después de toda una historia milenaria de un humanismo ilustrado y selecto que aspiraba a domesticar a las poblaciones mediante las letras, los nuevos avances científicos ponen bajo la libre disposición de cada cual su propio proyecto genético, pues la tecnología se ha convertido en un arte al alcance de todos los públicos.

Las conclusiones que extrae Habermas del texto de Sloterdijk se dirigen a la apertura liberal de posibilidades ilimitadas de *manipulación biotecnológica* de cuerpos humanos elegidos a la carta. El debate provocado por los avances de la tecnología genética arranca de la polémica en torno a las funciones del diagnóstico preimplantatorio. Esta tecnología consiste en diagnosticar posibles malformaciones genéticas del feto en estado embrionario, lo cual permite a la madre evitar una descendencia con enfermedades genéticas, así como un embarazo no deseado.

Desde la óptica de esta técnica genética se abre la discusión en torno al uso ilimitado, restringido o nulo de los distintos avances biotécnicos sobre el cuerpo humano. Soslayando la opción de nulidad procedente desde instancias religiosas, Habermas organiza la disputa entre el uso con *finés preventivos* y el uso con *finés de mejora*. En el primer caso, se trata de utilizar los nuevos descubrimientos del campo de la genética para prevenir enfermedades de carácter hereditario. Esto consiste en impedir la propagación genética de malformaciones a través de la herencia de padres a hijos. En este caso, la aceptación de Habermas de este tipo de prácticas se debe a su único fin preventivo, el cual nunca pondría en peligro el orden de la naturaleza humana. Definir el marco de esta naturaleza ha sido un problema clásico del historicismo alemán, pero desde la perspectiva de la acción comunicativa habermasiana podemos entender tal naturaleza como la capacidad de un individuo para hablar y actuar con autonomía. Un individuo con malformaciones genéticas puede verse incapacitado para participar dentro de un procedimiento de validez discursiva, por lo que utilizar las técnicas

eugenésicas con fines preventivos no haría más que restablecer las condiciones necesarias para una pragmática comunicativa. Sólo por este motivo quedaría justificada la decisión anticipada de los padres de intervenir sobre un mapa genético perturbado:

«Un consenso sólo puede darse por supuesto cuando se trata de evitar males indudables y extremos que es de esperar que todos rechacemos»⁹.

Así que únicamente en este caso:

«La presunción de consenso convierte lo efectuado egocéntricamente en acción comunicativa»¹⁰.

Se trata de una acción asimétrica de validez, dado que estamos ante una decisión de tipo monológica que no cuenta con el consentimiento de la principal de las partes interesadas, el futuro hijo. A pesar de ello, la intervención genética está justificada en la medida en que permite al individuo poseer las condiciones existenciales necesarias para la autonomía, lo cual significa ser dueño del destino de uno mismo y poder tener la capacidad de reflexión y elección suficiente como para alcanzar el proyecto de vida deseado.

Por otro lado, Habermas define las acciones propias de una *eugenesia positiva* con pretensión de mejorar la especie. Este es el infinito campo de posibilidades nuevas al que se refería Sloterdijk. Se trata de utilizar todos los avances biotécnicos con el fin de manipular los genes de un ser vivo susceptible de mejora. Este uso consiste en un programa a la carta que pone a disposición del consumidor la elección personal de las dotaciones genéticas de la descendencia. El futuro niño es fruto de un proyecto genético preestablecido por los padres para producir instrumentalmente un ser humano condicionado definitivamente por los deseos caprichosos de los padres. La intolerancia de Habermas frente a este tipo de prácticas antropotécnicas está en la *asimetría discursiva* existente entre unos padres caprichosos y un hijo todavía en estado fetal. Así plantea el problema:

«Con las intervenciones genéticas sobre humanos, el dominio de la naturaleza se convierte en un acto de autoinvestidura de poderes que modifica nuestra autocomprensión ética de la especie y *podría* afectar a condiciones necesarias para una guía autónoma de la vida y una comprensión universalista de la moral»¹¹.

