

DE LA PROPIEDAD DEL CUERPO Y LA ÉTICA DE LA ESPECIE

Luis Núñez Ladevéze

Mientras de lo que se tratara fuera *solo* del aborto se interpretó que el debate acerca de si el principio de protección de la vida había de ceder ante el principio de disposición del propio cuerpo no tenía relación con los derechos humanos más que en el sentido fundamentalista de que quienes se proclamaban contrarios al aborto lo hacían, no por razones, sino por principios (por muchas que fueran las razones que aportasen). El correspondiente derecho humano pertinente a la hora de justificar la legitimación social del aborto estaba claro. Me serviré de un texto clásico para enunciar el principio: “sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su espíritu, el individuo es soberano”¹. Difícilmente se puede negar el carácter humano, casi osaría decir que fundamental, de este *principio*. El problema que se planteaba, y que sigue planteado, era y es si el feto *es* el mismo cuerpo humano que el de la gestante o *está* en el cuerpo de la gestante siendo otro. Si es *otro*, el derecho de decisión de las madres sobre el propio cuerpo no afecta a lo que no es *su* cuerpo aunque esté en él. El “nosotras parimos, nosotras

1. El texto de MILL, procede de su célebre ensayo sobre *La libertad* y tiene su precedente en LOCKE, “Todos los hombres nacen con un doble derecho. El primero es el de libertad de la propia persona, sobre la cual ningún otro hombre tiene poder, y de la que puede disponer libremente” *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* § 190, uso la traducción de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1990.

decidimos” no dejaría de ser un principio legitimador de una agresión infundada al otro. Podrá la madre tener motivos para prescindir de una vida ajena (que no la desea, que ha sido violada, que es indigente, etc.²) pero ninguno de esos motivos puede hacerse valer ante el “otro” que está en su seno, porque no tiene relación con él sino con procesos precedentes a su existencia.

A mi modo de ver, se puede estar a favor de los dos textos de Mill y en contra del aborto. Es decir, se puede aceptar el principio de disposición incondicional del propio cuerpo y estar en contra del aborto siempre que se considere que se trata de *otro* cuerpo. También se puede aconsejar a alguien o promover como principio de salud social que no tenga hijos si no se pueden educar, y estar en contra del aborto. Se trata, en efecto, de mostrar la compatibilidad entre dos distintos supuestos de responsabilidad: el padre responsable no debería tener más hijos que los que puede educar; la madre responsable que no puede educar a los hijos no debería tenerlos, pero si los tiene... tendrá que afrontar la responsabilidad de haberlos tenido aunque no hubiera sido aconsejable que los tuviera o no hubiera deseado tenerlos. Se trata de mostrar que son cosas distintas el consejo a alguien de que no tenga hijos si no puede ocuparse ellos (que es lo que implica el párrafo de Mill) y la exigencia de que asuma las consecuencias cuando se ha gestado un hijo sin haberlo deseado o por descuido o por cualquiera otra razón (sobre lo cual Mill no dice nada).

Pero tampoco está claro que, desde un punto de vista ilustrado, se acepte que el principio de Mill de disposición del propio cuerpo tenga un valor incondicional como ha de aceptarse que lo

2. Ya que me he servido de una cita de Mill añadiré otra de la que puede colegirse un argumento proabortista: “Todavía no se admite que es un crimen moral traer al mundo un hijo sin estar seguro de poder, no solo alimentarle, sino también instruirle y formar su espíritu”, donde se plantea un conflicto de bienes y de interpretaciones que la sociedad actual tiene ahora resuelto en el sentido sugerido por Mill, pero que en la época de Mill era hasta aventurado proponer.

tiene si se lo considerara como expresión (ya que no fundamento) de un derecho humano de soberanía personal. La idea está en si hay que distinguir entre *ser* un cuerpo o *tener* un cuerpo. No se puede *ser* un cuerpo que a la vez *sea* otro cuerpo y si lo que ocurre es que *tenemos* un cuerpo –pues no *somos* exactamente el cuerpo, sino que lo *tenemos*– entonces lo que se sugiere es que mi cuerpo es mío porque soy su dueño. El derecho a disponer del propio cuerpo es la manifestación principal y primera, y, a la vez, el fundamento del derecho de propiedad. De hecho, eso es lo que piensa Locke. En efecto, el principio de disposición del propio cuerpo es para Locke absoluto en un doble sentido: primero, porque no está limitado; y, segundo, porque como consecuencia de esa no limitación, no se puede tampoco limitar que alguien se apropie de los beneficios sociales que produzca la explotación de esa propiedad. Se entiende que el derecho de propiedad privada sea, para Locke, el supuesto básico de la sociedad porque la primera propiedad privada a la que tengo acceso es a la de mi propio cuerpo y no hay argumento socialmente justificable que pueda limitar el carácter propio de esa propiedad exclusiva. Condicionar la apropiación de los bienes derivados de la explotación del propio cuerpo equivale a someter a condición el dominio privado sobre el cuerpo³.

Desde el punto de vista de quienes niegan que la propiedad de bienes de producción sea privada, este derecho a usar incondicionalmente el propio cuerpo tendría que ser mediatizado, solo sería legítimo en el caso de que su uso redundara en beneficio común y no en fuente de progresiva desigualdad. Pero en una sociedad en la que uno *es* el propio cuerpo, ese derecho no sería relativo, aunque, a cambio, entraría siempre en conflicto con la pretensión de disponer del cuerpo de otro aun en el caso de que *esté en el mío*. Así, pues, para quienes critican la absolutización

3. “Quien es dueño de sí mismo y de su propia vida, tiene también derecho a emplear los medios necesarios para conservarla” §172.

del derecho de propiedad y la plena autonomía del libre mercado con relación a la política, o bien ese cuerpo no puede quedar a la libre disposición de su dueño porque aunque sea una propiedad privada, algo que pertenece como primera propiedad a un sujeto y está supeditado, como toda propiedad, a un bien social común, o bien yo soy un cuerpo y no el propietario privado de un cuerpo, en cuyo caso ese otro cuerpo engendrado en el mío no soy yo y no puedo tener jurisdicción sobre él por mucho que tenga un derecho a decidir sobre mi cuerpo.

Y entramos en el supuesto del aborto. Lo que me interesa de momento matizar es que el debate sobre el aborto está muy lejos de ser, como tantas veces se dice, un conflicto entre, por un lado, fundamentalistas motivados por principios religiosos con, por otro lado, delimitadores del alcance del derecho de decisión sobre el propio cuerpo. Al contrario, es un conflicto entre perspectivas filosóficas sobre el alcance del principio de inviolabilidad de la dignidad humana, el alcance de la identidad humana personal cuando se refiere al propio “cuerpo” –la diferencia entre lo que es *estar en* un cuerpo y *serlo*– y sobre los límites que hay que aplicar al derecho de propiedad y los principios éticos en que se funda tal derecho para no considerarlo ilimitado. Para Locke, como para Mill, ese derecho de propiedad sobre el propio cuerpo no está sometido a límites porque es el fundamento de una concepción ética basada en el principio de libertad.

