



Franciscanum. Revista de las ciencias del

espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura

Colombia

Aguirre Román, Javier

Habermas y el rol de la religión en la esfera pública: el caso de la eugenésica liberal

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LVIII, núm. 166, julio-diciembre,

2016, pp. 49-85

Universidad de San Buenaventura

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343546050003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Habermas y el rol de la religión en la esfera pública: el caso de la eugenesia liberal*

Javier Aguirre Román^{**}
Universidad Industrial de Santander
Bucaramanga-Colombia

Para citar este artículo: Aguirre Román, Javier. «Habermas y el rol de la religión en la esfera pública: el caso de la eugenesia liberal». *Franciscanum* 166, Vol. LVIII (2016): 49-85.

Resumen

El objetivo general de la investigación de la que este texto es producto fue determinar la solidez de la propuesta filosófica de Jürgen Habermas sobre el rol de la religión en la esfera pública, a partir del uso que se puede hacer de la misma en el análisis de las discusiones desarrolladas en un proceso legislativo concreto en Colombia (el debate sobre el matrimonio igualitario). En este texto se pretende ilustrar la perspectiva de Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública con una discusión concreta en la cual el mismo Habermas ha participado, a saber, el debate acerca de la

- Artículo resultado del proyecto titulado «Análisis de la propuesta de Jurgen Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública. El caso del debate político en el Congreso de Colombia acerca del matrimonio entre parejas del mismo sexo», proyecto adelantado por el grupo de investigación Politeia de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander. El proyecto es financiado por la Vicerrectoría de Investigación y Extensión (vie) de la Universidad Industrial de Santander. El código del proyecto es 1762.
- Filósofo y abogado de la Universidad Industrial de Santander. Doctor en Filosofía de la State University of New York-Stony Brook. Profesor Asociado de la Escuela de Filosofía en la Universidad Industrial de Santander. Investigador del Grupo Politeia. Contacto: jaguirre@uis.edu.co.

ingeniería genética, la clonación, la eugenesia liberal y el diagnóstico de preimplantación (DPI). Esta parte de la investigación se desarrolló con una metodología dogmática reconstructiva en cuanto se buscó presentar un análisis crítico de los argumentos presentados por Habermas sobre el tema en cuestión. El texto concluye así con una visión crítica de la perspectiva de Habermas en la que se muestra que su postura es contradictoria con otros aspectos de su filosofía política de la religión.

Palabras clave

Religión, eugenesia liberal, esfera pública, Habermas.

Habermas and the role of religion in the public sphere: the case for liberal eugenics

Abstract

The main objective of the research, from which this text derives, was to determine the strengths and weaknesses of Habermas' proposal on the role of religion in the public sphere. These assessments are based on the viability of Habermas' perspective to analyze a concrete debate developed at the Colombian Congress (the debate on same-sex marriage). This paper aims to illustrate Habermas' proposal with a particular discussion in which Habermas himself participates, that is, the discussion on genetic engineering, cloning, liberal eugenics and preimplantation genetic diagnosis. For this part of the research we used a reconstructive methodology insofar since the objective was to present a critical analysis of Habermas' arguments. The paper concludes, thus, by expounding a critical perspective of Habermas' view in which we show that his arguments are not coherent with other fundamental elements of his philosophy.

Keywords

Religion, liberal eugenics, public sphere, Habermas.

El libro de Huxley, *Un mundo feliz*, escrito en 1932, presenta una perspectiva pesimista y «distópica» sobre el tema de la libertad. Por mucho tiempo, no obstante, este libro no parecía ser un buen pronóstico del futuro de la humanidad. Las visiones «distópicas» se asemejaban más a la novela de Orwell 1984.

