

REPRODUCCIÓN ASISTIDA Y DIGNIDAD HUMANA, SIGUIENDO LAS HUELLAS DE JÜRGEN HABERMAS

P. Francisco José Ballesta, LC

Médico, doctor en bioética. Profesor y Coordinador del Tercer ciclo en la Facultad de Bioética del Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (APRA), Roma

Resumen

En su libro “El futuro de la naturaleza humana: ¿hacia una eugenesia liberal?” Jürgen Habermas parte de la constatación de nuestra condición de igualdad fundamental, basada en el hecho de que todos compartimos una especie de espontaneidad en nuestro origen y características genéticas. Para Habermas esto es realmente el fundamento de una sociedad democrática. La manipulación genética del embrión alteraría esa igualdad original. Algo análogo está sucediendo con las técnicas de reproducción asistida. Lo que ellas comprometen son las condiciones de originalidad espacio – temporal que acompañan nuestra aparición en el mundo. De ningún concebido en forma natural se puede determinar con precisión cuáles fueron el momento y lugar exactos en los que empezó a existir. La manipulación de esas condiciones espacio – temporales, ¿no compromete también esa igualdad original?

Palabras clave: manipulación genética, técnicas de reproducción asistida, igualdad original, Habermas.

Abstrac

In his book “The Future of human nature: towards a liberal eugenics?” Jürgen Habermas begins with the recognition of our fundamental condition of equality, based on the fact that we all share a kind of spontaneity in our origin and genetic characteristics. For Habermas this is really the foundation of a democratic society. Genetic manipulation of the embryo would alter this original equality. Something similar is happening with assisted reproductive techniques. What they are altering is the original space - time conditions that accompany our coming into the world. If we think about a naturally conceived embryo, we can’t determine precisely what were the exact time and place in which he came into existence. The handling of this space - time conditions, does not endanger the original equality?

Key words: genetic manipulations, assisted reproductive techniques, original equality, Habermas.

Dos importantes temas periféricos en Jürgen Habermas: la religión y la manipulación genética



Jürgen Habermas (Düsseldorf, 18 de junio de 1929) continúa todavía su reflexión filosófica, dirigida especialmente en los últimos años al papel que el fenómeno religioso juega en las sociedades post-seculares (Habermas, 2015). Resulta extraño encontrar este interés por el fenómeno religioso en un pensador agnóstico. El diario italiano La Repubblica recoge las palabras del mismo Habermas, entrevistado por Markus Schwering, explicando las razones de su creciente interés por la religión:

“[Schwering] A cosa si deve il suo nuovo interesse per la religione? [Habermas] I sociologi hanno individuato nel rito e nel mito la fonte della coscienza morale e della solidarietà sociale. A questo io collego la constatazione hegeliana secondo cui molti concetti della filosofia pratica sono il frutto di un secolare processo di assimilazione di concetti della tradizione ebraico-cristiana. Se pensiamo ad autori come Bloch e Beniamino, Buber, Levinas e Derrida, vediamo come questa assimilazione non si sia ancora conclusa. Questo -per un pensiero post-metafisico che si preoccupa delle risorse normative di una società mondiale portata fuori strada dal capitalismo- potrebbe essere l'occasione per cambiare prospettiva. La filosofia dovrebbe sapersi mettere in rapporto non solo con le scienze ma anche con le tradizioni religiose vitali" (Schwering, 30/07/2014, p. 33)

Quizás se capten mejor estas razones en las palabras de Gerardo Cunico entrevistado por Andrea Galli para el diario italiano Avvenire:

“ [Galli] Su cosa si fonda allora il suo interesse crescente per il tema religioso? [Cunico] Pur non rinunciando mai a un sostanziale ateismo filosofico, Habermas ha finito per ammettere la necessità di un ancoraggio della morale alla vita etica concreta della comunità politica, affinché le strutture astratte di giudizio -sulla giustizia- possano avere efficacia e strutturare le relazioni sia informali che istituzionali fra le persone. Ha dovuto così prendere atto dell'importanza delle religioni, del loro ruolo e della loro presenza, che non è venuta meno non ostante il ridimensionamento portato dalla secolarizzazione. A suo stesso dire, Habermas non apprezza la religione in quanto tale, ma solo per le sue ricadute etico-politiche, valorizzabili in una prospettiva sociologica" (Galli, 01/12/2009, p. 29)