El conflicto entre el llamado “derecho a abortar” (que no existe como tal sino como prolongación o derivación del “derecho de disponer del propio cuerpo”), y “la obligación de proteger la vida”, es, pues, un conflicto entre principios en el que hay que dilucidar sobre la prelación de uno u otro: por un lado, el principio de preservar la vida humana y protegerla en todas sus manifestaciones y, en contraposición, el principio de disposición sobre el propio cuerpo. Sus derivaciones no son necesariamente opuestas: si somos un cuerpo no podemos lícitamente apropiarnos de los cuerpos de otros, pues cada otro es también su cuerpo. Por

la misma razón, si la primera propiedad de uno es el cuerpo tampoco nadie puede ser expropiado de él ni nadie puede apropiarse del de otro ni usarlo sin su consentimiento. En eso, los dos puntos de vista coinciden. Pero hay una diferencia significativa en uno y otro caso. En el primer caso, la apropiación es un medio para un fin moral; en el segundo, la propiedad es un fin en sí misma, la prolongación del *propio* cuerpo.

En la exteriorización de lo que somos, el cuerpo es el medio de apropiación de lo que necesitamos para asegurar nuestra supervivencia y nuestra autonomía moral. La propiedad no es algo inherente a nuestro yo, concebido como una facultad de disposición, sino externo a lo que somos pero de lo que podemos disponer para realizar los fines que cada cual se proponga. Lo que cada uno es a partir del esfuerzo de su cuerpo no necesariamente coincide con su propiedad. Ser propietario y ser persona son asuntos conexos, pero diferentes. Las propiedades son medios externos a la condición de persona, aunque también medios a disposición de las personas para realizar sus fines propios. Aunque externa a lo que uno es, la propiedad es indispensable para que uno llegue a ser lo que se propone. Que cada uno pueda apropiarse de los frutos de su esfuerzo y destinarlos a sus fines o enajenarlos a su arbitrio es condición requerida para que alguien pueda realizar esos fines que se ha propuesto realizar. Si se parte de esa concepción de la corporalidad, se puede concluir que no hay un modo absoluto o un método ideal o correcto de organización y limitación de los procesos de apropiación. En cada tradición cultural esa organización es distinta. No hay necesidad de interpretar que la sociedad ideal sea la de libre consumo porque tampoco hay necesidad de concebir a la persona como propietaria de sí misma. El aspecto relativista de este comentario tendrá que ser no obstante matizado por la consideración del significado histórico de la sociedad de consumo como expresión de una organización social que facilita más y mejor que ninguna

otra, no solo la apropiación y distribución de bienes, también la mayor promoción de bienestar material hasta ahora conocida.

Se conciba el cuerpo como el ser de la persona o se lo conciba como su primera propiedad, la apropiación de los frutos del propio trabajo es condición de eficacia de un proceso productivo que necesita para asegurar su continuidad motivar a los productores para asegurar el constante aumento de su producción. Si se tiene en cuenta que la lógica de la necesidad se orienta a asegurar la supervivencia de los organismos, se desprende que una sociedad de libre mercado de propietarios convertidos en agentes productores es la única que asegura el crecimiento constante del conjunto porque ese crecimiento del conjunto depende de que sus integrantes puedan disponer de su apropiación. Esta consecuencia es independiente de que la persona se considere un cuerpo o propietaria de su cuerpo. La diferencia, en uno u otro caso, procede de que, cuando la apropiación se considera externa a lo que la persona es, las condiciones reguladoras del proceso productivo se pueden concebir como normas morales de la convivencia en comunidad, normas cuyo cumplimiento ha de servir de condición de la autonomía moral de los agentes productores; mientras que en el segundo caso la moralidad es una consecuencia inmanente derivada de la necesidad de delimitar claramente la diferencia entre apropiación legal e ilegal y de la necesidad de disponer de reglas contractuales aplicables a las distintas especies de enajenación de la propiedad para evitar en lo posible situaciones ambiguas o resolver los conflictos de solapamiento entre intereses de apropiación que presumen estar igualmente fundados en criterios legales. En un caso se trata de normas de convivencia moral, en el segundo de un instrumento para resolver conflictos de apropiación o distinguir la apropiación indebida de la legal⁴.

4. Puede considerarse la legítima defensa, primero, como defensa de la propiedad del cuerpo y, tras ese supuesto, como defensa de la propiedad privada.

Obsérvese que fue Locke quien, justamente amparándose en el carácter absoluto del derecho de propiedad, estableció el principio de que no puede haber “impuestos” legítimos sin el consentimiento de los contribuyentes⁵. Pero sólo si se parte del principio de que el derecho de propiedad es añadido al cuerpo y no su prolongación se puede interpretar que es posible determinar un cierto nivel de imposición aunque no haya consentimiento previo. Es cierto que en la teoría del gobierno representativo este consentimiento se da por expresado cuando se acepta por votación electoral un programa de gobierno⁶, pero también hay que tener en cuenta que en su forma actual el sistema fiscal ha sido y es en gran parte impuesto a través de una tradición que ha consolidado el estado de bienestar de tal manera que, posiblemente, resultaría en la práctica, al menos a corto plazo, más gravoso desmantelarlo o recortarlo que mantenerlo. Su prestigio y su aceptación social procedió de la aceptación implícita de que el derecho de propiedad era relativo y debía limitarse porque había de subordinarse a otro principio superior, difícilmente concretable en la práctica, según el cual había que sacrificar el interés individual para satisfacer las exigencias de una solidaridad social interpretada más burocrática que socialmente, y más impuesta políticamente que acordada por la libertad de los contribuyentes.

Creo haber mostrado, al menos, dos cosas: una, que la obligación de proteger la vida responde a un modo de presentar la relación del hombre con su cuerpo. No expresa sino ocasionalmente una actitud religiosa —que coincida o no con actitudes religiosas es otro cantar—; otra, que el punto de vista que antepone el derecho a decidir sobre el propio cuerpo a la obligación de

5. “No podrán los gobernantes aumentar los impuestos sobre la propiedad del pueblo sin consentimiento de éste ya venga dado por el pueblo mismo o por sus diputados” § 142.

6. “la contribución tiene que hacerse previo consentimiento de los súbditos, es decir, el consentimiento de la mayoría, dado directamente por ella o por los representantes que los súbditos han elegido ...”, insiste Locke §140.

proteger la vida que en él se alumbra, deriva de concebir el cuerpo como una propiedad privada de un medio de producción sobre la que no cabe interferencia alguna. También pretendo haber mostrado que no es este el modo más indicado de considerar la relación de alguien con su cuerpo. Y que si la relación más adecuada es que si alguien *es* un cuerpo y no su dueño, entonces la interpretación acerca de lo que significa ser un cuerpo lleva a conclusiones distintas que si se procede de considerarlo una propiedad inviolable. Esas modificaciones llevan a no considerar que haya un conflicto entre el derecho de disposición sobre el cuerpo y la protección a la vida, porque entonces la prelación está clara. Donde uno acaba, comienza la otra.

Ahora trataré de mostrar que la idea de que la experimentación eugenésica no puede quedar sometida a condiciones morales queda al servicio de las implicaciones derivadas de esa misma actitud lockeana. No voy a tratar, por eso, directamente de la autonomía de la experimentación científica en el ámbito de la genética humana porque el que la investigación tenga autonomía con relación a doctrinas religiosas no es óbice para que tenga que asumir las consecuencias morales de su explotación mercantil y las inherentes al tipo de manipulación a que somete los embriones humanos. En todo caso, si el mercado ha de estar sometido a reglas morales no hay razón ninguna para que la autonomía de la ciencia no haya de quedar igualmente sometida a reglas éticas y principios de moralidad común. Eso tiene bastante que ver con la llamada “ética de la especie” a que apela Habermas para someter a condición las prácticas eugenésicas. Esta propuesta parecerá a muchos un supuesto mejor que su contrario, la pretendida autonomía científica, aunque no bien orientada.