Sin embargo, si lo leemos hoy, 80 años después de que fue escrito, es muy difícil no sentir que en realidad *Un mundo feliz* sí constituía una predicción muy acertada de lo son los principales riesgos y peligros de las sociedades contemporáneas. En palabras del mismo Huxley:

El tema de *Un mundo feliz* no es el avance de la ciencia como tal; es el avance de la ciencia en la medida en que afecta a los seres humanos. Los triunfos de la física, la química y la ingeniería se suelen dar por sentado. Los únicos avances científicos descritos específicamente en el libro son aquellos que tienen que ver con la aplicación en los seres humanos de los resultados de las investigaciones futuras en los campos de la biología, la fisiología y la psicología. Solo a través de las ciencias de la vida puede ser radicalmente alterada la naturaleza de la vida misma. Las ciencias de la materia pueden aplicarse de forma tal que destruyan la vida o que la hagan increíblemente compleja y molesta. Pero, a menos que sea usada como instrumento de los biólogos y los psicólogos, las ciencias de la materia no pueden hacer nada para modificar las formas y las expresiones naturales de la vida misma. La puesta en uso de la energía atómica marcó una gran revolución en la historia de la humanidad, sin embargo, no se trató de la revolución final y más minuciosa (a no ser que nos explotemos a nosotros mismos y finalicemos de esta forma la historia). Esta revolución realmente revolucionaria se alcanzaría no en el mundo externo, sino en las almas y los cuerpos de los seres humanos¹.

Igualmente, en 1958, cuando Huxley «visitó nuevamente» *Un mundo feliz*, afirmó:

1 Aldous Huxley, *Brave New World and Brave New World Revisited* (London: Harper Collins, 2004), 8. Traducción personal.

Durante el siglo pasado los progresos sucesivos en tecnología han estado acompañados por progresos correspondientes en el campo organizacional. La complejidad de las máquinas ha tenido que ser igualada por complejidades similares en las disposiciones sociales diseñadas para funcionar tan fluida y eficientemente como los nuevos instrumentos de producción. *Con el fin de amoldarse a estas nuevas formas de organización, los individuos han tenido que «desindividualizarse» ellos mismos, han tenido que negar su diversidad originaria y adecuarse a patrones estandarizados, han tenido que hacer su mejor esfuerzo para convertirse en autómatas*².

Al leer esto, bien podríamos afirmar que las más recientes observaciones de Habermas acerca de la eugenesia liberal podrían ser catalogadas como «huxleyanas».

Así como Huxley, Habermas también ha estado interesado siempre por el tema de la libertad humana. De cierta forma podríamos decir que la idea «habermasiana» de libertad está representada por lo que él considera es el contenido normativo de la modernidad que debe ser protegido y expandido, a saber, las nociones y las realidades de la autoconciencia, la autodeterminación y la autorrealización. La autoconciencia se refiere a la creciente reflexividad que permite revisar de forma constante las tradiciones; la autodeterminación se refiere a la generalización del universalismo igualitariamente individualista en el derecho y la moral que permite decidir por nosotros mismos cómo actuar: finalmente, la autorrealización se refiere a la responsabilidad individual que cada uno asume a la hora de formar su propia identidad³.

En su *Teoría de la acción comunicativa* Habermas señalaba que los procesos selectivos e incontrolados de modernización han puesto en peligro, internamente, tal conciencia normativa. La tesis de la colonización del mundo de la vida de parte de los imperativos sistémicos fue propuesta por Habermas desde entonces como su diagnóstico de la modernización occidental.

A esta perspectiva Habermas le agrega ahora la advertencia sobre los impactos que pueden tener los nuevos desarrollos tecnológicos

2 Aldous Huxley, *Brave New World*, 253-254. Traducción personal.

3 Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión* (Madrid: Paidós, 2006), 244.

sobre nuestra propia concepción de lo que somos como seres humanos. En sus propias palabras, «La normalización de nuevas tecnologías que inciden profundamente en el sustrato de la persona humana, considerado "natural" hasta ahora, favorece también una autocomprensión naturalista de los sujetos que vivencian [erlebende *Subjekte*] en su relación consigo mismos»⁴.

Por lo tanto, así como Huxley, Habermas parece creer que la creación de seres humanos genéticamente estandarizados podría implicar la aniquilación de su individualidad. Una vez las operaciones mentales son radicalmente naturalizadas en eventos neurológicos, la idea del libre arbitrio se convierte en una simple serie de reacciones químicas que ocurren en el cerebro.

Los riesgos, entonces, son enormes y, de acuerdo con Habermas, es muy posible que no los estemos reconociendo ni discutiendo. Y esta discusión debe incluir todas las voces que podrían tener algo relevante que decir.