La evolución de Habermas en este terreno la describe Silvano Zucal en Avvenire:

“La passione per la democrazia e per i suoi presupposti etici non poteva che portarlo a confrontarsi anche con le grandi tradizioni religiose e, in particolare, con il cristianesimo (citando commentari di Achille Ardigò, anni Settanta, Università di Bologna) [...] Il vertice del confronto con il cristianesimo sarà il dialogo con Ratzinger del 2004 alla Katholische Akademie di Monaco su i fondamenti prepolitici dello Stato liberale. Habermas vi analizzerà il rapporto tra religione e Stato liberaldemocratico: tema per lui rilevante, che emerge nel discorso Fede e sapere del 2001. Già prima aveva riconosciuto un rilievo particolare all'esperienza religiosa: offriva alle persone consolazione e importanti risorse di creazione di



sensò nell'esistenza (così affermava in *Il ruolo sociale della religione* del 1975). Nel 1999 riconosceva un influsso reciproco tra filosofia e religione e ammetteva che la sua stessa teoria dell'agire comunicativo è un'eredità del cristianesimo [...] Nel dialogo con Ratzinger, Habermas fa un passo in più. Riconosce al linguaggio religioso la capacità di custodire ed esprimere delle ragioni che il discorso pubblico non potrà ignorare. Egli chiede sempre alla coscienza credente di rispettare il pluralismo delle tradizioni religiose e le pratiche dello Stato di diritto. È però aperto a una feconda reciprocità, postulando un processo di apprendimento reciproco tra pensiero laico e religioso [...] Se la religione si nega al pluralismo e alla tolleranza rischia di sviluppare un potenziale distruttivo. Così la ragione secolare che si sottrae alla voce delle tradizioni religiose si priva di quel prezioso apparato concettuale che la teologia ha dispiegato. Habermas intravede una società post-secolare, che ha perso la certezza che la religione scompaia dal mondo per effetto della modernizzazione [...] I grandi temi religiosi come il male, la colpa, la responsabilità o la giustizia sono necessari per la sopravvivenza di una società democratica [...] Le tradizioni religiose custodiscono qualcosa che altrove è andato perduto: la capacità di percepire ed esprimere la vita mancata, i fallimenti esistenziali, le patologie sociali" (Zucal, 23/09/2015, p. 26)

En la misma página, Vittorio Possenti resalta el valor que tiene la actitud de Habermas ante el fenómeno religioso dados los tiempos que corren:

" In ogni caso nella condizione spirituale segnata da un esteso secolarismo, quella di Habermas risulta forse la maggior valutazione positiva della religione che può essere compiuta da un filosofo agnostico e antropocentrico" (Possenti, 23/09/2015, p. 26)

La preocupación de Habermas por el tema religioso deriva solamente, como señala Zucal, de su pasión por la democracia y por sus presupuestos éticos, pero constituiría un interesante tema de investigación el profundizar en todas sus consideraciones.

Otro tema que, por su conexión con la democracia y sus presupuestos éticos, ha suscitado interés en Habermas es el de la manipulación genética. Sus reflexiones sobre el argumento se concentran en un volumen publicado en Alemania en 2001 (Habermas, 2001), rápidamente traducido al español (Habermas, 2002b) y al italiano (Habermas, 2002a) antes que al inglés (Habermas, 2003). El libro refleja su profunda preocupación por la deriva mercantilista de la biotecnología.

"Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale non se la prende con il liberalismo tout court. Liberale è la genetica 'regolata dalla legge della domanda e dell'offerta', che se lasciata a se stessa, alle proprie voglie, alle proprie convenienze, potrebbe innescare un 'filone generazionale di azioni di cui nessuno sarà chiamato a rispondere'. Ma che cosa preoccupa Habermas? Lo preoccupa la disuguaglianza. Pur senza citare mai Dio, nè



forse 'aver fede' in Lui, Habermas prova 'ripugnanza e vertigine' nei confronti dell'uomo che ne prendesse il posto nella miscela casuale dei geni." (Folena, 07-11-2002, p. 24)

El libro se conectó inmediatamente con la película “Gattaca”, estrenada algunos años antes.