Habermas desvincula esa “ética de la especie” de la discusión sobre el aborto con objeto de limitar una, y someter a reglas la mercantilización de la eugenesia, pero dejar libre la otra, el aborto, donde entonces prevalece la regla del derecho al cuerpo del *nasciturus* sobre la pretensión de los padres de seleccionar su

herencia genética. Por tanto, Habermas arremete contra la mercantilización de la práctica eugenésica porque considera que se basa en la agresión a un derecho de disposición del cuerpo por parte del *nasciturus* que los padres no pueden anticipar en su nombre. Según el argumento de Habermas, el *nasciturus* tiene derecho a disponer de su cuerpo si se trata de evitar la selección genésica que realicen sus padres sin su consentimiento, pero no lo tiene si se trata de asegurar su vida y evitar el aborto cuando es la madre quien lo decide⁷. Entonces, es la madre la que tiene decisión no sólo sobre su cuerpo sino también sobre el del *nasciturus*. A mí, esto me parece una clara inconsecuencia. De modo que, o bien, hay que reconocer *siempre* al *nasciturus* un

7. "En el caso de la negativa a un embarazo no deseado, el derecho de la mujer a la autodeterminación colisiona con la necesidad de protección del embrión. En el otro caso, la protección de la vida del nonato entra en conflicto con una ponderación de los padres, que desean a su hijo pero también renunciar a la implantación del embrión si éste no cumple determinados estándares de salud." *El futuro de la naturaleza humana ¿hacia una eugenesia liberal?*, p. 47. Sin embargo, ese "conflicto con una ponderación de los padres" se basa en adjudicar al futuro individuo un derecho de propiedad sobre el cuerpo que ha sido transgredido por sus padres, derecho que, curiosamente, no se reconoce al feto frente a la madre abortista. El asunto de fondo no es *tan* distinto, sino prácticamente idéntico. Mas si se reconoce que el feto *es* un cuerpo que la madre *tiene* y sobre el que no puede disponer porque no es de su propiedad. De igual modo se puede suponer que los padres no tienen derecho a disponer del futuro del feto porque tampoco son sus propietarios. Hay una diferencia, no obstante. Y es que en el diagnóstico de preimplantación al no ser implantado el embrión no se produce aborto. Pero el problema se retrotrae a la destrucción (y manipulación) de embriones, que es donde ha de centrarse el debate sobre el "derecho de la especie" y no sólo sobre el alcance del diagnóstico. Claro está que Habermas insiste en una posición metafísica que denomina "postmetafísica" pero dista de serlo: "el ser genéticamente individuado en el claustro materno no es, como ejemplar de una sociedad procreativa, de ninguna manera 'ya' persona. Sólo en la publicidad de una sociedad hablante el ser natural se convierte a la vez en individuo y persona dotada de razón" (*Id.* 53). Naturalmente, hay diferencia entre el feto y el ser nacido (y "consciente" precisa Habermas), pero que esa diferencia legitime la libre disposición del feto por parte de la madre es demasiado metafísico para ser postmetafísico.

derecho de disposición sobre su cuerpo en conflicto con el de la madre, o bien hay que considerar que no se trata de un derecho de disposición del propio cuerpo en ningún caso, sino de distinguir entre lo que *es* ser un cuerpo por parte del feto y *tener* un cuerpo en el seno de la madre que no *es* el suyo.

Los avances en las investigaciones biogenéticas son una de las principales fuentes de conflictos morales de la sociedad postmoderna. Mientras de lo que se tratara fuera *sólo* del aborto había poco que discutir. Se daba por resuelto que el feto no tenía capacidad de disposición sobre el propio cuerpo, pues sólo existía como cuerpo el de la madre. Pero ahora vemos que algo está cambiando tras esta reciente e importante llamada de Habermas a salvaguardar “la naturaleza humana” aunque sea escondida bajo el seudónimo de “derecho de la especie”⁸. Hay, pues, motivos para ocuparse de este interesante giro de la postmetafísica post-materialista de la postmodernidad⁹ que permite adivinar una toma de conciencia de las derivaciones implícitas al abandono de la investigación genética a una descontrolada explotación por el mercado o, lo que es lo mismo, a un mercado cuyos principios rectores han prescindido de toda guía moral.

Lo primero que interesa destacar, en todo caso, es que, incluso quienes rechazan el capitalismo de mercado lo hacen en nombre de los mismos principios que impulsan su expansión¹⁰. La exaltación del derecho de propiedad del propio cuerpo se ha convertirlo en el fundamento de la moral infundamentada,

8. “Nos preguntamos si deseamos vivir en una sociedad en la que el precio de la atención narcisista a las propias preferencias sea la insensibilidad respecto a los fundamentos normativos y naturales de la vida” (*Id.* 35).

9. Utilizo la noción de “postmetafísico” en el sentido expuesto por Habermas en sus obras. Véase principalmente *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990; (v. o. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1988).

10. Este asunto lo he tratado más detenidamente en *La ficción del pacto social*, Madrid, Tecnos, 2000.

justamente el tipo de fundamento moral que necesita¹¹ el capital para poder convertir en mercadería para el consumo cuanto produzca rendimientos sin necesidad de tener que rendir cuentas ante ningún tribunal. La “eugenesia liberal” es la nueva puerta que se abre para quienes, entrando por ella, no sólo reclamen el derecho a usar el propio cuerpo como quieran, sino también el derecho de decidir como quieran sobre el cuerpo de sus herederos. Naturalmente, en una sociedad capitalista desvinculada de toda norma moral que no se funde en el derecho del propietario a disponer del propio cuerpo, y a considerar la propiedad como una extensión de ese derecho primario, el modo de regular un mercado cuyos agentes no se sientan motivados más que por la obtención del lucro mercantil producido por la explotación de las investigaciones científicas en el ámbito de la genética, no se detendrá a mirar si quien en la práctica lo ejerza está en una posición de ventaja económica o material frente al resto de una anónima y extensísima población de indigentes incapacitados para ejercer en igualdad de condiciones ese mismo derecho de selección genética que la teoría les reconoce y su indigencia les impide ejercer. Por supuesto, este mismo argumento puede valer para el negocio de la salud. Los que carecen de bienes están destinados a una vida más corta que los que pueden costearse eficaces pero costosas curas de saneamiento. Y en ese mismo argumento se basó el socialismo para presentarse como una ideología solidaria, moralmente más digna que la del libre mercado capitalista, porque propugnaba como objetivo la igualdad material y no la llamada igualdad formal o jurídica, ardid tras el que se justificaba las relaciones de dominación de unos ciudadanos sobre otros, por un lado los propietarios de los bienes de producción o empresarios y, por otro, los traficantes de su fuerza de trabajo o trabajadores.

11. “La protección jurídica podría encontrar expresión en un ‘derecho a una herencia genética en la que no se haya intervenido artificialmente’” (Id. 42).

