

ESTRUCTURACIÓN DEL DISCURSO BIOÉTICO. I. COMUNICACIÓN Y LENGUAJE

Guillermo HOYOS VÁSQUEZ

I. INTRODUCCIÓN

Tanto los últimos borradores para una Declaración Universal acerca de la Bioética y la Humanidad de la UNESCO, como las discusiones recientes en las Naciones Unidas ponen de manifiesto la importancia de este asunto. Por fortuna, la forma como se está abordando la problemática de la bioética nos indica la orientación que se pretende dar a este tema a nivel mundial y en relación con la opinión pública, ciertamente muy en consonancia con lo que se discute en ámbitos académicos. Se es consciente de lo que está en juego: ya no nada más lo relacionado con la tradicional ética médica, sino también el sentido de la vida humana misma en las fronteras en las que se encuentra la ingeniería genética en este mundo globalizado. Es lo que permite a Jürgen Habermas (2001) hablar del futuro de la naturaleza humana.¹

La temática se enmarca, como lo enfatiza la UNESCO, en los principios de la dignidad humana, la libertad, los derechos humanos y la justicia. En dicho marco se asumen los clásicos principios de la bioética: beneficencia y

¹ Retomo aquí algunos de mis planteamientos con respecto a la obra de Habermas en: “Bioética e moral comunicativa”, en Garrafa y Pessini (orgs.), 2003: 509-515.

no maleficencia. El marco se amplía con el respeto a la diversidad cultural y el pluralismo; con los principios de solidaridad, equidad y cooperación y con el de responsabilidad para con la biosfera. Se consideran principios derivados de los anteriores el de la primacía de la persona, la no discriminación, la autonomía y la responsabilidad, el consentimiento informado, la privacidad y la confidencialidad, así como la obligación de compartir equitativamente los beneficios de la investigación. Todo esto lleva a ciertos principios de procedimiento: honestidad e integridad; transparencia y apertura, utilización de métodos científicos y racionales; consulta a la comunidad y a los expertos, equidad en los procesos de toma de decisiones. Lo cual conduce a la necesidad de prevenir riesgos, constituir comités de bioética, asegurar el debate público y tener en general en cuenta las prácticas transnacionales. Todo lo anterior exige una educación en bioética, entrenamiento en el tema e información adecuada, y convoca a la solidaridad y cooperación internacional, teniendo en cuenta el papel de los Estados, de los comités internacionales de bioética y el seguimiento por parte de la UNESCO.

Pensamos que planteamientos de esta índole corresponden a un punto de partida desde la filosofía moral, permitiendo a la vez comprender la bioética como un campo especial de articulación de la moral. Esto es muy significativo frente a posiciones que quisieran reducir la bioética simplemente a un saber de expertos, el de los llamados bioeticistas, a una serie de regulaciones, de códigos y de procedimientos de comités de bioética.

Para desarrollar el discurso de la bioética a partir de la filosofía práctica comenzamos reflexionando acerca de las relaciones entre el creer y el saber (II) y entre el conocimiento científico y la moral (III), actitudes originarias que parecieran competir por determinar la condición hu-

mana, para intentar luego traducir en clave comunicacional la complementariedad que atribuye Kant a la moral con respecto a la ciencia al preguntarse por lo que es el hombre (IV). Estas consideraciones nos permitirán estructurar la propuesta de un discurso bioético en términos de ética discursiva, de acuerdo con los más recientes planteamientos de Jürgen Habermas (V).

II. CREER Y SABER: EN LAS RAÍCES DE LA TOLERANCIA Y EL DIÁLOGO

La larga, compleja y fascinante historia de la tolerancia (Forst, 2003: 744) religiosa constituye un paradigma que permite comprender por qué se justifica ésta y en qué consiste su razonabilidad, especialmente en temas que tocan lo más profundo de la condición humana. Tal es el caso del sentido de la vida, del cual se ocupan las religiones desde siempre y del cual también pretende saber una filosofía que pone toda su fundamentación en la razón: qué es el hombre, significa lo que se pueda conocer racionalmente, lo que se deba hacer razonablemente y lo que pueda esperarse coherentemente. Es en este marco en el que hay que analizar la aparente contradicción entre el creer y el saber (Habermas, 2001b.) que se expresa hoy no sólo violentamente, en casos extremos como el terrorismo, en el ámbito político, sino también en la confrontación valorativa con respecto a aspectos importantes de la vida, considerados expresamente en la bioética, ya no sólo en asuntos como el aborto o la eutanasia, sino especialmente en temas relacionados con la investigación genética en los límites de la clonación y del diagnóstico prenatal y con muchas de sus aplicaciones en los umbrales del supermercado genético (Singer, 2002: 19-40).