Una de estas voces es la voz religiosa. Para Habermas, las intuiciones morales contenidas al interior de muchas tradiciones religiosas podrían constituir herramientas valiosas para orientarnos mientras enfrentamos los retos desconocidos que los nuevos desarrollos tecnológicos nos están imponiendo⁵.

Es por esto que en este texto ilustraré la idea de Habermas acerca del rol de la religión en la esfera pública⁶ con una discusión

4 Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 244.

5 Desde acá se podría plantear un paralelo adicional entre la obra de Habermas y la de Huxley. No hay que olvidar que en la imagen «distópica» de Huxley ni Dios ni la religión tienen un lugar adecuado.

6 El capítulo 5 del libro *Entre naturalismo y religión*, «El rol de la religión en la esfera pública» se presenta de forma clara y resumida la propuesta de Habermas sobre este tema. Posteriormente se han publicado (en español) otros textos en donde se ve un desarrollo mayor de su visión. Entre estos se pueden contar «La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais», *Claves de razón práctica* 180 (2008): 4-6; *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe* (Barcelona: Paidós, 2009); *iAy Europa! Pequeños escritos políticos* (Madrid: Trotta, 2009); J. Habermas, Ch. Taylor, J. Butler y C West. *El poder de la religión en la esfera pública* (Madrid: Trotta, 2011) y *Mundo de la vida, política y religión* (Madrid: Trotta, 2015). Aunque en los textos posteriores hay, sin lugar a dudas, aclaraciones y matices importantes, los elementos que se presentan en este texto de la perspectiva de Habermas se han mantenido constantes en todos

concreta en la cual el mismo Habermas ha participado, a saber, el debate acerca de la ingeniería genética, la clonación, la eugenesia liberal y el diagnóstico de preimplantación (DPI). En la primera parte expondré el objeto de estudio y crítica de Habermas, a saber, el DPI y la eugenesia liberal (I). Posteriormente explicaré por qué, para el mismo Habermas, su perspectiva posmetafísica no parece ser adecuada para enfrentar este debate (II). Después de presentar un argumento religioso que Habermas considera muy valioso (III), expondré la traducción que Habermas propone del mismo y que constituye su visión crítica sobre el DIP y la eugenesia liberal (IV). En la última parte de este apéndice presentaré una mirada crítica a la visión de Habermas (V).

1. La eugenesia liberal y el diagnóstico de preimplantación

En *El futuro de la naturaleza humana* Habermas discute acerca de los riesgos de una nueva clase de tecnología desarrollada espe-

estos trabajos. Ahora bien, sobre la «gran obra» de Habermas que finalmente presentaría su versión final y sistemática sobre la religión, ver E. Mendieta, «Religion in Habermas's Work», en C. Calhoun, E. Mendieta y J. VanAntwerpen, eds., *Habermas and Religion* (Cambridge: Polity Press, 2013). Igualmente, para leer algunos comentaristas e intérpretes críticos de la perspectiva de Habermas, se puede consultar, entre otros, los siguientes textos: Antonio Cerella, «Religion and the Political Form: Carl Schmitt's Genealogy of Politics as Critique of Jürgen Habermas' Post-Secular Discourse», *Review of International Studies* 5, Vol. 38 (2012): 975-994. Javier Aguirre, «Habermas y la religión en la esfera pública», *Ideas y Valores* 148, Vol. LXI (2012): 59-78. Javier Aguirre, «Habermas' account of the role of religion in the public sphere: A response to Cristina Lafont's critiques through an illustrative political debate about same-sex marriage», *Philosophy Social Criticism* 7, Vol. 39 (2013): 637-673. Iván Garzón, «Deliberación democrática y razones religiosas: objeciones y desafíos», *Co-herencia* 16, Vol. 9 (2012): 81-117. Iván Garzón, *La religión en la razón pública* (Bogotá: Astrea/Universidad de la Sabana, 2014). Andrea Baumeister, «The Use of "Public Reason" by Religious and Secular Citizens: Limitations of Habermas' Conception of the Role of Religion in the Public Realm», *Constellations* 2, Vol. 18 (2011): 222-243. Richard Bernstein, «Naturalism, Secularism, and Religion: Habermas's Via media», *Constellations* 1, Vol. 17 (2010): 155-166. Guillermo Hoyos y Eduardo Rueda, eds., *Filosofía política: entre la religión y la democracia* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011). James Boettcher, «Habermas, Religion and the Ethics of Citizenship», *Philosophy and Social Criticism* 1-2, Vol. 35 (2009): 215-238. Simon Chambers, «How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion», *Constellations* 2, Vol. 14 (2007): 210-223. Maeve Cooke, «A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion», *Constellations* 2, Vol. 14 (2007): 224-238. Maeve Cooke, «Salvaging and secularizing the semantic contents of religion: the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal», *International Journal of Philosophy of Religion* 1, Vol. 60 (2006): 187-207.