Dejando aparte el soporte de convicción moral en que se respalde, pues no hay motivo para dudar de su sinceridad, la postura de Habermas permite pensar que refleja el esfuerzo por encontrar una última zona de resistencia al ímpetu avasallador del capitalismo una vez que los muros de Jericó berlineses se han derrumbado como las antiguas murallas de la ciudad bíblica. Habermas ha visto más allá, más que los propugnadores de la autonomía de la investigación científica respecto de toda moral, más que las multinacionales que se benefician de la emancipación del individuo de toda referencia moral convirtiendo las presuntas imágenes emancipadoras en meras incitaciones publicitarias, más que los antiglobalizadores que creen poner frenos al capitalismo mientras destruyen las barreras que condicionaban su propagación. Porque en el siglo XIX podría ingenuamente creerse que la moral de la clase dominante burguesa era la moral del capitalismo y que, erosionando las raíces de esa moral, se beneficiaba la propagación del socialismo. Creer eso hoy no sería incurrir en la ingenuidad sino pecar de irremediable ceguera. Creer que la liberación sexual, la emancipación femenina o la defensa del aborto es poner frenos al capital en lugar de liberarle de sus frenos es no comprender nada del modo de explotación de la industria cultural y publicitaria en que se vive.

El paisaje que se presenta al alcance de la vista es, pues, cualitativamente diferente. Al fin y al cabo, la diferencia entre la salud y la enfermedad es todavía administrada por la naturaleza, y son los medios de combatir la enfermedad natural o de defender la salud natural lo que queda en manos de las desigualdades del capital. En una sociedad de libre mercado ese tipo de desigualdad es inevitable. Pero justamente es en esa sociedad donde es más fácil equilibrar esa desigualdad. Ya no quedan esperanzas de alternativas socialistas a las que asirse. Y en las otras sociedades que todavía no han accedido al capitalismo, la esperanza media de vida es tan inferior a la de las sociedades industriales de

capitalismo libre y democrático que no vale la pena descender a la discusión¹².

Volvamos, pues, al centro del tema. Los argumentos que muchos científicos exponen para asegurarse la plena autonomía de la investigación genética respecto de los que califican prejuicios morales y religiosos, no hacen curiosamente mas que repetir los argumentos ya oídos sobre la primacía del derecho de decisión de la gestante basado en la absoluta propiedad de su cuerpo, lo que no es más que una consecuencia del punto de vista de Locke de concebir el orden social como un reglamento que asegura la inviolabilidad de los derechos de la propiedad. Se afirma, en efecto, que el reconocimiento de la primacía del derecho de decisión de la mujer sobre la obligación moral de proteger la vida humana forma parte del proceso emancipatorio que iguala los sexos y corrige la tendencia de las morales tradicionales a consolidar el dominio del varón¹³. Pero del mismo modo que la voracidad fagocítica del mercado, al cual, simultáneamente, también se le ha liberado de esos prejuicios morales, convierte rápidamente ese proceso supuestamente emancipatorio en un pretexto para librarse de cualquier obstáculo moral que limite las posibilidades de comercialización de las multinacionales de la industria de explotación de la salud o de la farmacéutica, la llamada autonomía de la investigación científica se convierte también en un pretexto para aumentar todavía más el campo de expansión de ese mismo lucrativo negocio, el cual queda con las manos aún más libres que antes, tras ser dispensado de todo condicionamiento moral encaminado a asegurar la protección de la vida humana, quedando libre de adaptarse a restricción alguna.

12. Me remito a obras conocidas de INGLEHART y BERGER.

13. Lo cual es especialmente discutible en el caso del cristianismo en el que anida la idea de la igualdad esencial y la autonomía moral de todo ser humano.

Concretaré mi punto de vista: la fuente de la filosofía moral en que se fundan los movimientos antiglobalización, es decir el ejercicio activo del reconocimiento político de la autonomía moral¹⁴ de toda persona y de su derecho intelectual a expresarse críticamente contra las ideas y los intereses dominantes, que es lo que les permite usar en la democracias de libre mercado su retórica emancipatoria y acusatoria trasformada en la actualidad en un proceso de exaltación del relativismo multiculturalista, es, en lo que se refiere a esos conceptos de autonomía, ejercicio de la libertad crítica y oposición a los intereses mercantiles dominantes y en la medida en que esa actividad de rechazo de principios morales sustantivos contribuye a la progresiva socialización de un fundamento relativista de la moral, la misma retórica que necesitan oír los participantes en el mercado que ya no necesitan de escrúpulos gracias al proceso de emancipación para liberarse de las trabas que limitan su afán de dominio económico. Libertad de trabas morales y relativismo moral es lo que facilita que en el mercado se comercialice legítimamente con productos que los viejos recelos morales habían sustraído a su explotación y que se pueda recurrir a toda suerte de métodos publicitarios para incitar al consumo que esa misma retórica del relativismo moral ha contribuido a socializar y legitimar. Si no existen normas todo es posible.

14. Sobre la expresión de "autonomía moral de la persona" importa que precise que, desde mi punto de vista es aplicable a dos conceptos diferentes de "autonomía". Por un lado, el principio de "plena responsabilidad moral de la persona" que he llamado principio de imputación moral; por otro, el principio de "autodeterminación moral del sujeto", del cual se deriva que la moral es *construida* por sujetos deliberantes. Véase *La ficción del pacto social*, principalmente pp. 58-71. La noción de "ética de la especie" permite pensar en que se supedita la ética basada en el principio de autodeterminación a una ética que la trasciende. El esfuerzo de Habermas puede interpretarse, a mi modo de ver, como un intento de hacer compatible la supremacía de ese principio con esa ética de la especie.

Otro tanto ocurre con los argumentos relativos a la autonomía moral de la ciencia y de la investigación aplicada. La libertad de investigación y la autonomía científica son correlativas de la liberación de normas para la explotación consumista de los descubrimientos científicos y de las aplicaciones de la investigación: su consecuencia no se orienta sólo a asegurar la autonomía moral de la ciencia sino también a consolidar una correlativa y no menos progresiva autonomía moral del mercado. El campo de explotación del mercado se amplía cada vez que cae alguna barrera moral que condiciona la libre actuación de sus participantes, y, aunque esa barrera la derriben quienes apelen a la autonomía científica o quienes se oponen a los efectos derivados de la globalización del mercado, el resultado es que el mercado encuentra en esos argumentos un nuevo campo para expandirse a expensas de la debilitación de los condicionamientos morales y de la debilidad del poder político para supeditar los procesos globales de un mercado abierto al rígido y estrecho corsé de los sistemas políticos estatales¹⁵. Lo que no acaban de comprender quienes se oponen a la globalización del mercado es que, para frenar su expansión, proceden a derribar las barreras normativas de las que el mercado necesita liberarse para expandirse, y que su agresiva actividad crítica antiglobalizadora y antimercantil forma parte del proceso de globalización del mercado tanto o más que cualquier otra.