Se trata de dos extremos desde los que en nombre de un saber laico y secular o de una fe religiosa se pretende solucionar unilateralmente la insociable sociabilidad del ser humano, su contingencia y finitud, su sentido de la vida, sin que se considere prioritario llegar a aquellos acuerdos que son los que busca la sociedad civil, es decir, ciudadanas y ciudadanos urgidos de compartir unos mínimos éticos que respeten a su vez la diversidad de valores culturales, religiosos y morales (Putnam, 2003). Sin entrar a detallar la relevancia que tiene esta problemática y lo que ella significa hoy también en el contexto latinoamericano, en el que el fenómeno de la religiosidad popular va más allá de lo que a veces pretenden explicar muchos científicos sociales, la pregunta es: ¿puede pretender la religión remplazar como *religio* el contrato social moderno, su fundamentación ética y/o moral? A su vez, ¿dicho contrato social moderno exige que se renuncie a la conciencia religiosa para poder ser realizado a conciencia y para que genere la confianza entre ciudadanos y de éstos con respecto a las instituciones? ¿Es lo que se ha entendido en la modernidad como secularización lo único que hace posible y viable el contrato social moderno, posmetafísico, o es posible proponer en una sociedad pluralista, globalizada y postsecular² un tratamiento de la religión y de otros metarrelatos que permita reconocer formas de conciencia moral que sin competir con las así llamadas morales racionales sean compatibles con ellas?³

La reacción desde uno de los extremos puede ser ésta:

² El término es de Jürgen Habermas (2001b) en su Discurso al recibir el Premio de la Paz de la Cámara del Libro Alemán en octubre de 2001.

³ Ver mi ensayo “Los recursos morales de la democracia” (Hoyos Vásquez, 2003: 269-288).

buscar una respuesta en la mera opinión consensuada y mayoritaria del pueblo soberano es, además de ilógico, ilusorio, irresponsable y muy cercano a la demagogia. Lo responsable, lo maduro, lo racional y sensato, lo verdaderamente humano, es afrontar la cuestión e intentar responderla con toda la hondura y la verdad de que sea capaz (López Barahona, M. y Antuñano Alea, S., 2002: 55).

Esta es la respuesta metafísica, temerosa del saber, botón fácil para la sensibilidad religiosa. Ante esto el saber tiene que salir a reivindicar el sentido de la investigación científica. En este choque de concepciones omnicomprensivas del sentido de la vida, la religión y la moral—al que Jürgen Habermas sólo parece encontrarle solución si se lo instala en una “sociedad postsecular”, en la que sea posible comprendernos como participantes en culturas radicalmente diferentes entre “el creer y el saber”, con la obligación de tolerarnos mutuamente para evitar no sólo el fantasma del terrorismo, sino incluso la descalificación cultural— es necesario reflexionar una vez más sobre los motivos para la tolerancia moral y política en los fundamentos mismos del sentido de la vida.

El encuentro del cardenal Joseph Ratzinger, el defensor de la fe, con Jürgen Habermas el 19 de enero de 2004 en la Academia Católica de Baviera (Habermas, 2004: 127 y 128)⁴ o, si se quiere, como escribieron algunos, “en la cueva del león”, nos estimula a fomentar la tolerancia moral, la que está en juego entre el creer y el saber, y que debería servir de punto de partida para plantear los problemas de la bioética en este mundo globalizado. Tema del debate: “Fundamentos morales prepolíticos de un Estado libre”. El cardenal reconoció en toda su relevancia el fenó-

⁴ Cfr. comentario de Schnädelbach (2004: 131). La discusión entre Habermas y Ratzinger está en *Zur Debatte. Themen der katholischen Akademie in Bayern*, Heft 1/2004, München, 2004.

meno del multiculturalismo, así, al final, para solucionar los límites de la razón, —quizá el más fehaciente hoy el de pretender “jugar a Dios” en el equipo de la ingeniería genética—, hubiera insistido en la necesidad de un diálogo entre razón y religión, entendida también ésta interculturalmente. Esto es un avance significativo de parte del catolicismo oficial en búsqueda del diálogo para comprender y para alcanzar acuerdos mínimos. El filósofo cree superar esta posición, ya de por sí bastante tolerante tratándose de tema tan debatido en la tradición católica, volviendo precisamente a un mundo de la vida en el que diversos metarrelatos, también la tradición ilustrada de la modernidad, compiten por dar sentido a las diversas formas y sentidos de la vida. Para Habermas, un Estado que busque defender los derechos humanos y fomentar la convivencia, también entre los diversos Estados, no sólo se nutre de los contenidos y motivaciones de diferentes culturas, sino que además debe promover, sobre todo mediante la educación,⁵ la tolerancia entre las diversas concepciones omnicomprendivas de la vida.

Sólo así es posible reconocer que también el Estado moderno, y no ya sólo la sociedad civil, se nutre de presupuestos normativos que provienen de máximos valorativos, tanto religiosos como no religiosos. Es necesario saber traducir estos máximos para enriquecer de contenidos a un Estado de derecho democrático y a la organización mundial de los Estados: en el mundo de la vida y en la historia de los pueblos, no pocas veces en formas de religiosidad popular y teologías de la liberación, se conservan ideales libertarios, actitudes solidarias, reclamos de

⁵ Esta es la propuesta de Martha C. Nussbaum en su ponencia *Radical Evil in the Lockean State* para el Congreso Iberoamericano e Interamericano de Filosofía “Tolerancia”, celebrado en la Pontificia Universidad Católica del Perú en enero de 2004 (ver página del Congreso: <http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/>).

justicia y autenticidad, que no sólo renuevan las formas contractuales de la modernidad, sino que incluso preservan la responsabilidad moral, la dignidad de la persona, el sentido de la vida y la solidaridad universal, sin los cuales amenaza con debilitarse y marchitarse en la vida pública el sentido de normatividad del Estado moderno.