La crítica fundamental está en el hecho de que, mientras que en condiciones normales de procreación el niño hecho adolescente puede emanciparse

críticamente de las imposiciones normativas de sus padres, no ocurre así en los casos de manipulación biotecnológica, destinados a codificar caprichosa y definitivamente la estructura genética del feto. En este caso, el niño hecho adolescente que toma conciencia de su propia biografía personal se siente incapaz para emanciparse de los condicionamientos genéticos decididos previamente por sus progenitores.

Si analizamos el fenómeno desde la perspectiva racional-comunicativa que acompaña a la obra de Habermas, podemos comprender que la asimetría existente en el proceso de elección del material genético del niño es radicalmente inválida. El sujeto paciente de dicha elección no puede participar del proceso de discusión de una tal elección, y lo que es peor, no puede desprenderse de las consecuencias de dicha elección ni siquiera en su etapa hacia la madurez personal. La intervención genética con fines de mejora se pone en entredicho cuando estas perspectivas afectan a las posibilidades del adolescente para comprenderse a sí mismo como autor exclusivo de su propia vida. Las elecciones paternas pueden no coincidir con las preferencias del hijo, con lo cual puede quedar seriamente perturbada la disposición del mismo a reconocer su propia identidad. Aun en el caso de que la elección de las aptitudes del niño pudieran ser aceptadas favorablemente, dicho niño tendría que aceptar necesariamente la autoría compartida de sus acciones en el mundo objetivo, social y personal, lo cual desestabiliza la autonomía del mismo para actuar y hablar desde la libertad de sus elecciones personales.

Con estas observaciones podemos colegir la *profunda alteración de las validaciones* procedentes de un individuo manipulado genéticamente que desea expresarse con pretensiones de veracidad. Desde la perspectiva de una teoría de la acción comunicativa, nos situamos en el ámbito de validez subjetiva, el cual corresponde con la libertad de todo individuo para expresar sus voliciones con autonomía. La clave está en la diferenciación que puede existir ahora entre unas aptitudes logradas genéticamente para actuar con éxito en un ámbito concreto de la vida, frente a la posible disconformidad del sujeto portador de tales aptitudes con la elección asimétrica de sus padres. Se produce un desencuentro entre lo que uno puede *llegar a sentir* y lo que uno puede *llegar a hacer*. Un sujeto preparado para triunfar en el ámbito de la música puede sentir contrariamente preferencias motivacionales que no se correspondan con esta aptitud musical.

Además, las modificaciones de la identidad procedentes de la biotecnología pueden repercutir en el proceso de *socialización del individuo*, que corresponde

con la *simetría de la palabra* anteriormente mencionada a propósito de la ética del discurso, ya que una posible disconformidad con el programa genético elegido por sus padres puede bloquear las posibles motivaciones racionales de pertenecer a una comunidad. Un sujeto carente de autonomía para hablar y actuar puede sufrir serias dificultades a la hora de participar de la argumentación en procedimiento discursivo, dado que la libertad para opinar desde sus propias convicciones motivacionales está seriamente alterada por los condicionantes genéticos preestablecidos por los padres.

A primera vista, y desde la perspectiva de la ética del discurso que ya hemos analizado, no hay ninguna razón *a priori* para establecer un mandato imperativo en referencia a ninguna de las dos opciones, la eugenesia liberal o la preventiva, porque «la sustancia normativa de la protegibilidad de la vida humana prepersonal no encuentra una expresión racionalmente aceptable para todos los ciudadanos ni en el lenguaje objetivante del empirismo ni en el lenguaje de la religión»¹². Cualquiera de las dos opciones debe someterse al tribunal imparcial de un procedimiento discursivo donde sólo la coacción no violenta del mejor argumento logrará establecer un consenso válido para todos los afectados. Las reglas de la ética del discurso exigen poner sobre la mesa las distintas opciones que cabe elegir sobre las maneras en las que un individuo puede comprenderse a sí mismo como autor o no de su propia biografía:

«Ahora depende de la autocomprensión de estos sujetos cómo quieran aprovechar el alcance de los nuevos espacios de decisión: *autónomamente*, según consideraciones normativas que afectan a la formación democrática de la voluntad, o *arbitrariamente*, de acuerdo con preferencias subjetivas que puedan satisfacerse en el mercado»¹³.