Pero en la actualidad, el riesgo que se corre al eximir de trabas morales al mercado en las investigaciones eugenésicas basadas en el principio de autonomía de la investigación científica y de sus aplicaciones, es todavía mayor que el derivado de la aceptación social del aborto, porque no solo conduce a la trivialización del valor moral de la vida humana en algunas de sus manifestaciones

15. "Viendo que la globalización se impone sin límites en los mercados, muchos de nosotros esperamos el retorno de lo político, no en la forma hobbesiana original de un Estado de seguridad con policía, servicio secreto y ejército, sino como un poder civilizador de alcance mundial" (*Id.* 131).

y, por tanto, a la relativización de su dignidad que queda a expensas de todo tipo de motivaciones instrumentales, sino que conduce además, a la aceptación social de la selección eugenésica y, con ello, a la trivialización de las fuentes que determinan la propia condición de la especie humana. No es arriesgado pensar que a la hora de la verdad, de la verdad práctica, solo los situados en una posición de ventaja basada casi exclusivamente en la capacidad económica y patrimonial, porque esa selección genética solo será accesible a quienes posean los recursos suficientes para costearla, podrán pagar los procesos de selección de rasgos genéticos hereditarios, y no habrá modo de evitar que el resultado de ese proceso sea asegurar la supremacía racial de una estirpe adinerada sobre las demás. Quienes carezcan de capital para poder proyectar esa selección genética en su estirpe podrán contemplar cómo la libertad de manipulación genética permite por fin poner en cuestión lo que hasta ahora se tenía al menos como verdad teórica y jurídica: la igualdad natural de los miembros de la raza humana¹⁶.

16. Este es un asunto al que no se refiere Habermas de modo expreso aunque entiendo que está latente en su crítica "a la eugenesia liberal". Sin embargo, aunque a través de bibliografía comentada, sí alude a un asunto todavía más imaginativo y, sin embargo, nada inverosímil: "Buchanan y otros mencionan el espectral escenario de un *Genetic Communitarianism* en el que subculturas diferentes impulsarían a la autooptimización eugenésica de la especie humana en direcciones diferentes, de manera que quedara cuestionada la unidad de la naturaleza humana como base de referencia sobre la que todos los seres humanos, en tanto que miembros de la misma comunidad moral, se han entendido y reconocido mutuamente hasta hoy... No podemos seguir dando por sentado que habrá un único sucesor de lo que se ha entendido como naturaleza humana. Debemos considerar la posibilidad de que, en cierto momento del futuro, diferentes grupos de seres humanos puedan seguir sendas evolutivas diferentes mediante el uso de tecnología genética. Si tal cosa ocurriera, habría distintos grupos de seres, cada uno con su propia 'naturaleza', cuyo único vínculo con los otros sería un antepasado común (la raza humana)...". BUCHANAN, A., BROCK, D. W., DANIELS, N., WIKLER, D., *From chance to Choice*, Cambridge, Mass., Cambridge UP, 2000, pp. 177 y ss. (Citado por Habermas). Cualquiera que sea el valor de esta anticipación lo que

Ahora bien, cuando Habermas, al tratar este tema, expresa recelos muy similares a los que he expuesto, se ocupa muy bien de disociarlo del problema del aborto. Su planteamiento es, por lo menos, curioso: ¿de qué manera puede referirse a la especie como conjunto para evitar que el mercado produzca una *selección desigual* de “marcas características” —esa es la cuestión no claramente expuesta— sin tener que pagar un precio *fundamentalista* por recurrir a un concepto sustantivo como el de “especie natural” u otro similar, es decir, sin tener que referirse *ab initio* a una conceptualización normativa de la naturaleza de la especie? Solo hay un procedimiento y es el que, naturalmente, sigue Habermas. Se llega a defender la igualdad de la especie por el mismo proceso reflexivo que conecta la autonomía liberal del individuo con la libertad de mercado y con la plena autonomía de la investigación científica. Ese proceso no ha de cimentarse en conceptos metafísicos pero no puede eludir tener que fundarse en algún punto de partida trascendente o al menos comúnmente aceptado por los participantes en la deliberación: y lo que se presume por encima de toda discusión es el principio de que la primera manifestación de la autonomía ética de la persona es el derecho a la libre disposición de sí mismo, es decir de su voluntad moral, la cual se concreta en la plena capacidad de determinación sobre el propio cuerpo¹⁷. Sólo que ahora no se trata de discutir, como en

no sé si los autores comentan es el tipo de diferencias “comunitarias” que identificarán a estas “subculturas”. En principio, no parece que haya igualdad de oportunidades en el uso de la biotecnología para el acceso a esta “auto-optimización eugenésica”. Huxley se anticipó imaginativamente a esta posibilidad en su *Un mundo feliz*.

17. “Con la decisión irreversible que una persona toma respecto a la dotación ‘natural’ de otra persona surge una relación interpersonal desconocida hasta ahora...cuando uno toma por otro una decisión irreversible que afecta profundamente la disposición orgánica de este, se restringe la simetría de la responsabilidad existente entre personas libres e iguales. Frente a nuestro destino por socialización tenemos una libertad fundamentalmente distinta a la que tendríamos frente a la producción prenatal de nuestro genoma” (*Id.* 26).

el caso del aborto, si el dominio del propio cuerpo de la madre abarca el del embrión engendrado por ella, se trata de si el dominio sobre el cuerpo de los padres abarca o no el del embrión que desean implantar en el seno materno. Lo que se discute es si los progenitores tienen o no dominio sobre los rasgos genéticos de un individuo futuro, o si es a ese individuo futuro a quien corresponde decidir sobre su estatuto genético. Ahora bien, ¿cómo puede un individuo decidir sobre su antecedente condición de embrión? Sencillamente no puede. Y el problema ético que se discute es: ¿cómo asegurarse de que el futuro hijo pueda asentir a ese determinismo genético selectivo que sus padres han decidido en su nombre pero sin contar con él? Se da por supuesto que es obvio que decidir sobre la vida de un individuo engendrado, como ocurren en el aborto, y decidir sobre los rasgos genéticos de un individuo futuro, son cosas distintas. Pero, a mi entender, puede mostrarse que son asuntos interdependientes. Es de esto de lo que ahora quiero ocuparme¹⁸.

En su texto Habermas trata con un sentido más prospectivo que descriptivo el tema de las manipulaciones biogenéticas afrontándolo desde esta nueva perspectiva de una "ética de la especie". Procura imaginar, anticiparse e interpretar las consecuencias morales que se pueden derivar de una regulación de las investigaciones biogenéticas basada únicamente en la aplicación de una ética instrumental en la que el principio de autonomía científica al servicio del mercado sea el principal criterio

18. Se supone que en el caso del aborto el feto no tendrá posibilidad de reivindicar nada frente a la madre, pero en el caso de la selección genética, como no ha habido aborto, el hijo sí podrá protestar contra una agresión... ¿que le ha permitido vivir!. Ahora bien, si la madre tiene derecho a evitar la vida de su futuro hijo ¿por qué no va a tenerlo para darle lo que en el primer caso le ha quitado, la vida, aunque sea condicionándola a su voluntad de programarlo genéticamente? La diferencia es realmente sorprendente: en un caso no puede saber qué diría su hijo porque no le ha permitido nacer y en el otro podría ser reprochada justamente por haberlo dejado vivir.

regulador¹⁹. A su juicio, tal panorama tendría efectos muy perniciosos para la especie humana porque prescindiría de una perspectiva más global que vendría encauzada por una hipotética “ética de la especie”. La pugna de Habermas se encamina a mostrar que una “ética de la especie” no sería incompatible con una actitud postmetafísica, es decir, que no necesitaría basarse en conceptos metafísicos o en principios sustantivos. En este sentido por “ética de la especie” no hay que entender un derecho natural ni una ética basada en ningún concepto fundante de “naturaleza humana” (a pesar de ello su libro hace mención expresa a “la naturaleza humana”), sino una ética que se atenga a la comprensión del bien de la especie por encima del bien formulado a través de la interacción de libertades y autonomías individuales sobre las que descansa la libre acción del mercado. Por decirlo de otro modo, Habermas trata de resolver un problema ó conflicto ético que ha generado los mismos supuestos que trata de defender: cómo poner límites al instrumentalismo mercantilista sin tener que desandar el camino avanzado por la Ilustración para legitimar ese instrumentalismo basado en el principio de autonomía moral del sujeto.