Naturalmente la religión pretende apropiarse de estos valores que no le pertenecen exclusivamente y que tampoco niegan la necesidad de la normatividad del Estado. Esto obliga a una filosofía que ha puesto como ideal de la sociedad contemporánea la secularización, a ensayar de nuevo mediante la comprensión, la hermenéutica, el razonamiento y la deliberación, la conmensurabilidad del creer y el saber. La solución no está del lado teórico, dado que fe y razón se empeñan en ser omnicomprendivas. Hay que buscar una solución práctica basada en la tolerancia y guiada por la competencia comunicativa de las personas, en la que se basa toda posibilidad de comprensión mutua y de acuerdos razonables. Esto llevará a la filosofía no sólo a reconocer sus fuentes en las grandes tradiciones de la humanidad, sino también a practicar la tolerancia frente a dichas tradiciones, reconociendo primero que el mismo racionalismo es un metarrelato más y aceptando que no sólo las religiones sino otras formas de vida, así sean ellas mismas no musicales⁶ religiosamente, están llamadas a motivar a la humanidad por la dignidad, por la justicia como equidad, por una cultura de la tolerancia y del perdón que sea capaz también de perdonar lo imperdonable,⁷ por la solidaridad, la convivencia y todo tipo de cooperación. En todo esto consiste la defensa de la vida como autorrealización en el pleno sentido de la cali-

⁶ Es el término utilizado por Habermas (2001b).

⁷ Es el término utilizado por Derrida (2002: 19-37) en la entrevista "Política y perdón".

dad y la dignidad. La bioética tiene que comprenderse en este marco de referencia para que no sea reducida a normas y procedimientos que postulan racionalidad en un paradigma instrumental y estratégico y se resisten a una fundamentación moral que pudiera recoger la memoria y responder a lo mejor de las diversas tradiciones culturales de la humanidad.

III. REENCANTANDO EL MUNDO: CIENCIA Y MORAL

La tolerancia radical nos permite no sólo comprender sino reconocer inclusive como diferentes en su diferencia otras cosmovisiones: es respetar a quienes las defienden como interlocutores válidos. La tolerancia es la puerta de la comunicación.

En esta lógica entre la tolerancia y la comunicación se ubica el pensamiento de Kant cuando plantea las relaciones entre ciencia y moral. Volver a Kant fue la consigna del neokantismo a comienzos del siglo pasado para recobrar el sentido de las ciencias sociales frente a la hegemonía de las ciencias naturales y de su metodología. Nos proponemos volver a Kant para ver qué sentido puede tener hoy una “remoralización” de la naturaleza humana.⁸ Efectivamente la filosofía teórica interpreta la ciencia moderna como un emanciparse de la metafísica tradicional y de la religión. Ante los avances de la investigación con respecto al conocimiento del genoma humano y de otros posibles desarrollos de la ciencia médica y la genética, es importante clarificar, como ya lo intentara en su momento Kant, las relaciones entre el conocimiento cien-

⁸ “Was heisst Moralisierung der menschlichen Natur” se titula el primer apartado del libro, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, S 46.

tífico y la idea de libertad, fundamento de la moral moderna. Si se dice que la libertad nace del conocimiento se corre el riesgo de ubicarla del lado de la ciencia; la libertad y la moral se encuentran precisamente en sus límites, dado que la acción humana más que en determinaciones naturales, sin tener que ignorarlas, viene motivada y se origina en las limitaciones humanas propias de la insociable sociabilidad del hombre, sus emociones, su sentido de responsabilidad, la contingencia y la finitud.⁹

Que la libertad y la moral no se funden en el conocimiento científico significa que ni éste puede remplazarlas, ni que el discurso sobre la moral pueda realizarse a expensas de la investigación científica. La expresión “no somos de alambre rígido, *we are not hard wired*” (Tugendhat, 2002: 182-198), insiste por tanto en la necesidad de moralizar la naturaleza humana en el sentido de urgir las posibilidades del hombre de reflexionar, deliberar y decidir acerca de lo que es y lo que puede ser; este tipo de evaluación es cada vez más urgente, si se tiene en cuenta los avances de la genética. La moral jalona la ciencia, la ciencia obliga a la moral a no demonizar la investigación. Es el mismo sentido que puede darse a un “rencantamiento” (*Wiederverzauberung*)¹⁰ de la naturaleza, necesariamente desencantada por la ciencia, para que nos podamos volver

⁹ Este es el problema que pretende resolver Kant en la *Crítica de la razón pura*: en los prólogos (A VII-XXII y B VII-XLIV), en la dialéctica trascendental (A 293 a 340, B 350 a 398), en la antinomia de la razón pura (A 406 a 425, B 433 a 453), en la tercera antinomia (A 444 a 451, B 472 a 479) y en la “solución” de la antinomia (A 462 a 567, B 490 a 595), al señalar la “antinomia” entre causalidad de la naturaleza y libertad de la razón. Complementa su planteamiento en la *Fundamentación para la metafísica de las costumbres* y en la *Crítica de la razón práctica* (1977: 8) en las que muy significativamente relaciona la libertad y la moral, al afirmar que “la libertad es en todo caso la *ratio essendi* (razón ontológica) de la ley moral y la ley moral la *ratio cognoscendi* (razón hermenéutica) de la libertad.

¹⁰ La expresión es de McDowell (2000: 24).

a encontrar en el mundo como en casa, no en un mundo sometido únicamente a la *praecisio* (*cfr.* Janke, 1988: 40) por la ciencia y la técnica, tampoco resacralizado o ilusorio, sino en nuestro mundo de la vida y en una sociedad civil compleja y pluralista.