"La traduzione popolare, nel linguaggio cinematografico, di questo libro di Habermas è, con straordinarie coincidenze di temi ed accenti, il film Gattaca, diretto cinque anni fa da Andrew Niccol ed interpretato da Ewan McGregor: in un futuro prossimo l'umanità è divisa in individui dal patrimonio genetico programmato, garantito e controllato, 'i validi', e gli altri, i cosiddetti 'figli di Dio', concepiti alla vecchia maniera casuale, 'i non validi'. La società di Gattaca è sana, sanissima; ma omologata, oppressiva e antidemocratica. In nome del liberalismo, s'è trasformata in quanto di più illiberale si possa concepire. Habermas probabilmente neppure ha sentito nominare il film, ma è come se l'avesse scritto lui" (Folena, 07-11-2002, p. 24)

La obra fue directamente invocada por políticos franceses en los debates del momento sobre el diagnóstico preimplantatorio y el uso de embriones en la investigación (Genethique Press Review, 20/01/03 - 25/01/03).

El Futuro de la Naturaleza Humana ¿Hacia una eugenesia liberal?

En el Prefacio, fechado el 31 de diciembre de 2001, Habermas describe el origen de las diversas partes del libro. “Abstención fundamentada. ¿Hay respuestas post-metafísicas a la cuestión de la vida recta?” (pp. 11-28) deriva de una conferencia impartida el 9 de septiembre del 2000 en la universidad de Zurich. La parte principal (pp. 29-100): “¿Hacia una eugenesia liberal? El debate sobre la autoconciencia ética de la especie”, deriva de un curso impartido en junio 2001 en la universidad de Marburgo. El “Post scriptum” (pp. 121-128), elaborado a finales del 2001, contiene las respuestas a las primeras objeciones recibidas. Por último, Habermas incluye el texto “Crear y saber” (pp. 129-146), derivado de una conferencia del 14 de octubre 2001, después de los acontecimientos del 11 de septiembre. La parte central del texto está compuesta por una introducción (pp. 29-38) y 7 pequeños capítulos: I) ¿Qué significa moralización de la naturaleza humana? (pp. 38-45) II) Dignidad humana versus dignidad de la vida humana (pp. 46-56). III) La inserción de la moral en la ética de la especie (pp. 56-64). IV) Lo crecido y lo hecho (pp. 64-75). V) Prohibición de la instrumentalización, natalidad y poder ser sí mismo (pp. 75-84). VI) Las fronteras morales de la eugenesia (pp. 84-91). VII) ¿Pioneros de una autoinstrumentalización de la especie? (pp. 91-99).

El mismo Habermas nos presenta sus objetivos y hace una síntesis de los contenidos del libro.

"Qué signifique la indisponibilidad de los fundamentos genéticos de nuestra existencia corporal para la guía de la propia vida y para nuestra autoconciencia como seres morales, conforma la perspectiva desde la que contemplo la presente discusión sobre la necesidad de

	<p>XX Congreso Internacional Ciencia y Vida</p> <p>La vida humana y la preservación de la casa común</p> <p>Universidad Católica de La Plata/Universidad Libre Internacional De Las Américas</p>	
---	--	---

regular la técnica genética (I) [...] El derecho a una herencia genética no manipulada es un tema diferente al de la regulación de la interrupción del embarazo (II). La manipulación de los genes afecta a cuestiones de identidad de la especie, y la autocomprensión del ser humano como perteneciente a una especie también conforma el lecho de nuestras representaciones legales y morales (III). En particular me interesa cómo la desdiferenciación de la habitual distinción entre lo 'crecido' y lo 'hecho' cambia la autocomprensión subjetiva y objetiva que teníamos hasta ahora de la ética de la especie (IV) y afecta a la autocomprensión de una persona programada genéticamente (V). No podemos obviar que el conocimiento de una programación eugenésica de la propia disposición hereditaria restrinja la configuración autónoma de la vida del particular y socave la relación fundamentalmente simétrica entre personas libres e iguales (VI). Si la investigación consumidora de embriones y el diagnóstico de preimplantación desatan tantas reacciones es porque se perciben como la ejemplificación de los peligros de la eugenesia liberal que se nos avecina (VII)." (Habermas, 2002b, pp. 37–38)