En suma, se trata de encontrar algún resquicio al que subordinar las investigaciones biogenéticas racistas. Con este fin distingue entre “eugenesia positiva” y “eugenesia negativa”. Por “negativa” entiende la manipulación terapéutica de células madres orientadas a evitar enfermedades, y por “positiva” la manipulación orientada a seleccionar rasgos biológicos en los engendrados²⁰. Así se comprende su interés por separar el

19. “La investigación biogenética se ha aliado con los intereses de los inversores...una eugenesia liberal que no reconoce ninguna frontera ...y deja que sean las preferencias individuales de los participantes en el mercado las que elijan los objetivos de la modificación de marcas características” (*Op cit.*, pp. 31-33).

20. Esto significa que el “diagnóstico de preimplantación” tiene un valor terapéutico preventivo.

problema del aborto del de la manipulación genética. En este caso, la autonomía de la voluntad (en la forma de defensa del derecho irrestricto de disposición del propio cuerpo), prevalece sobre la obligación de protección de la vida (que Habermas no niega). En el otro, no se da esa prelación porque lo que está en juego es si se puede presumir que la persona(¿?) engendrada consentiría o no en que sus padres seleccionasen sus rasgos genéticos para beneficiarle, es decir, para proporcionarle una “vida buena” o al menos “mejor” que la que recibiría si no hubiese mediado esa selección genética. Pero Habermas dice que no se puede presumir tal cosa porque el concepto de “vida buena” es subjetivo y nadie puede sustituir a otra persona en la idea que esta tenga de lo que es bueno para la vida. En la eugenesia negativa —dice— sí se puede, en cambio, presumir esa consentimiento porque se trata de evitar un daño (a la salud), no de asegurar un bien decidido por los padres pero no expresamente aceptado por el engendrado (una concepción particular de la vida buena). Y ¿sobre qué base se presume de “salud” es un concepto “objetivo” si no se parte del criterio de que subyace un “ser natural”?²¹

De este modo la manipulación de embriones queda legitimada si se encamina a fines terapéuticos, pero no si se orienta a fines eugenésicos; y desvinculada del problema del aborto: la vida del engendrado no puede anteponerse como valor al derecho de disposición de la madre sobre su cuerpo, pero la del embrión aceptado no *debe* ser objeto de disposición por motivos eugenésicos positivos (aunque sí terapéuticos). La diferencia está directamente relacionada con el derecho de propiedad corporal de la madre, porque en un caso, el embrión no es aceptado como proyecto viviente de conciencia futura, y en el segundo sí lo es. Pero el aspecto discriminatorio del planteamiento es manifiesto: en un caso, el futuro del embrión no cuenta en absoluto pues sólo

21. Véase nota 23.

cuenta la voluntad de la madre; en el segundo es justamente ese futuro lo que cuenta, pues o bien siempre cabe aplicar la hipótesis de adjudicar una voluntad futura al embrión, en cuyo caso, ha de aplicarse también en el caso del aborto, o bien no cabe nunca plantearse esa hipótesis, en cuyo caso no hay motivo para descartar la eugenesia positiva, es decir, que los padres decidan los rasgos genéticos de sus hijos²². Entiendo que hay un claro *non sequitur* en hacer al embrión propietario futuro de su cuerpo en el caso de la eugenesia positiva pero no hacerlo en el caso del aborto. Supongamos que el embrión abortado hubiera podido vivir por otros procedimientos (es una hipótesis, por supuesto) y que, una vez vivo, se le preguntara si le parecería correcto que su madre le hubiera impedido vivir por los motivos que ella arguye legalmente... Habermas contesta a esto que “a diferencia de lo que ocurre en el embarazo no deseado, aquí la protección de la vida del embrión no compite con la autodeterminación, protegida constitucionalmente, de la mujer”²³.

Tiene interés que Habermas suministre argumentos contra la eugenesia selectiva, aunque no contra la terapéutica. Pero es discutible cómo enfoca su argumentos, sobre todo si se trae a cuenta el tema de la salud corporal. Pues también queda en el aire la respuesta a la pregunta de en qué se basa la noción de “salud”, por qué ha de considerarse que no es fruto de una convención social y por qué no es, pues, susceptible de transacción y se puede

22. “El umbral entre ambas eugenesias puede caracterizarse por una diferencia de *actitudes*. En el marco de una praxis clínica, el terapeuta, en virtud de un consenso supuesto y fundamentado, puede comportarse con respecto al ser vivo tratado como si éste fuera ya la segunda persona que será alguna vez. En cambio, el diseñador adopta frente al embrión a modificar genéticamente una actitud optimizadora e instrumentalizadora... En el caso de la eugenesia positiva, la actitud preformativa frente a una futura persona que ya en estado embrionario es *tratada como* una persona que puede decir sí o no... se sustituye por la de un ingeniero que interviene instrumentalmente siguiendo un proyecto propio y trabaja las células madres como material” (*Id.* 124-5).

23. *Id.* 125.

presumir en consecuencia que el engendrado aceptará tal concepto de salud de manera que se pueda presumir su aceptación voluntaria sin haber sido consultado sobre ello. Si la salud no es fruto de una convención y tiene un valor permanente aplicable para fundar sobre ella una ética de la especie, ¿no estamos ante un concepto precientífico, una suposición básica e irreductible a la discusión y a la investigación científica según la cuál la salud es un concepto fundado en una suposición sobre lo que es irreductiblemente “natural” y no fruto de un proceso “pactado”? Y si es natural, ¿no es una presuposición ontológica? Pero, además, si la salud es natural entonces tampoco se entiende claramente su distinción entre aborto y manipulación genética negativa ya que la vida del feto es tan “natural” como la futura “salud” del engendrado²⁴. Y si fuera así, ¿por qué no aplicar ese mismo criterio de irreductibilidad natural a los embriones y a la vida del engendrado en el seno de la madre?