Una moral posmetafísica rencanta la naturaleza humana (*cfr.* Noichl, 2002: 285) no en el sentido de devolverle la sacralidad de que gozaba en tradiciones religiosas y que fue superada por la ciencia moderna. Se trata más bien de reconocer los límites de dicho conocimiento en relación con la “autocomprensión de personas que obran moralmente y se preocupan por su existencia como un todo” (Habermas, 2001: 54). El que nos comprendamos como autores responsables de una historia de vida propia y el que nos podamos reconocer y respetar recíprocamente en cuanto personas iguales por su nacimiento, depende también de que nos comprendamos antropológicamente como seres genéricos, o sea especie humana, capaces de lenguaje, de comprensión y reconocimiento mutuo, y competentes para dar y aceptar razones y motivos de nuestro actuar y del de los demás ((Habermas, 2001: 123 y 124).

Dado que una fundamentación de la moral mediante una ética de la especie (*cfr.* Siep, 2002: 111-120), no parece a primera vista conciliable con los principios kantianos deónticos de la autonomía de los participantes, se acude entonces a la metáfora de un empotramiento (*Einbettung*) (Habermas, 2001b: 70 y ss.) de la moral en la ética de la especie. Esto significa que las personas autónomas tienen que considerar su corporeidad como propia, es decir no diseñada, ni hecha, ni intervenida en sus orígenes por otros. La eugenesia liberal en tanto intervención en el genoma del futuro niño, dificulta las relaciones morales y jurídicas entre personas pretendidamente autónomas. El cambio de disposición genética, posible hoy gracias a la investigación científica, puede convertirse en manipulación,

ser determinado por la lógica de las mercancías y transformar la genética misma en supermercado. Ya Kant había previsto esto al formular como imperativo categórico de forma universal el reconocimiento de la autonomía del ser humano: no tomar a la humanidad ni en tu persona ni en la de ningún otro humano sólo como medio, siempre debe ser ante todo fin. Es decir, moral equivale a no instrumentalizar al otro. Ante el riesgo de la manipulación posibilitada por la ciencia moderna, vale el argumento: la elección de una forma de vida moral es ella misma una opción por una ética de la especie. Se trata del valor de la forma de vida moral misma: “Una valoración de la moral como un todo no es en sí un juicio moral, sino un juicio ético en relación con la especie misma” (Habermas, 2001b: 124). Es una decisión ética, con consecuencias jurídicas y políticas, de tomar a cualquier otro y valorarlo desde el punto de vista moral, como persona moral, digno de respeto y del reconocimiento debido a su autonomía. El imperativo moral se convierte en idea regulativa y tarea desde una opción ética por la especie humana.

IV. DIALOGIZAR A KANT PARA RECONSTRUIR LA UNIVERSALIDAD INCLUYENTE

Una ética de y para la especie humana pretende basarse en la participación ciudadana y busca ser “inclusiva”. Por ello debemos examinar el sentido de objetividad que debe tener la ética discursiva.

Sólo en el desarrollo mismo de la argumentación que busca justificar el juicio moral se gana el sentido propio de la ética discursiva y de sus pretensiones de “objetividad”, precisamente como proyecto y como tarea intersubjetiva: “Este mundo (el social), como el «reino de los fines» de Kant, más que algo ya dado es algo que nos es «encomen-

dado» (Habermas, 1998: 197), efectivamente como lo contrafáctico, a partir de lo fáctico que nos develan las ciencias sociales. Por tanto, si el sentido de objetividad de las ciencias naturales, también de la biología y la genética, viene en cierta manera dado a partir de argumentos y experimentación que pretenden alcanzar la verdad mediante sus procedimientos de contrastación, la “objetividad” que se busca con los juicios prácticos que pretenden ser correctos, justificados y legítimos, por no tener una base empírica, no tiene por ello mismo que ser negada o tomada con menos rigor. Su sentido de proyecto (de la convivencia, de la dignidad de todos, del imperio de la ley, del reino de los fines, de la vigencia de los derechos humanos) obliga a ampliar radicalmente la participación de todos aquellos que pudieran ser afectados por la normas: la universalidad de la moral, más que un presupuesto epistémico, es un recurso ontológico y una tarea, que se comienza a realizar sólo mediante “la inclusión del otro” (Habermas, 2002) como interlocutor válido, para ser reconocido como participante digno de iguales derechos. Se busca pues la convergencia entre la perspectiva de la justicia (justicia como equidad, no “justicia infinita”), propia de la moral, y la perspectiva que deberían asumir “todos” los participantes en discursos racionales:

Esta convergencia nos hará advertir que el proyecto de un mundo moral que incluye por igual las pretensiones de todas las personas, no es un punto de referencia elegido caprichosamente: por el contrario, se debe a una *proyección* de los presupuestos generales de comunicación realizables en la argumentación misma (Habermas, 1998: 198).

Se trata pues de un sentido de objetividad que depende de las posibilidades de generalizar la participación de todos los implicados con sus diversas visiones y perspectivas

del bien y del sentido de la vida, lo que a la vez enriquece el mundo moral como recurso multicultural inagotable.

Al sentido ontológico del “darse” de situaciones objetivas corresponde del lado deontológico el sentido de “dignidad de reconocimiento” de las normas. Bajo las condiciones postradicionales anotadas, este sentido de dignidad del reconocimiento no puede ser fundamentado sustancialistamente, sino que sólo puede ser explicitado con la ayuda de un procedimiento de formación imparcial de juicios. De allí se sigue un orden distinto de aclaraciones. La explicación de la justicia como “consideración igualitaria de los intereses de todos y cada uno” no está al principio sino al final (Habermas, 1998: 202).