cialmente por los esfuerzos combinados de la medicina reproductiva y la ingeniería genética. Esta tecnología es el DPI⁷.

El término DPI describe diferentes métodos de prueba de embriones generados a partir de la fertilización in vitro. El genoma de una o dos células de un embrión de varios días, usualmente durante el llamado estadio octocelular, se somete a una serie de pruebas para determinar la existencia o no de ciertas mutaciones o anomalías cromosómicas que pueden resultar en desórdenes genéticos, antes de que el embrión sea transferido al útero.

El DPI puede ser usado para identificar el sexo del embrión, la presencia de cierta discapacidad o incluso para corroborar la idoneidad del embrión como un potencial donante de órganos o tejidos. Esta técnica suele ser recomendada a los padres que quieren descartar el riesgo de transmisión de enfermedades hereditarias. Si al embrión examinado en el tubo de ensayo se le encuentra alguna deficiencia, este no será implantado en la madre, con lo cual se busca evitar una posterior interrupción del embarazo.

En su análisis, Habermas no ofrece un examen detallado del DPI. La razón es que, más que el DPI mismo, a Habermas le interesan las posibles consecuencias de aceptar críticamente tecnologías como el DPI. Para Habermas el siguiente escenario no es poco probable:

Primero, se impone entre la población, en la esfera pública y en el Parlamento la convicción de que, contemplado en sí, el empleo del diagnóstico de preimplantación es admisible moralmente o aceptable legalmente si su aplicación se limita a pocos casos, y bien definidos, de enfermedades hereditarias graves que no puede exigirse al potencial

7 Es importante notar que Habermas explícitamente se refiere a su texto como un «intento» por obtener más transparencia en un conjunto enredado de intuiciones. Más adelante él admitirá que tal vez falló en su objetivo. En este sentido, como muy bien lo indica Mendieta, el carácter de este texto es sin duda polémico y político, a pesar de que tiene el subtítulo de *Kleine Politische Schrifte* (Breves escritos políticos). Por esto, creo que, como lo afirma Mendieta, este texto no es un trabajo estrictamente filosófico o de teoría social. «En este extenso ensayo, los argumentos filosóficos, o la referencia a argumentos y textos filosóficos, se presentan únicamente para apoyar argumentos políticos acerca de cómo deberíamos abordar las intervenciones genéticas desde una perspectiva jurídico-política». Eduardo Mendieta, «El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal», *Isegoría* Vol. 27 (2002): 94.

afectado que soporte. Más tarde, en el curso del avance biotécnico y los éxitos de la terapia genética, la permisividad se extiende a las intervenciones genéticas en células corporales (o incluso en líneas embrionarias) con el objetivo de prevenir estas (y parecidas) enfermedades hereditarias. Con este segundo paso, que no solo no es impensable sino perfectamente consecuente con las premisas de la primera decisión, surge la necesidad de deslindar esta eugenesia «negativa» (como supuestamente justificada) de la eugenesia «positiva» (no justificada de entrada). Como dicho límite es fluctuante por motivos conceptuales y prácticos, el propósito de detener la manipulación genética ante la frontera de la modificación perfeccionadora de características genéticas nos enfrenta a un desafío paradójico: debemos trazar e imponer fronteras precisamente allí donde estas son fluctuantes⁸.

En el contexto de este posible ambiguo camino de desarrollo tecnológico y social Habermas elabora un argumento en contra de la eugenesia liberal. O, para ser más precisos, un argumento que busca llamar la atención sobre los peligros de la eugenesia liberal.