El riesgo que advierte Habermas ante la amenaza de la eugenesia liberal está en que, desde un punto de vista de la ética del discurso, no se puede hacer más que someter a discusión qué tipo de ética de la especie queremos para nuestra descendencia. La ética del discurso sólo valida un procedimiento formal, pero *nunca cuestiones de contenido* referidas a la pertinencia de un tipo determinado de ética de la especie, positiva o negativa, liberal o preventiva. De este modo, podría darse el caso de consensos obtenidos conforme a la ética del discurso que validen la pertinencia de una ética de la especie de tipo liberal, donde cada progenitor es libre de elegir a voluntad las cualidades más favorables de su misma descendencia. Esto quiere decir que un consenso procedente de la ética del discurso puede validar formas subjetivas de autocomprensión distorsionadas

tecnológicamente, las cuales pueden poner en riesgo la renovación de los mismos procedimientos formales de la ética del discurso. Dicho de otra manera: la ética del discurso destruiría las mismas condiciones ideales para una ética del discurso si valida la pertinencia de prácticas eugenésicas positivas con el fin de mejorar genéticamente la especie. El *ser* de la ética de la especie corrompe las reglas formales de *deber-ser* propias de la ética del discurso. Aquí entra plenamente en juego el problema de la falacia naturalista.

Tenemos que el *incumplimiento de dos reglas formales del discurso*, por un lado, la falta de libertad ante la preselección de las dotaciones personales y, por otro lado, la conciencia de sentirse desigual ante el resto de seres resultantes de la indisponibilidad del nacimiento natural, la individuación y la socialización, bloquearía la posibilidad de una ética del discurso conforme a reglas ideales de habla:

«Esta contingencia insignificante se revela en el momento en que es dominada como un presupuesto necesario para el poder ser sí mismo y para la naturaleza fundamentalmente igualitaria de nuestras relaciones interpersonales¹⁴. [...] Cuando uno toma por otro una decisión irreversible que afecta profundamente la disposición orgánica de éste, se restringe la simetría de la responsabilidad existente entre personas libres e iguales»¹⁵.

Por todas estas razones, encontramos en el universo filosófico de Habermas un discurso radicalmente nuevo, cargado de observaciones de tipo intuitivo y material que tratan de sortear las amenazas que la eugenesia liberal supone para la ética del discurso. Si bien se presta indefenso ante un procedimiento inevitable de discusión sobre qué tipo de ética de la especie conviene al género humano, el filósofo alemán se niega a creer que esta elección proceda exclusivamente del cumplimiento formal-moral de unas reglas de orden comunicativo. Decantarse por una ética de la especie auspiciada por una eugenesia negativa de tipo preventivo consiste en defender una ética que garantiza la autonomía de la voluntad, y por tanto, la posibilidad de logros universales de orden moral. Habermas parece encontrar un argumento irrefutable:

«Me parece que hay un argumento al que hay que dar un peso especial en el debate sobre la mejor autocomprensión ética de la especie: no todas las concepciones armonizan de la misma manera con nuestra autocomprensión como personas moralmente responsables, [...] [porque] la vida en el vacío moral, en una forma de vida que ni siquiera conociera el cinismo moral, no merecería vivirse. Éste no es en sí mismo un argumento moral pero utiliza las

condiciones de las que depende la conservación de una autocomprensión moral como argumento para un autocomprensión ética de la especie»¹⁶.

No es posible garantizar las condiciones ideales de las reglas del discurso práctico sin antes conservar una ética de la especie que preserve la libertad de cada individuo para comprenderse críticamente su propia historia personal:

«Las convicciones morales sólo ligan con eficacia la voluntad si están insertas en una autocomprensión ética que enganche la preocupación por el propio bien al interés por la justicia»¹⁷.