Resulta algo decepcionante, al menos para mi punto de vista, que el motivo principal por el que Habermas trate de delimitar esta “ética de la especie” sea encontrar alguna perspectiva a la que poder sujetar el liberalismo del libre mercado (una vez que han fracasado las argumentaciones socializantes). Puesto que Habermas no se permite recurrir a ninguna noción “metafísica” en la que sustentar un punto de vista moral que justifique la limitación de la libertad (la de mercado incluida), por irreductible y permanente que sea, como puede ser la de *naturaleza*, se ve

24. Observaré que, para Habermas, el proceso de socialización es constitutivo de la persona y que, por eso, el feto no es persona (Cfr. *op. cit.*, 53). Pero sí la propia persona es resultado de un proceso de socialización, ¿cómo no va a serlo el criterio social o cultural sobre la “salud”? Habermas tiene que defender esta distinción entre “lo terapéutico” y lo “eugenésico” frente a los planteamientos del “liberalismo eugenésico” que “ponen en duda que la noción de enfermedad sea válida para la tarea teórico-moral que requiere la distinción entre lo terapéutico y lo eugenésico” (*Id.* 33). El texto entrecomillado citado por Habermas corresponde a AGAR, N., “Liberal Eugenics”, en KÜHSE, H., y SINGER, P.(comps.), *Bioethics*, Londres, Blackwell, 2000, p. 173.

obligado a encontrar un punto de vista en el que la libertad del individuo en el mercado resulte incompatible con algún otro criterio individualista de libertad. Entiende, por eso, que los padres no pueden decidir previamente qué rasgos genéticos han de tener sus hijos sin el consentimiento de éstos, el cual nunca podrá darse, porque una vez que los padres han decidido sus rasgos, la identidad del individuo hijo queda determinada por ellos sin su consentimiento. Para nuestro punto de vista interesa subrayar que, implícitamente, Habermas distingue entre los *condicionamientos sociales de la identidad* (eso que en otro lugar he llamado “identidad social”) que configuran la identidad social, que es necesariamente relativa y supeditada a la identidad personal porque es revisable por el individuo y no se le puede, por tanto, imponer incondicionalmente como si fuera natural (por ejemplo, la educación del niño, su entorno cultural, lingüístico, etc.: el derecho humano consiste tanto en que se respete esa tradición como en que el individuo pueda segregarse de ella), y la selección por los padres de la identidad genética de sus hijos. Pero no interesa a Habermas cerciorarse o discutir si la naturaleza humana es, en sí misma, digna de protección y si su preservación es una posible fuente de obligaciones morales universales. Si fuera así –como yo pienso²⁵– estaría por encima de la llamada ‘ética del mercado’ y absorbería la ‘ética de la especie’. Eso es justamente lo que busca Habermas, pero no al precio de tener que anteponer la protección del embrión a la autodeterminación de la madre. Para no pagar ese precio busca una tercera vía en un sendero cuyos caminos sólo se bifurcan.

Por tanto, puede dársele la vuelta al argumento de Habermas: Si las células madres no son agentes de propiedad, el principio de inviolabilidad del propio cuerpo no les alcanza y hablar del “sujeto futuro” es un modo de salirse por la tangente pues no hay

25. Cfr. NÚÑEZ LADEVÉZE, L., *Moral y mercado en una sociedad global*, Valencia, 1999, capítulos IX y X.

nada que decir en nombre de quien todavía no es nadie en ningún sentido habermasiano de la palabra. Pero si la madre gestante es dueña, como lo es en el caso del aborto, de decidir sobre lo que hay en su cuerpo porque no *es* nada, ¿por qué no va a decidir sobre cómo ha de ser lo que ahora hay en su cuerpo puesto que cuando decide, decide sobre sí misma y no sobre otro? Si la obligación de proteger la vida no encuentra otra base para hacerse efectiva que la fáctica situación de indefensión en que se encuentran los embriones ante el científico dispuesto a experimentar a cualquier precio, es decir al precio convenido con una industria de explotación de la aplicación de sus experimentos, ¿por qué los padres han de tener más precauciones a la hora de decidir sobre el embrión implantado que las que tiene el investigador a la hora de manipular embriones para experimentación e implantarlos para aplicar esos experimentos? Incluso se puede decir, en una línea de argumentación feminista, que el padre no tiene nada que decir una vez que el embrión ha sido implantado en el útero, pues toda competencia corresponde a la gestante dueña de su cuerpo. Y entre estas competencias queda abierta la de que decida abortar si la evolución de las condiciones eugenésicas seleccionadas no discurre según sus previsiones. Así que tendría al alcance abortar, pero se le impediría seleccionar los rasgos hereditarios del embrión en el caso de que decidiera seguir con el proceso de gestación. El resultado sería patético: o bien el hijo responde a la idea que la madre tiene de lo que será “bueno” para él, o bien no habrá hijo puesto que la madre siempre podría apelar al derecho de autodeterminación sobre su cuerpo. Y ¿cómo haría valer el hijo futuro su derecho a que nadie decida sobre sus rasgos genéticos en su nombre? Lo sorprendente es que esa hipótesis de futuro pueda argüirse si el hijo nace, y pueda reprochar a sus padres que hayan decidido por él ser alto rubio y un coeficiente intelectual del 150, pero ese mismo hijo no pueda argüir su derecho a vivir porque no se le ha dejado nacer.

La teoría de Habermas resulta ser, a mi modo de ver, un confuso galimatías que se puede esquematizar de la siguiente manera:

Aborto:

- a) Prelación del derecho de autodeterminación de la madre sobre la protección a la vida del embrión.
- b) Como la madre aborta no cabe hacer ninguna hipótesis de futuro sobre lo que el sujeto nacido del embrión decidiría acerca de sí mismo en el caso de que se le hubiera dejado vivir.
- c) Se infiere que el embrión no tiene derecho a decidir sobre su propio cuerpo, porque, por decisión de la madre, nunca llegará a tenerlo.
- d) No cabe hacer hipótesis de futuro basada en el derecho de autodeterminación sobre el propio cuerpo.

Eugenesia terapéutica:

- a) Como la madre no desea abortar no se plantea conflicto entre la autodeterminación de la madre y la vida del embrión.
- b) Es posible hacer una hipótesis de futuro sobre lo que el sujeto nacido del embrión decidiría acerca de evitar malformaciones genéticas.
- c) Se puede presumir que el futuro sujeto consentiría en esa eugenesia terapéutica encaminada a asegurar su *salud natural*.
- d) El derecho del propio cuerpo del sujeto se basa en una presunción de futuro que tiene consecuencias sobre el pasado: es decir el embrión ejerce su derecho de propiedad sobre su cuerpo basado en una hipótesis futura

Eugenesis selectiva:

- a) Como la madre no desea abortar no se plantea conflicto entre la autodeterminación de la madre y la vida del embrión.
- b) Es posible hacer una hipótesis de futuro sobre lo que el sujeto nacido del embrión decidiría.
- c) No se puede presumir que el futuro sujeto consentiría en una selección positiva de rasgos hereditarios.
- d) Es posible que la madre no acepte tener un hijo si no le permiten que pueda transmitirle los rasgos genéticos que ella desee: es decir, el embrión no puede ejercer su derecho de propiedad sobre su cuerpo basado en una hipótesis futura.