El punto de partida de la reflexión de Habermas lo constituyen dos constataciones fundamentales. La primera, expresada claramente hacia el final del libro, es que la ética es algo ineludible en la vida humana.

"Una vida en el vacuum moral, en una forma que ni siquiera conociera el cinismo moral, no merecería vivirse. Este juicio expresa simplemente el impulso de preferir una existencia digna de seres humanos a la frialdad de una forma de vida a la que no afecten las contemplaciones morales [...] si no nos convertimos (o la mayoría de nosotros) en fríos cínicos o en relativistas indiferentes después del tránsito a un pluralismo cosmovisivo tolerado, fue porque nos atuvimos -y quisimos atenernos- firmemente al código binario de los juicios morales correctos y los juicios morales equivocados" (Habermas, 2002b, p. 99)

La segunda constatación es que, desde su perspectiva agnóstica y post-metafísica, se han perdido las referencias absolutas para una vida buena:

"Mientras la filosofía todavía se creía segura de la totalidad de la naturaleza y de la historia, disponía de un marco presuntamente sólido en el que encuadrar la vida humana de los individuos y las comunidades [...] Del mismo modo que las grandes religiones presentan la vida de sus fundadores como un camino de salvación, también la metafísica ofrecía sus modelos de vida [...] con la aceleración de la mudanza social, los períodos de decadencia de estos modelos de conducta también fueron reduciéndose" (Habermas, 2002b, p. 12)

"La incondicionalidad de la verdad y la libertad es un presupuesto necesario de nuestras prácticas, pero, más allá de ser constituyentes de nuestra forma de vida, carecen de toda garantía ontológica. Por lo tanto, la autocomprensión ética recta ni es revelada ni dada de cualquier otra manera." (Habermas, 2002b, p. 23)



La pregunta inmediata es: si no hay referentes absolutos (ni filosóficos ni teológicos) para una vida buena, ¿cómo surge ese código binario de los juicios morales correctos y los juicios morales equivocados? Habermas se remonta aquí a las bases de su filosofía: el papel de la intersubjetividad y del lenguaje. La moral deriva, simplemente, de las relaciones intersubjetivas.

"La pretensión de aceptabilidad racional diferencia los enunciados sobre la solución justa de los conflictos de acción de los enunciados sobre lo que es bueno para mí o para nosotros en el contexto de una biografía o de una forma de vida compartida [...] este sentido específico de las cuestiones que respectan a la justicia admite una conclusión sobre el fundamento de la moral [...] La comunidad de los seres morales que se dan a sí mismos sus leyes se refiere a todas las circunstancias que requieren regulación normativa con el lenguaje de los derechos y los deberes, pero sólo los miembros de esta comunidad pueden obligarse recíprocamente y esperar los unos de los otros comportamientos conformes a normas. [...] la dignidad humana en estricto sentido moral y legal está ligada a esta simetría de las relaciones. No es una propiedad que se posea por naturaleza como la inteligencia o los ojos azules, sino que, más bien, destaca aquella inviolabilidad que únicamente tiene algún significado en las relaciones interpersonales de reconocimiento recíproco, en el trato que las personas mantienen entre ellas [...] El sí mismo individual sólo se forja por la vía social del extrañamiento e, igualmente, sólo puede estabilizarse en el entramado de unas relaciones de reconocimiento intactas [...] Si éste es el fundamento de la moral, de él también se derivan sus fronteras. Lo que necesita y es capaz de regulaciones morales es el universo de posibles relaciones e interacciones personales. Sólo en esta malla de relaciones de reconocimiento reguladas legítimamente pueden los seres humanos desarrollar y mantener una identidad personal (a la vez que su integridad física)" (Habermas, 2002b, pp. 50–52).