Se trata de elegir una *ética de contenido* que pueda preservar los procedimientos morales de la ética del discurso, una manera de autocomprensión existencial que garantice la justicia social, siendo ésta *una elección previa a la moral*. Así pues, tenemos que el ser material de una ética de la especie que respeta la indisponibilidad del nacimiento, como dice Hannah Arendt, y que solamente altera ese ser natural-corporal con fines preventivos, sólo esta ética material puede garantizar el deber-ser de las reglas del discurso moral. La ética es garante de la posibilidad moral, *el ser natural del deber-ser formal*, no ya por cuestiones comunicativas ligadas al mundo de la vida, sino para la conservación del patrimonio genético de un cuerpo humano íntegro:

«Que *debemos* actuar moralmente está incluido en el sentido mismo de la moral (concebida deontológicamente). Pero ¿por qué deberíamos *querer* ser morales si la biotécnica calladamente se deslizara en nuestra identidad como especie? Una valoración de la moral en total no es ella misma un juicio moral sino un juicio ético, un juicio de ética de la especie»¹⁸.

Habermas lo vuelve a expresarlo de otro modo:

«Los argumentos tomados del mismo juego del lenguaje moral no pueden hacer nada contra una autoinstrumentalización eugenésica de la especie humana que modifique las reglas del juego moral. Sólo las reflexiones moralmente autorreflexivas, de ética de la especie, que se extienden a los presupuestos naturales (y en consecuencia también mentales) de la autocomprensión moral de personas que actúan responsablemente, se hallan en el nivel de argumentación correcto»¹⁹.

Esta síntesis llega a denominarla «moralización» de la naturaleza humana²⁰. El argumento material dice explícitamente que sólo la «indisponibilidad de los fundamentos biológicos de la identidad personal puede fundamentar la protección de la integridad de unas disposiciones hereditarias no manipulables»²¹. Ahora

podemos ver con claridad este giro fundamental que aquí pretendemos analizar. Hasta entonces la obra de Habermas se había esforzado en demostrar, como ya vimos al final del epígrafe anterior, el debilitamiento creciente de la validez de las formas tradicionales de comprender éticamente la vida buena en beneficio de un proceso de racionalización creciente del mundo de la vida que da lugar a formas postconvencionales y formales de tipo moral destinadas a la validación de normas. Esta prioridad de lo justo frente a lo bueno sólo se hace cuestionable cuando comienzan a confundirse la tradicional distinción entre sujeto y objeto, entre natural y artificial:

«Se trata de la desdiferenciación de distinciones categoriales que hasta ahora suponíamos invariantes de nuestras autodescripciones. Tal proceso podría cambiar nuestra auto-comprensión ética de la especie hasta tal punto que la consciencia moral quedara también afectada»²².

Es muy relevante el hecho sin precedentes de intervenir sobre el genoma de un ser humano, dada la impredecibilidad de sus consecuencias para la formación moral tradicionalmente entendida:

«Con la decisión irreversible que una persona toma sobre la composición deseada del genoma de otra persona, surge un tipo de relación entre ambas que cuestiona la suposición hasta ahora obvia de auto-comprensión moral en personas que actúan y juzgan autónomamente»²³.

Por tanto, en *El futuro de la naturaleza humana* Habermas apuesta claramente por la evidencia intuitiva de la validez de una ética de la especie preventiva que garantiza la autonomía del individuo en su proceso de madurez y la formación de una biografía personal, exenta de alteraciones tecnológicas. Ésta es una autoevidencia justificada desde el momento en que su incumplimiento «hiere nuestros sentimientos morales»²⁴, porque «no obtenemos inmediatamente un argumento moral contundente pero sí una orientación mediada por la ética de la especie que aconseja la cautela y la abstención»²⁵, porque «la afectividad de las reacciones no expresa tanto la indignación moral como la repulsión ante algo obsceno»²⁶, porque «nuestras concepciones de [...] la vida humana prepersonal forman, por decirlo así, un entorno ético estabilizador para la moral racional de los sujetos de derechos humanos»²⁷, porque «parece que muchos de nosotros tenemos la intuición de querer *inclinarse* a favor de la vida humana»²⁸, por «el escrúpulo comparativamente arcaico que sentimos ante la investigación consumidora de embriones»²⁹, por «la sensación de que no podemos instrumentalizar el embrión»³⁰, por «el «impulso» de preferir una existencia digna de seres humanos»³¹.