En este sentido bien podemos decir que el juicio moral, basado sin duda en la sensibilidad moral frente a situaciones reprochables y censurables, analizadas gracias a las ciencias de la discusión, constituye una especie de “utopía” como necesidad práctica en un horizonte de futuro, en la cual radica su sentido de “objetividad” y de pertinencia.

Esta perspectiva de tarea, inherente a la filosofía práctica, para lograr “la inclusión del otro”, motiva el desarrollo de la ética discursiva que lleva a la distinción entre moral y derecho y entre estos dos saberes y las demás ciencias sociales: aquí interviene una motivación eminentemente política, concretamente una opción radical por la democracia.

La validez de la moral se basa en la posibilidad de que las proposiciones morales (por ejemplo, las que se refieren a los derechos humanos), pudieran ser reconocidas por todos, como lo hemos indicado antes. Este es el sentido de universalidad de la moral kantiana, también como recurso. Por ello la idea de una comunidad regulada moralmente implica la ampliación del mundo social a todos, es decir

la inclusión de todos como participantes reales: “todos los hombres se convierten en hermanos (y hermanas)” (Habermas, 2001c: 42).¹¹

De esta forma se confirma cómo el sentido de un reino de los fines es más una tarea que algo ya dado; la moral kantiana tiene sentido constructivo práctico, que es asumido por la ética comunicativa en su desarrollo como un proceso de cooperación solidaria. Dicha cooperación cuenta con las diversas perspectivas del mundo de la vida, las cuales se exponen comunicativamente, y cuya realidad y objetividad se defienden argumentativamente.

Por todo lo anterior puede decirse que la validez, legitimidad y eficacia de las proposiciones morales depende de la apertura del mundo social en el horizonte de la democracia participativa, es decir de la inclusión cada vez más amplia de personas, extraños, diversos puntos de vista, culturas divergentes, participantes contestatarios, etcétera. En este sentido, la ciencias de la discusión deben ir develando aquellos espacios en los que es necesario proponer reformas y cambios y, al mismo tiempo, deben ayudar a imaginar nuevas formas de vida y de participación ciudadana que se acomoden mejor al reino de los fines o a las condiciones ideales de diálogo y participación. Se trata de ir tejiendo cooperativamente propuestas que deberían ser aceptadas por todos (Habermas, 2001c: 46-49).

Ya indicamos anteriormente cómo la comunicación humana, abierta por la tolerancia, no sólo lleva a la comprensión de otras visiones omnicomprendivas del sentido de la vida humana (morales de máximos), sino que hace posible asimismo el acordar unos mínimos éticos, con consecuencias jurídicas y políticas, como los de la bioética. El conflicto surge cuando quienes, por no pertenecer a la

¹¹ Los paréntesis y la expresión dentro de ellos son del mismo Habermas.

misma cultura, no comparten los mismos criterios y se empeñan en que solamente los propios son los únicos válidos para toda cultura. En esta absolutización de las razones de una de las visiones del mundo, para establecer la normatividad para todos, consiste la intolerancia: la del saber y de la ciencia, la de la religión y el creer. Para superar esta situación la teoría del discurso, partiendo del principio de la tolerancia, propone la apertura comprensiva a otras culturas y modos de ver el mismo mundo.

En efecto, las estructuras comunicacionales de la sociedad civil permiten vincular el pluralismo razonable y el consenso sobre mínimos como etapas necesarias de un proceso de tolerancia, de participación ciudadana y de génesis democrática del derecho. En efecto, en el mundo de la vida como horizonte ilimitado de contextos, nivel hermenéutico de la comunicación, donde comprender otras culturas no me obliga a identificarme con ellas, se tejen las redes de la sociedad civil en el más originario sentido de lo público. El compromiso valorativo y los sentimientos morales que se expresan en este nivel originario de la comunicación, no son un obstáculo epistemológico (como parece temerlo el liberalismo y los racionalistas) para reconocer a otros y respetar sus máximos, y así dilucidar aquellos mínimos en los que deberíamos coincidir para convivir pacíficamente. La sensibilidad social que valora, antes que obstáculo, es fuerza motivacional necesaria para la participación política (como lo reclama acertadamente el comunitarismo). Este nivel hermenéutico de la comunicación nos exige abrirnos a otras culturas, cosmovisiones y valores acerca de la vida misma, para poder discutir con el propósito de concertar mínimos posibles de comportamiento y acción.

Un segundo momento de la comunicación, provocado por la multiplicidad de puntos de vista del primer nivel, es el que puede conducir a acuerdos con base en las mejo-

res razones y motivos. Aquí se despliega en toda su riqueza la deliberación y la participación ciudadana como pedagogía de la tolerancia: ésta consigue en el mundo de la vida, que también es fuente inagotable de recursos para validar lo “correcto”, el que tanto los consensos como los disensos no sólo tengan la fuerza de convicción propia del discurso, sino incluso *en el mismo acto* el poder ético motivacional propio de la voluntad comprometida con el acuerdo ciudadano no coactivo. En este nivel del discurso y de la argumentación se configuran las éticas aplicadas, como resultado de acuerdos que a la vez respeten los disensos.