Los defensores de la eugenesia liberal suelen partir de la imposibilidad real de distinguir entre intervenciones terapéuticas, por una parte, y, por la otra, intervenciones destinadas a «mejorar» la especie humana. Por esta razón, lo mejor y lo más sensato, es dejar la decisión de las finalidades de las intervenciones genéticas a las preferencias individuales de los «participantes en el mercado». La eugenesia liberal, en este sentido, se refiere a la práctica que deja a discreción de los padres (los usuarios) el manejo del genoma de los embriones.

Para la eugenesia liberal el uso de las tecnologías genéticas y reproductivas es completamente admisible si y solo si los objetivos con los que se realiza tal uso dependen por entero de las preferencias individuales de las personas involucradas. Con esto se busca evitar que el Estado intervenga en este tipo de procesos. En las sociedades liberales, «serían los mercados los que, regidos por el interés en los beneficios y las preferencias de la demanda, pasarían la pelota de las decisiones eugenésicas a la elección individual de los padres y,

8 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugénesis liberal?* (Madrid: Paidós, 2002), 32.

en general, a los deseos anárquicos de clientes y clientelismos»⁹. Se trataría entonces de una simple extensión de las libertades reproductivas ordinarias.

Los defensores de la eugenesia liberal también comparan a las intervenciones genéticas con los ya aceptados procesos de socialización y educación que dependen de los padres. De acuerdo con esta perspectiva, por ende, si ya se admite que la crianza de la futura generación pueda comprender tutores y programas de entrenamientos especiales, incluso el suministro de hormonas del crecimiento, ¿por qué no permitir las intervenciones genéticas para mejorar y perfeccionar las características normales de los descendientes?¹⁰.

2. Más allá de una perspectiva posmetafísica

Las reflexiones de Habermas deberían ser coherentes con su perspectiva posmetafísica según la cual la filosofía tiene que asumir un rol muy limitado en relación con las preguntas sustantivas referidas a la vida buena y feliz, es decir, preguntas que tienen que ver con la forma en que cada persona decide vivir su vida con el fin de tener una existencia exitosa y significativa.

La filosofía solía concebirse como la «maestra de la vida buena». Sin embargo, la filosofía solo podía pretender tal rol al asumir una perspectiva metafísica que presupusiera un punto de vista del absoluto capaz de ofrecer una explicación de la naturaleza y la historia.

La filosofía contemporánea, sin embargo, no puede sostener ya tal perspectiva. El pluralismo de las cosmovisiones y la creciente individualización de los estilos de vida definen un nuevo contexto en el cual la filosofía tan solo puede pretender tener un rol de vigilante e intérprete¹¹.

9 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, 69.

10 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, 70.

11 Ver Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa* (Barcelona: Península, 1985); *Pensamiento Postmetafísico* (Méjico: Taurus, 1990).

Esto no significa que la filosofía práctica haya perdido su contenido normativo. No obstante, tal contenido se restringe a cuestiones morales y no éticas. Así, la filosofía práctica busca clarificar el punto de vista moral desde el cual podemos juzgar si determinadas normas o acciones corresponden con una visión de justicia común para todos. De esta forma, la perspectiva moral define los derechos y deberes que nos atribuimos los unos a los otros de forma universal. Se trata, por lo tanto, de una perspectiva que corresponde con un «nosotros» profundamente incluyente.

La perspectiva ética, en contraste, se refiere a nuestra propia vida desde la perspectiva de la primera persona. Se trata de una explicación de lo que es «mejor para mí» o «para nosotros» pero desde un punto de vista concreto y particular. De esta forma se relaciona con la historia de una vida particular y de una forma de vida única. La perspectiva moral, en contraste, nos obliga a «dejar atrás» las imágenes ejemplares de una vida exitosa que nos muestran los grandes relatos metafísicos y religiosos. La filosofía, sin duda, se puede nutrir de tales tradiciones, pero también se tiene que situar en un metaplano desde donde examina «solo la forma de los procesos de autocomprendimiento sin adoptar ella misma una posición respecto a los contenidos»¹².

Esto no significa, sin embargo, que la filosofía no pueda diferenciar entre progresos y regresiones. El concepto de Habermas de racionabilidad comunicativa nos permite producir elementos normativos que pueden ser usados para valorar críticamente situaciones concretas. Estos elementos apuntan a la preservación de la riqueza del mundo de la vida estructurado lingüísticamente que hace posible las formas de comunicación a través de las cuales alcanzamos un entendimiento con los otros acerca de algo en el mundo y acerca de nosotros mismos.