5. Conclusión

Después de este breve análisis de los presupuestos de la ética de la especie podemos incidir con más claridad en el tránsito que se produce en el pensamiento ético de Habermas a la luz de la falacia naturalista de Hume. Ya vimos cómo la ética del discurso remitía exclusivamente a un procedimiento formal determinado a la obtención de consensos válidos, independientemente de cuáles sean éstos. El único mandato que prescribe está en el cumplimiento de una serie de reglas que posibilite el ejercicio de la pragmática comunicativa. De esta manera, señalamos la influencia decisiva que tiene el ámbito formal-moral del discurso por encima de cualquier fuente material-ética particular. Resumiendo, tenemos que en el caso de la ética del discurso sólo es universal el ámbito de la pragmática trascendental, esto es, de las reglas del discurso. El deber-ser comunicativo es independiente del ser relativo a cada uno de los mundos de la vida de donde procede cada argumentación particular.

Por el contrario, la terminología habermasiana de *El futuro de la naturaleza humana* está totalmente preñada de argumentos de orden material, sin los cuales no son posibles pensar una moral cualquiera, incluida una moral discursiva. Allí vimos que tanto el ser material y como el deber-ser formal, la ética y la moral, *coinciden bajo el título programático de la ética de la especie*, y no tanto bajo el título de una ética del discurso. Se trata del *ser corporal* de un programa genético natural que inmediatamente se convierte en un mandato, en un *deber-ser para toda ética comunicativa posible*. Lo más interesante es que esta ética es válida desde su propio contenido material-natural, y no tanto por las reglas formales-universales de la ética del discurso. El único recurso del que puede echar mano para recuperar la esfera de validez por parte de un individuo que forma parte de un procedimiento de discusión racional está en recurrir a esta ética de la especie, desde una instancia inmediata y sensible, no ya desde la formalización de un procedimiento regulado.

A lo largo de todo este análisis podemos comprobar que la evolución del pensamiento habermasiano está estrechamente ligada al argumento de la falacia naturalista. Si a lo largo de sus escritos publicados ya desde los años 70 hasta finales de los 90 nos encontramos con una asunción implícita y constante de los presupuestos de la falacia naturalista de Hume, sólo con la publicación de *El futuro de la naturaleza humana* cambia diametralmente sus planteamientos. Se trata de una transformación muy importante en la filosofía de Habermas, y que, como hemos visto, pone en entredicho todas sus articulaciones precedentes, pues

afectan directamente a los fundamentos lingüísticos inscritos en la *Teoría de la acción comunicativa*. Es muy revelador que Habermas no haya desarrollado en estudios posteriores una argumentación que cuestiona con tanta claridad toda su obra anterior.

Notas

¹ HUME, David, *Tratado de la naturaleza humana II*, Madrid, Editora Nacional, 1981, p. 689/690.

² HABERMAS, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1985, p. 85.

³ *Ibidem*, p. 117.

⁴ HABERMAS, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., p. 128.

⁵ *Ibidem*, p. 110.

⁶ *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., p. 118.

⁷ *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., p. 133.

⁸ HABERMAS, J. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 81. Aquí encontramos un desarrollo de esta discusión entre ética y moral, o justicia y bien común, a partir de la clásica disputa entre Hegel y Kant.

⁹ HABERMAS, J. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 64.

¹⁰ *Ibidem*, p. 74.

¹¹ *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, op. cit., p. 68.

¹² *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, op. cit., p. 49/50.

¹³ *Ibidem*, p. 24.

¹⁴ *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, op. cit., p. 25.

¹⁵ *Ibidem*, p. 26.

¹⁶ *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, op. cit., p. 121.

¹⁷ *Ibidem*, p. 14.

¹⁸ *Ibidem*, p. 98.

¹⁹ *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, op. cit., p. 120.

²⁰ *Ibidem*, p. 97.

²¹ *Ibidem*, p. 42.

²² *Ibidem*, p. 6.

²³ *Ibidem*, p. 87.

²⁴ *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, op. cit., p. 26.

²⁵ *Ibidem*, p. 45.

²⁶ *Ibidem*, p. 58.

²⁷ *Ibidem*, p. 92.

²⁸ *Ibidem*, p. 93.

²⁹ *Ibidem*, p. 93.

³⁰ *Ibidem*, p. 95.

³¹ *Ibidem*, p. 99.