Moralizar nuestra existencia consistiría entonces en “la autoafirmación de una autocomprensión ética de la especie de la que dependa si podemos continuar comprendiéndonos a nosotros mismos como autores indivisos de nuestra biografía y reconociéndonos los unos a los otros como personas que actúan autónomamente” (Habermas, 2002b, p. 41).

Todas estas reflexiones constituyen el marco de referencia para las consideraciones bioéticas que constituyen el núcleo del libro. Habermas investiga el efecto que la manipulación genética puede tener en esa autocomprensión ética. Se ocupa de este argumento como un filósofo social que ve en la manipulación genética una amenaza para los fundamentos de la vida social tal y como la conocemos.

	<p>XX Congreso Internacional Ciencia y Vida</p> <p>La vida humana y la preservación de la casa común</p> <p>Universidad Católica de La Plata/Universidad Libre Internacional De Las Américas</p>	
---	--	---

“La manipulación genética podría modificar nuestra autocomprensión como especie hasta el punto de que el ataque a las representaciones modernas del derecho y la moral alcanzara al mismo tiempo a fundamentos normativos de la integración social insoslayables [...] ¿Podemos contemplar la autotransformación genética de la especie como un incremento de la autonomía particular o estamos socavando con ello la autocomprensión normativa de personas que guían su propia vida y se muestran recíprocamente el mismo respeto?”. (Habermas, 2002b, pp. 42 y 45)

“La observada y temida evolución de la técnica genética ataca la imagen que nos habíamos hecho de nosotros como la especie cultural ser humano, una imagen para la cual no parecía haber alternativa [...] Desde esta perspectiva, urge preguntarse si la tecnificación de la naturaleza humana modificará la autocomprensión ética de la especie de manera que ya no podamos vernos como seres vivos éticamente libres y moralmente iguales, orientados a normas y razones [...] Presumo que el conocimiento de la programación del propio genoma podrá alterar la obiedad con que existimos como cuerpo o, en cierto modo, con que somos nuestro cuerpo, y que con ello también surgirá un nuevo tipo de relación peculiarmente asimétrica entre personas.” (Habermas, 2002b, pp. 59, 60 y 62)

La importancia del percibir como algo natural el cuerpo que cada uno de nosotros es, constituye un elemento clave para entender la trascendencia de la manipulación genética en esta autocomprensión ética.



“Para poder ser sí mismo, [también] es necesario que la persona esté en su propio cuerpo (Leib), por así decirlo, como en su casa [...] para que la persona pueda sentirse una con él parece que el cuerpo (Leib) tiene que experimentarse como algo natural” (Habermas, 2002b, pp. 80 y 81)

¿Cómo influiría la manipulación genética programadora en estas dinámicas? Habermas se pone en el lugar del adolescente que está conociéndose y forjando su personalidad.

“Si el adolescente se entera de que otro ha elaborado un diseño para modificar las marcas características de su disposición genética, la perspectiva del haber sido producido puede (en la autopercepción objetivante) superponerse a la de ser cuerpo (Leib) natural [...] En cierta manera, tener presente la programación anticipada de los propios caracteres hereditarios nos exige existencialmente posponer y subordinar el ser cuerpo (Leib) al tener cuerpo (Körper)” (Habermas, 2002b, p. 76)

Esta consideración antropológica podría ser estimada como algo susceptible de ser superado:

“¿Por qué no podría el ser humano acostumbrarse a ello con un So what? y un encogimiento de hombros? Después de las ofensas que Copérnico y Darwin infligieron a nuestro

	<p>XX Congreso Internacional Ciencia y Vida</p> <p>La vida humana y la preservación de la casa común</p> <p>Universidad Católica de La Plata/Universidad Libre Internacional De Las Américas</p>	
---	--	---

narcisismo al destruir nuestra imagen geocéntrica y antropocéntrica del mundo, quizá asistamos con mayor sosiego al tercer descentramiento de nuestra imagen del mundo: la sumisión del cuerpo (Leib) y la vida a la biotécnica” (Habermas, 2002b, p. 77)

Unida a la anterior consideración antropológica, Habermas coloca otra de orden sociológico, centrada en la simetría de las relaciones entre los miembros de una comunidad de iguales.