Ahora bien, hay que notar que, al analizar el tema del DPI Habermas alcanza los límites filosóficos de su propia perspectiva. En sus propias palabras:

12 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugénesis liberal?*, 14.

Pero cuando se trata de los interrogantes de una «ética de la especie», la abstención posmetafísica choca con sus fronteras de una manera que nos interesa. Tan pronto está en juego la autocomprensión ética de sujetos aptos para el lenguaje y la acción en total la filosofía no puede seguir sustrayéndose de adoptar una postura en cuestiones de contenido. Es esta la situación en la que nos encontramos hoy¹³.

Para Habermas, el desarrollo de tecnologías tales como DPI constituye una nueva clase de poder e intervención desconocida hasta la fecha. En efecto, lo que se solía asumir como «dato», esto es, como naturaleza orgánica susceptible a lo sumo de ser cultivada, ahora aparece como algo que puede ser intervenido y producido como si se tratara de un objeto artificial más. En el caso particular de los seres humanos, los límites entre la naturaleza que somos y los talentos «artificiales» que nos creamos estarían en riesgo de desaparecer¹⁴.

Las preguntas morales que surgen por las intervenciones biotecnológicas son, para Habermas, de una clase completamente diferente ya que se refieren a la autocomprensión ética y moral de la humanidad misma. En este nuevo contexto, por lo tanto, los argumentos meramente formales no son suficientes para dilucidar y preservar el contenido esencial de esta autocomprensión. Y, por lo mismo, los filósofos no pueden dejar que este debate se desarrolle únicamente entre biocientíficos e ingenieros entusiastas de la ciencia ficción.

3. Religión y eugenésia liberal

En este nuevo y peligroso contexto Habermas identifica un ejemplo concreto en el cual un argumento religioso, interpretado y traducido de cierta forma, tiene mucho que decir tanto a los ciudadanos religiosos como a los ciudadanos seculares.

Este argumento se basa en el primer libro de Moisés, del Génesis 1, 27, en donde se puede leer lo siguiente: «Y creó Dios al hombre a

13 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, 14.

14 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, 25.

su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó». La siguiente es la interpretación que propone Habermas de este pasaje.

El amor presupone el reconocimiento de sí mismo en el otro. De forma similar, la libertad también presupone el reconocimiento mutuo. Por todo esto, el otro que tiene forma humana debe también ser libre para poder transmitir de vuelta el amor de Dios. Sin embargo, este otro tiene que seguir siendo una criatura de Dios, lo que significa que no puede llegar a equipararse a Dios.

Encontramos acá una intuición religiosa según la cual, «Dios es un "Dios de hombres libres" mientras no allanemos la diferencia absoluta entre creador y criatura. Solo en esta medida el acto divino de dar forma no significa una prescripción que obstaculice la autodeterminación humana»¹⁵. La relación jerárquica de dependencia entre los seres humanos y Dios indica la existencia de una relación diferente entre las mismas criaturas de Dios. De esta forma, su libertad y su vida dependen del mantenimiento de esta relación, lo que significa que nadie debería intentar tomar el lugar de Dios.

Una situación completamente nueva surgiría si la diferencia presupuesta en la idea misma de creación desapareciera. Esta situación se daría si un par tomara el lugar de Dios. Como lo señala Habermas, esto es justamente lo que pasaría si un ser humano, basado simplemente en sus preferencias personales, interviniere en la combinación fortuita de las secuencias cromosómicas paternas. En otras palabras, esta intuición religiosa sugiere que el primer ser humano que determinara, a su propia discreción, la «esencia natural» de otro ser humano estaría destruyendo la igual libertad que existe entre personas de igual nacimiento, lo que permite a su vez garantizar su diferencia¹⁶.

Sin embargo, el argumento según el cual «no deberíamos jugar a ser Dios», expresado de esta forma, sigue siendo un argumento reli-

15 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, 145.