V. UNA ÉTICA DE LA ESPECIE EN CLAVE COMUNICATIVA

A partir de estos principios fundamentales de la comunicación humana, es posible caracterizar a modo de síntesis el discurso de la bioética en clave comunicacional:

1. Punto de partida es el así llamado cambio de paradigma: de la filosofía de la conciencia y de la reflexión y de una concepción reduccionista de la epistemología basada en la observación “neutral” de los fenómenos, inclusive de los sociales, pasamos a una teoría de la acción con base en la comunicación, la que nos abre a la comprensión y la que nos permite convencer a otros y ser a la vez convencidos por razones y motivos. De acuerdo con esto, partimos señalando que una conciencia acerca de la responsabilidad sólo se nos da en la *perspectiva de participantes* y escapa por tanto a todo intento de ser determinada por la mera observación científica. Pensar que una fe científicista pueda remplazar o complementar la autocomprensión de personas en interrelación social “no es

ciencia sino mala filosofía” (Habermas, 2001b: 20). Ninguna ciencia, como lo pretende cierto fundamentalismo de la tecno-ciencia, podrá quitar a ciudadanas y ciudadanos su capacidad de decidir autónomamente en el contexto de una concepción moral de la especie humana, a partir de una aceptación de su constitución natural. El punto de partida es, por tanto, el de la acción comunicacional, en la que se articulan a la vez las competencias comprensivas y argumentativas de la persona moral, su reconocimiento del otro desde el punto de vista moral y la posibilidad de llegar a mínimos éticos, respetando los máximos morales, religiosos y culturales.

2. Esta intuición es la que se manifiesta hoy como *sensibilidad moral*, que se desarrolla en el mundo de la emociones (*cfr.* Nussbaum, 2001) y nos defiende de todo tipo de intentos de manipulación y alienación en el mundo moderno. Esto frente al riesgo de instrumentalización genética significa que las decisiones políticas y jurídicas relacionadas con la investigación acerca de la naturaleza humana, así como no pueden venir sólo de religiones e ideologías, tampoco pueden ser dejadas sólo a la competencia de los científicos. En la aplicación de dichas investigaciones está en juego el sentido de autocomprensión y de identidad de los ciudadanos como miembros de la especie humana.
3. La *argumentación moral* parte de nuestra *autocomprensión*, en el sentido fuerte de “natalidad”, de historia de vida por hacer, según las tesis de Hannah Arendt (1959: 15 y ss.), y del reconocimiento del otro como diferente en su diferencia. Sólo entonces nos entendemos como *interlocutores válidos*, como participantes en igualdad de oportunidades por natalidad, para poder llegar a acuerdos, también con res-

- pecto al sentido de una ética de la especie que consiste en considerar la especie humana como objeto de reflexión moral.
4. Si las pretensiones de la ética discursiva (*cf.* Birnbacher, 2002: 121) son garantizar las condiciones de un “juego de lenguaje moral” en el que se legitimen normas mediante el acuerdo libre de los participantes, es necesario que se asegure la disposición de cada participante de reconocer a todo otro como *copartícipe* con igualdad de derechos en la interacción y como libre de optar por sus ideales de vida más originarios, mientras no contradigan la libertad correspondiente de los demás.
 5. Por ello hay que insistir (*cf.* Noichl, 2002: 284) en que ciertas posibilidades de la manipulación genética *amenazan* con establecer modelos de accionar, en los que no se puede fundar la autocomprensión ni se darán relaciones de reconocimiento mutuo simétricas. Para la autocomprensión de mi “ser único autor”, autónomo, de mi propia existencia, es necesario establecer muy claramente la diferencia entre lo hecho y lo crecido, lo producido y lo llegado a ser naturalmente. La programación genética por un tercero, como diseño para hacer algo, muy difícilmente podrá ser integrada en la propia biografía. Es en este contexto que se debe valorar la así llamada *eugenesia negativa* con fines *terapéuticos*, en la que quienes intervienen tienen en cuenta un consenso contrafácticamente presupuesto de los que resultarán afectados.
 6. El problema de la así llamada *eugenesia liberal* (*cf.* Habermas, 2002b: 285), cuando la praxis deja al criterio de los padres la intervención en el genoma del óvulo fecundado, es que sin alterar la libertad de la persona futura, sí debilita su conciencia natural para

- obrar responsablemente (Hoyos Vásquez, 1976). Con la pérdida de la *frontera* entre lo que llega a ser como *no-disponible* o crecido naturalmente, y lo hecho y *fabricado*, se transforman también las relaciones entre aquellos que ejecutan un cambio genético y aquellos que son objeto del mismo. Quien “juega a Dios” (padres y expertos) juegan a la vez con la autonomía de sus “diseños” de persona y violan las reglas de quienes quieren participar en el juego del lenguaje moral.
7. El argumento termina por tematizar el sentido del *riesgo* que se corre y de los precedentes que se crean, en una especie de efecto “*dominó*”. El peligro está en la facilidad con que se puede pasar de la eugenesia negativa (terapéutica) a una positiva (liberal). Y ésta nos puede llevar por una especie de despeñadero a preguntarnos: “¿por qué deberíamos *querer* ser morales, si la biotécnica puede darse el lujo de ignorar clandestinamente nuestra identidad como esencia propia de la especie misma?” (Habermas 2001a: 124). ¡La última utopía, el mundo feliz, ahora en el horizonte de los sistemas autopoieticos! Lo que está en juego es la actitud con respecto al otro, la esencia moral de una ética de la especie: quien actúa debería contar, al menos contrafácticamente, con el acuerdo de una segunda persona, que bien pudiera decir sí o no (*cf.* Velayos Castelo, 2002: 193-209), y que nacerá.
 8. Así, los cambios que puede inducir la ingeniería genética se relacionan con la autocomprensión del hombre en general: la tecnificación de la naturaleza humana cambia la autocomprensión ética de la especie en el sentido en que ya no nos podemos comprender como personas éticamente libres y moralmente iguales, orientados por normas y principios. Corresponde a ciudadanos comprometidos éticamente con

una visión del hombre y de la sociedad, defender políticamente aquellas características genéricas que nos permiten convivir como personas morales, es decir, iguales por nacimiento, capaces de autonomía y de desarrollarnos reconociendo autonomía.