	<p>XX Congreso Internacional Ciencia y Vida</p> <p>La vida humana y la preservación de la casa común</p> <p>Universidad Católica de La Plata/Universidad Libre Internacional De Las Américas</p>	
---	--	---

“La convicción de que todas las personas asumen el mismo status normativo y se deben reconocimiento recíproco-simétrico entre ellas, parte de una reversibilidad fundamental de las relaciones entre seres humanos. Nadie puede depender de otro de una manera que en principio no sea posible invertir. Pero con la programación genética surge una relación asimétrica en varios aspectos: un paternalismo de una clase peculiar” (analiza la dependencia genealógica padres-hijos para señalar que, a pesar de ser una dependencia que no se puede invertir, atañe sólo a la existencia de los hijos, no al ser así de éstos) “Todas las personas, también las nacidas naturalmente, son dependientes de una manera o de otra de su programa genético. La razón por la que la dependencia de un programa genético fijado intencionalmente resulta relevante para la autocomprensión de la persona programada es otra: le está prohibido por principio intercambiar los papeles con su programador [...] Una dependencia social semejante, que no puede invertirse porque está anclada adscriptivamente, origina un cuerpo extraño en las relaciones de reconocimiento recíproco-simétricas de una sociedad moral y legal de personas libres e iguales” (Habermas, 2002b, pp. 88–89)

Si la primera objeción podría ser teóricamente superada, a nivel personal, con el tercer descentramiento señalado por el autor, la segunda, sería insuperable pues ninguna disposición legal podría restaurar la simetría perdida.

La conclusión es clara en favor de la necesidad de mantener la intangibilidad incondicional del patrimonio genético personal evitando las intervenciones no directamente terapéuticas.

“Por muy difícil que pueda ser en el caso particular diferenciar las intervenciones eugenésicas terapéuticas (que evitan males) de las perfeccionadoras, la idea regulativa a que obedecen las delimitaciones propuestas es muy sencilla. Mientras la intervención médica esté regida por el objetivo clínico de la curación de una enfermedad o la prevención de una vida sana, el terapeuta puede suponer la conformidad del paciente (tratado preventivamente). La presunción del consenso convierte lo efectuado egocéntricamente en acción comunicativa [...] Ante una intervención prenatal así, un paciente curado preventivamente puede comportarse en el futuro de manera distinta a la de alguien que se entera de que sus disposiciones genéticas han sido programadas, como si dijéramos, sin su conformidad virtual, únicamente según las preferencias de un tercero. Es en estos casos en los que la intervención genética adopta la forma de una tecnificación de la naturaleza humana” (Habermas, 2002b, pp. 73–75)

Hasta aquí una síntesis muy apretada de los argumentos de Habermas para que no se abra la puerta a lo que pueda violar la igualdad original de todos los seres humanos, radicada en la espontaneidad de su dotación genética, fruto de la casualidad. No nos detenemos en las diversas objeciones presentadas por los partidarios de la eugenesia liberal y las respuestas que Habermas ofrece. Tampoco nos detenemos a analizar otras consideraciones bioéticas que

	<p>XX Congreso Internacional Ciencia y Vida</p> <p>La vida humana y la preservación de la casa común</p> <p>Universidad Católica de La Plata/Universidad Libre Internacional De Las Américas</p>	
---	--	---

hace el autor sobre temáticas como el aborto, el diagnóstico preimplantatorio y el uso de embriones humanos en la experimentación, que sería más difícil compartir. Lo que nos ha guiado es el deseo de mostrar cómo, desde un punto de partida muy diverso al de la bioética personalista, un pensador, usando bien la cabeza, puede llegar, por otros caminos, a las mismas conclusiones: reconocer que las intervenciones no terapéuticas sobre el patrimonio genético no son respetuosas de la dignidad del ser humano.