La conclusión es que la autodeterminación de la madre es, en 1, la reguladora de la hipótesis de futuro que quepa hacer sobre el embrión, no se plantea en 2, pero no lo es en 3. Es obvio que esto es inconsecuente. En principio ha de ser inconsecuente que un derecho de autodeterminación de uno sobre el propio cuerpo esté condicionado por el derecho de autodeterminación de otro sobre su cuerpo²⁶. Toda hipótesis de futuro que se haga sobre el derecho de autodeterminación del embrión ha de ser, por tanto, independiente de la voluntad de la madre, y si en un caso puede hacerse, en 3, en el otro también, en 1; y si en un caso, en 1, la madre decide sobre la vida misma ¿por qué no va a decidir sobre las condiciones a que desea someter una vida cuya posibilidad de autodeterminarse depende absolutamente de ella, como en 3, pero, sin embargo, se le niega competencia sobre las condiciones relativas de su autodeterminación? De lo que se sigue que si a la madre se le imponen condiciones sobre cómo ha de ser su hijo

26. La autodeterminación se entiende como incondicional y, aunque la metafísica postmoderna suele aducir que no hay derechos absolutos, al suponerse el derecho de propiedad sobre el propio cuerpo como principio de toda condición moral, queda concebido en la argumentación como un derecho absoluto.

por no poder decidir sus rasgos genéticos, es absurdo hacer ninguna “hipótesis de futuro” sobre si el hijo aceptaría o no esas condiciones, porque la madre podría decidir abortar, si no pudiera decidir cómo le gustaría que fuera su hijo.

Hay otra inconsecuencia mayor que consiste en hacer depender la “hipótesis de futuro sobre la autodeterminación de alguien sobre su cuerpo” de “la autodeterminación de la madre sobre su cuerpo”.

Pero este complicado e incongruente razonamiento por el que se trata de poner límites al mercado eugenésico liberal sin negar los supuestos o principios éticos en que se basa la ilimitación del mercado se evitaría si se aceptara como principio que una persona no es dueña de su cuerpo sino que *es* su cuerpo. Pero, naturalmente, eso significaría aceptar que el embrión *está* en cuerpo ajeno y que un *es* corporal no tiene competencia para decidir sobre otro *es* corporal lo que deje en entredicho el aborto.

De este modo llegamos a conectar con el comienzo de este razonamiento en la que hacíamos referencia a si era o no importante coincidir en la fundamentación de los Derechos Humanos si lo que realmente importa es estar de acuerdo en su aplicación. Pero, o bien los Derechos Humanos tienen un fundamento en algo previo e incuestionable, a lo que llamamos “naturaleza humana” o, para no incurrir en terminología ontologicista, a lo que llamamos “igualdad de miembros de la especie” cuya protección ha de asegurarla una “ética de la especie”, una igualdad que es anterior a los sentimientos o a los pactos sobre lo que ha de ser esa especie, o bien los Derechos Humanos son convenciones relativas, susceptible de modificación o de pacto y adaptables a las necesidades políticas de cada Estado particular o, lo que es más preocupante para Habermas, a quedar determinada por los caprichos, arbitrariedades y capacidad selectiva de los participantes en un mercado que legitimaría una “eugenesia liberal”. Si hay algo así como un “derecho a la especie”, ha de ser trascendente a lo que la ley, los pactos, las convenciones o las transacciones de un

mercado eugenésico decidan o regulen sobre qué ha de protegerse o qué ha de quedar excluido de la protección legal relativa a ser miembro de la especie.

El problema que se plantea con relación al aborto o a la eugenesia positiva no puede entenderse mas que como un conflicto entre la exigencia de proteger jurídicamente la dignidad de la vida humana —entendida ahora como preservación de la dignidad de la especie frente a las manipulaciones biogenéticas—, y la obligación impuesta a causa de esa exigencia a la mujer embarazada, incluso contra su propio interés subjetivo, de cooperar con la gestación, y no es propio pensar como si toda la ética se fundara en la apropiación de uno mismo basándose en hipótesis sobre lo que significa esa apropiación: “prácticas eugenésicas no justificadas por intenciones clínicas, prácticas que menoscaban (ésta es la tesis) a la vez que la conciencia de autonomía, el estatus moral de las personas así tratadas”²⁷. Comprendo que argumento tan rocambolesco no sirva para convencer a los partidarios de la “eugenesia liberal”. La posibilidad de que la persona así tratada entienda que se ha “menoscabado su autonomía” es meramente especulativa, una hipótesis extraña en la que se presume que alguien va a estar descontento acerca de lo que queda delimitado como su propiedad (corporal o intelectual) por el hecho de que alguien haya decidido previamente delimitar el ámbito de esa propiedad en comparación con lo que presumiría que habría de ser esa propiedad si en lugar de que alguien hubiera decidido delimitarla se hubiera delimitado por procesos naturales espontáneos. ¿No es más fácil y simple aceptar que la ética de la especie se basa en que lo que la especie es por naturaleza no ha de ser artificialmente modificado por motivaciones estratégicas particulares de los participantes en un mercado de propietarios cuya única obligación es asegurar las reglas de competencia entre los participantes?

27. *Id.* 124.

Pero eso supondría reconocer que el derecho al propio cuerpo no es el principio a partir del cual se regula la ética en una sociedad basada en el reconocimiento de los principios de libertad e igualdad humanas, y que el sujeto de ese derecho no es éticamente hablando autodeterminante, que hay un principio derivado de la obligación de preservación de la especie, un principio basado en que a los miembros de la especie no se les puede reconocer capacidad de decisión en aspectos que alteran la relación de pertenencia de los demás miembros al conjunto específico al que pertenecen.

Estamos, pues, ante un problema de fondo: ¿Sobre qué base podemos pensar que un retrasado, un tullido, un enfermo o un enano es igual que el que no lo es? Si no lo es en el plano de la conciencia, pero estamos seguros que es igual que nosotros, sólo puede haber un fundamento para su igualdad: la condición de pertenencia genética a la especie que no consiste en otra cosa que en comprender que somos, como hombres, personal y socialmente diferentes, iguales en los aspectos constitutivos de nuestra condición humana. Lo precisaremos en el siguiente sentido: todo ser humano es, por pertenecer a la especie de los hombres, desde el punto de vista moral, digno de ser legalmente protegido por la ley jurídica. Y, por la misma razón, la ley ha de asegurar que esa unidad natural de la especie no sea modificada por prácticas eugenésicas selectivas de las que pueda derivarse una discriminación entre razas o una puerta que de paso a la diversificación de una especie única en diversas especies.

Si no queremos ver que nuestra última *ratio* consiste en ser naturales, preservar nuestra naturaleza, acabaremos destruyendo el fundamento de la autonomía moral que nos distingue del resto de seres naturales. No creo, por ello, que haya “derechos universales”, es decir, normas u obligaciones consensuados mediante un diálogo abstracto. Lo que creo es que delimitar el ámbito irreducible de la especie natural es accesible al diálogo en el que se base el reconocimiento de los derechos humanos. Puede que tengamos

motivos para ser escépticos y relativistas con relación a muchas cosas, pero no podemos permitirnos el lujo de serlo con relación a ésta, es decir, la relativa a lo que significa pertenecer a la especie humana. Si resulta que lo somos, el futuro de la especie quedará en manos del interés de algunos, los científicos, de la supremacía de los otros, los dominadores del mercado, en suma, de la voluntad de poder de los particulares más poderosos. Pero si un lenguaje en el que se dice que un individuo es naturalmente un individuo humano perteneciente a una especie, tiene sentido, entonces un lenguaje en el que se afirma que hay que asegurar los "derechos humanos" tienen ese mismo sentido y ese es su fundamento. Pues, ¿qué otro fundamento podrían tener? Si no se respeta esa condición natural que nos permite distinguir entre lo sano y lo enfermo, entre lo animal y lo humano, entre la unidad de la especie y la igualdad de sus miembros ¿y a qué es entonces lo que estamos obligados a respetar con el fin de asegurar la dignidad y la identidad de nuestra especie humana?