VI. CONCLUSIÓN DESDE UNA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA

Dos son las objeciones principales que se han formulado a este programa de argumentación de la ética discursiva en el ámbito de la bioética:

1. Los problemas actuales de la bioética no deberían privilegiar, como parece el caso, la discusión con la ingeniería genética, dado que la problemática de una biopolítica en tiempos de globalización neoliberal es más urgente y radical (*cf.* Garrafa, Volnei y Porto, Dora, 2003: 35-44). Por ello una “ética de la especie” en clave comunicacional exige como condición de posibilidad el que se luche por crear las condiciones socioeconómicas de la participación ciudadana a nivel mundial. Fijar el sentido de la ética discursiva en términos de participación ciudadana y política amplía el sentido de la bioética en el horizonte de la biopolítica. Esto obliga a promover una

perspectiva abierta, crítica y contextualizada de la bioética, en los ámbitos académicos, cívicos y gubernamentales, donde se gesta la opinión pública o se manifiestan los criterios que luego inspiran la formulación y puesta en marcha de normas bioéticas y acciones afirmativas de derechos con estatuto legal, a nivel nacional e internacional. [Se trata] de defender la relación indisoluble entre la bioética y los derechos humanos como fundamento de una

ética universal básica sin distinción de corrientes filosóficas o creencias religiosas, opiniones políticas o legislaciones nacionales.¹²

2. Algo semejante podría decirse con respecto a la segunda objeción contra una “ética de la especie en clave discursiva”: se reclama que la ética de la especie concede todavía demasiado peso a cierto naturalismo “genetista”. La pregunta es si la argumentación de la ética discursiva requiere del fundamento ontológico que se explicita en la no-disponibilidad genética de quien nacerá, exceptuada obviamente la intervención terapéutica, contra la cual no tiene ninguna reserva desde un principio la ética discursiva. “El recurso a la ontología como justificación última de nuestros puntos de vista no es sino la búsqueda de ese confort metafísico que la posmodernidad, con Rorty a la cabeza, ha tenido a bien rechazar”. Es la misma Victoria Camps quien responde a su objeción con palabras del mismo Habermas: “la autocomprensión ética ‘recta’ ni es revelada ni ‘dada’... Sólo puede ganarse con un esfuerzo común, el esfuerzo de la intersubjetividad que crea lenguaje y opinión” (*cfr.* Camps, 2002: 69).

Como se dice, parece que una vez sacrificada la fiera, se le sigue temiendo a la piel.¹³ O como lo enfatiza más radicalmente Eduardo Mendieta (2002: 113): “El problema con los discursos moralizantes sobre la clonación humana es que hablar, implícita o explícitamente, sobre «jugar a ser Dios», es una «irrelevancia que distrae»”. Distrae de

¹² Tomado de la Carta de Buenos Aires sobre Bioética y Derechos Humanos 6 de noviembre de 2004, (manuscrito).

¹³ Es el mismo reclamo que hacen Adela Cortina (2002) y Eduardo Mendieta (2002: pp. 73-114).

las verdaderas tareas morales de una ética de la especie en clave comunicacional, participativa y política.

De hecho lo que reclama la primera objeción es lo que creen los de la segunda que es capaz de lograr la ética discursiva, sin tener que acudir a la ontología para, en cierta manera repetir, después de haberlo rechazado por cientificista desde el inicio, el principio determinista que dice apoyarse en el argumento *contra naturam*.¹⁴ En contra del naturalismo, el actuar comunicacional le apuesta a procesos de formación social, capaces ellos mismos de asumir y corregir condicionamientos naturales. Es el sentido último de una educación para la ciudadanía democrática. Se confirma así la potencialidad de la ética discursiva en el nivel de lo social, económico y político, algo que destacábamos al inicio de este ensayo, y que la proyecta como recurso para abordar radicalmente problemas de la justicia y de la vida buena (Nussbaum, 2002: 5-17), según las urgencias actuales, más allá de una problemática, ciertamente importante, pero quizá más apalancada por la publicidad que lo que amerita, en contraste con los problemas de la pobreza, el medio ambiente, las desigualdades, discriminaciones y exclusiones. Problemas estos últimos que deberían ser tratados a nivel planetario y desde la perspectiva de los participantes, ciudadanas y ciudadanos del mundo (*cf.* López de la Vieja, 2002: 167-192); éste es el nivel y el horizonte en los que precisamente pretende estar la teoría del actuar comunicacional: no el filósofo, tampoco el experto, los ciudadanos han de tener la última palabra (*cf.* Habermas, 2005: 172).