Siguiendo las huellas de Jürgen Habermas

Nos toca ahora apoyarnos en la lógica habermasiana para sacar conclusiones en relación con el uso de las técnicas de reproducción asistida. Habermas estima que es fundamental mantener “la indisponibilidad de los fundamentos genéticos de nuestra existencia corporal para la guía de la propia vida y para nuestra autocomprensión como seres morales” (Habermas, 2002b, p. 37). En otras palabras, para respetar la dignidad de las personas es necesario respetar la espontaneidad que se da en el origen de cada una de ellas. Habermas se centra en la espontaneidad de la dotación genética personal, lo que podríamos llamar el aspecto material, corporal de cada uno de nosotros. Seguramente este es el aspecto más decisivo de esa espontaneidad original, pero ¿es el único? Creo que, al menos, podemos señalar otros dos, un aspecto temporal y otro aspecto espacial. ¿Qué significa esto?

Como aspecto temporal entiendo que cada ser humano se origina en un momento concreto, de difícil delimitación. Una vez producidas la ovulación y el depósito de los gametos masculinos en el tracto genital femenino, condiciones necesarias para la fecundación, el momento exacto de la misma es incierto. Podemos determinar un arco de tiempo fuera del que las posibilidades de fecundación serían prácticamente nulas. No podemos señalar, si la fecundación se produjo, el momento exacto en el que esto sucedió.

Como aspecto espacial entiendo que cada ser humano se origina y desarrolla en un espacio preciso. Normalmente la fecundación y las etapas iniciales del desarrollo se producen en el oviducto y el resto del desarrollo en el útero. Estos espacios están a disposición, primero de los gametos y después del embrión, preparados para que los usen según sus necesidades. El punto del oviducto en el que se producirá la fecundación es incierto. El punto del endometrio en el que el embrión se anidará es incierto. Como en el caso del tiempo, podemos establecer parámetros aproximativos pero no podemos determinar con certeza los lugares precisos donde se darán los acontecimientos.

Dos gametos que se encuentran al azar, en un momento y lugar igualmente indeterminados, son los elementos que describen la espontaneidad original de la aparición de cada uno de



nosotros en la historia. Esta espontaneidad original nos iguala a todos. Manipular estos elementos resulta peligroso para el mantenimiento de la igualdad original, básica de todos.

Habermas ha analizado detalladamente lo relacionado con la manipulación genética, el aspecto material, llegando a la conclusión de que dañaría la igualdad originaria y minaría los fundamentos de la convivencia social como la conocemos.

Las técnicas de reproducción asistida manipulan los aspectos espacial y temporal y tocan también esa igualdad original. Intuitivamente nos damos cuenta de que no lo hacen con el calado de la manipulación genética, pero ¿podemos desentendernos de ello? ¿Podemos despreciar el efecto que puedan tener en el marco de referencia descrito por Habermas?

References

- Folena, U. (2002, November 7). Habermas: no ai supermarket dell'esistenza prefabbricata. *Avvenire*, p. 24.
- Galli, A. (2009, December 1). Habermas? Ateo non devoto. *Avvenire*, p. 29.
- Genethique Press Review (20/01/03 - 25/01/03). Bio-ethics laws: advice to senators.
- Habermas, J. (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur.: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt und Wissen: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (2002a). *Il futuro della natura umana: I rischi di una genetica liberale*. Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a.
- Habermas, J. (2002b). *El Futuro de la Naturaleza Humana: ¿Hacia una eugenesia liberal? Biblioteca del Presente: Vol. 20*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Habermas, J. (2003). *The future of human nature*. Cambridge, UK: Polity.
- Habermas, J. (2015). *Verbalizzare il sacro.: Sul lascito religioso della filosofia. Sagittari Laterza: Vol. 194*. Roma.
- Possenti, V. (2015, September 23). Ma la religione lo separa dal gemello Ricoeur. *Avvenire*, p. 26.
- Schwering, M. (2014, July 30). Habermas: la mia critica della ragione disperata. *La Repubblica*, p. 33.
- Zucal, S. (2015, September 23). In dialogo con Ratzinger sulla società post-secolare. *Avvenire*, p. 26.