Es lo mismo a lo que llegan quienes se ocupan hoy de la bioética y quieren hacer explícita la perspectiva latinoamericana, al proponer

¹⁴ Me refiero a los breves ensayos periodísticos, con los que inició Habermas (1998b: 148 y ss.) su debate en torno a estos asuntos.

Convocar a los bioeticistas, profesionales de la salud, científicos, miembros de la comunidad universitaria, militantes de organizaciones sociales, comunicadores, legisladores y decisores políticos de América Latina, a participar en esta acción tendente a encarar los problemas de la bioética, de la salud, del medio ambiente, como temas prioritarios que hacen a las condiciones básicas para el bienestar general y la plena vigencia de la justicia y de una democracia pluralista, social y participativa.¹⁵

VIII. REFERENCIAS

- ARENDDT, Hannah, 1959, *Vita Activa*, München.
- BIRNBACHER, Dieter, 2002, “Habermas: ehrgeiziges Beweisziel – erreicht oder verfehlt?”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín 50, 1.
- CAMPS, Victoria, 2002, “¿Qué hay de malo en la eugenesia?”, *Isegoría*, Madrid, núm. 27, diciembre.
- CORTINA, Adela, 2002, “Ética de las biotecnologías”, *Isegoría*, Madrid, núm. 27, diciembre.
- DERRIDA, Jacques, 2002, “Política y perdón”, *Cultura política y perdón*, trad. Adolfo Chaparro Amaya, Bogotá, Universidad del Rosario.
- FORST, Rainer, 2003, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- GARRAFA, Volnei y PESSINI, Leo (orgs.), 2003, *Bioética: poder e injustiça*, Sao Paulo, Sociedade Brasileira de Bioética.
- y PORTO, Dora, 2003, “Bioética, poder e injustiça”, en GARRAFA, Volnei y PESSINI, Leo (orgs.), 2003, *Bioé-*

¹⁵ Tomado de la Carta de Buenos Aires sobre Bioética y Derechos Humanos.

- tica: poder e injustiça*, Sao Paulo, Sociedade Brasileira de Bioética.
- GUERRA, María José, 2002, “Presente y futuro de la bioética en España: de la normalización al horizonte global”, *Isegoría*, Madrid, núm. 27, diciembre.
- HABERMAS, Jürgen, 1998, “Richtigkeit und Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46, 2, 197 (incluido en Habermas, J., *Verdad y justificación*, Madrid, Trotta, 2002).
- , 1998b, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- , 2001a, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt, Suhrkamp (trad. española: *El futuro de la naturaleza humana. ¿En camino hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós, 2001).
- , 2001b, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- , 2001c, *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart, Reclam.
- , 2002, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós.
- , 2002b, “Replik auf Einwände”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín, 50, 2.
- , 2004, *Information Philosophie*, 31, Jahrgang, Heft 2/2004, Lörrach, mayo.
- , 2005, “«Razonable» vs «verdadero», o la moral de las concepciones del mundo”, en HABERMAS, J. y RAWLS, J., *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo, 2003, “Los recursos morales de la democracia”, en MASON, Ann y ORJUELA, Luis Javier (eds.), *La crisis política colombiana. Más que un conflicto armado y un proceso de paz*, Bogotá, Ediciones Uniandes.

- , 1976, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, *Phaenomenologica* 67, Den Haag, M. Nijhoff.
- JANKE, Wolfgang, 1988, *Postontología*, Bogotá, Universidad Javeriana.
- KANT, E., 1977, *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada.
- LÓPEZ BARAHONA, M. y ANTUÑANO ALEA, S., 2002, *La clonación humana*, Barcelona, Ariel.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, M. Teresa, 2002, “«Expertos» en bioética”, *Isegoría*, Madrid, núm. 27, diciembre.
- MCDOWELL, John, 2000, “Kant ist der Grösste” (conversación con Marcus Willaschek), *Information Philosophie*, Lörrach, 28, 1.
- MENDIETA, Eduardo, 2002, “El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal”, *Isegoría*, Madrid, núm. 27, diciembre.
- NOICHL, Franz, 2002, “Verändert die Gentechnik das ethische Selbstverständnis des Menschen? Moraltheologische Überlegungen zu einer These von Jürgen Habermas”, *Zeitschrift für medizinische Ethik, Ostfildern* 48, 3.
- NUSSBAUM, Martha C., 2001, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Nueva York, Cambridge University Press.
- , 2002, “Genética y justicia: tratar la enfermedad, respetar la diferencia”, *Isegoría*, Madrid, núm. 27, diciembre.
- PUTNAM, Hilary, 2003, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and other Essays*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- SCHNÄDELBACH, Herbert, 2004, “Habermas in der Höhle des Löwen”, en HABERMAS, Jürgen, *Information Philosophie*, 31. Jahrgang, Heft 2/2004, Lörrach, mayo.

- SIEP, Ludwig, 2002, “Moral und Gattungsethik”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín 50, 1.
- SINGER, Peter, 2002, “De compras por el supermercado genético”, *Isegoría*, Madrid, núm. 27, diciembre.
- TUGENDHAT, Ernst, 2002, “No somos de alambre rígido. El concepto heideggeriano de ‘uno’ [*man*] y las dimensiones de profundidad de las razones (1999)”, *Problemas*, Barcelona, Gedisa.
- VELAYOS CASTELO, Carmen, 2002, “Clonación humana: las preguntas «por qué no» y «por qué sí»”, *Isegoría*, Madrid, núm. 27, diciembre.