16 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, 145.

gioso. Y aunque es un argumento poderoso y convincente para algunos creyentes, en una sociedad pluralista tendríamos que ser capaces de encontrar razones que puedan ser razonablemente aceptadas por un público mayor, especialmente si se espera que esos argumentos sean tenidos en cuenta en discusiones públicas institucionalizadas.

En este caso el trabajo del ciudadano secular, así como también del filósofo posmetafísico, consiste en escuchar las doctrinas religiosas para tratar de rescatar el contenido semántico escondido en su interior que pueda ser aceptado y expresado de forma diferente por un público más amplio. Esto es justamente lo que Habermas intenta hacer en el debate acerca de la eugenesia liberal. Como lo veremos en el siguiente acápite el argumento secular de Habermas sigue la misma línea de pensamiento que el argumento religioso expresado anteriormente.

4. Una traducción secular de Habermas del argumento religioso en contra de la eugenesia liberal

En términos generales, el argumento de Habermas en contra de la eugenesia liberal está basado en la pregunta por el significado y las consecuencias de la indisponibilidad de los fundamentos genéticos de nuestra existencia corporal en relación con la guía de nuestra propia vida y nuestra autocomprensión como seres morales.

La perspectiva de Habermas se presenta como un análisis originado por la reflexividad creciente de una modernidad que se da cuenta de sus propios límites. Para Habermas, «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»¹⁷.

Por esto, Habermas afirma lo que él llama una «ética de la especie humana» que engloba rasgos cruciales de la identidad de la especie

17 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, 42.

humana como tal. Estos rasgos pueden ser vistos como los pilares sobre los cuales nuestras concepciones sobre el derecho y la moralidad se han construido. En este sentido, al hacer borrosa las distinciones entre lo crecido y lo hecho, «lo subjetivo» y «lo objetivo», los desarrollos de la biotecnología están afectando y socavando tales rasgos.

Primero, entonces, tenemos que describir la idea de Habermas de la «ética de la especie». Necesitamos recordar que Habermas está tratando de desarrollar un argumento que sea concluyente pero también neutral en relación con las diferentes cosmovisiones contemporáneas.

Es por esto que acerca del tema de la vida del no nacido él trata de mantenerse neutral en relación con concepciones éticas religiosas o naturalistas. Argumentos que afirman o niegan que el embrión, desde el comienzo, posee una dignidad humana y, por ende, debe disfrutar de la absoluta protección de su vida como cualquier otra persona que posee derechos fundamentales no son argumentos éticamente neutrales. Es por esto que Habermas trata de desarrollar una perspectiva filosófica sumamente abstracta relacionada con una autocomprensión ética apropiada de la especie humana.

Esta perspectiva no es la misma perspectiva moral descrita anteriormente; tampoco se trata de alguna perspectiva ética particular. Se refiere, en contraste, a aquellas «autodescripciones intuitivas con las que nos identificamos como seres humanos y nos distinguimos de otros seres vivos (o sea, atañen a nuestra autocomprensión como especie)»¹⁸.

El ser humano tiene una universalidad antropológica que se puede concebir como idéntica en todo contexto. En este sentido, la idea de Habermas de una ética de la especie humana se refiere a las condiciones básicas que deben cumplirse para afirmar y desarrollar un entendimiento de nosotros como seres normativos, cualquiera que este sea en concreto. La ética de la especie se refiere entonces a los

18 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, 58.

elementos mínimos que constituyen la autocomprensión ética de la especie humana sin los cuales no se puede desarrollar ningún punto de vista ético o moral (ni siquiera críticas a puntos de vista éticos o morales). Es necesario partir desde este punto conceptual abstracto porque los avances de la ingeniería genética están afectando el concepto mismo que tenemos de nosotros como miembros culturales de la especie humana.

Son dos, básicamente, las distinciones que están siendo eliminadas, a saber, la distinción entre lo crecido y lo hecho, y la distinción entre tener un cuerpo y ser un cuerpo. Habermas identifica dos posibles consecuencias negativas de este desdibujamiento de tales distinciones. La primera de ellas se refiere a la posibilidad que las personas genéticamente programadas podrían dejar de verse a sí mismas como autoras de su propia historia vital. La segunda, por su parte, se refiere a que tales personas podrían dejar de concebirse como incondicionalmente iguales a las generaciones previas.

La primera posible consecuencia negativa da cuenta de la relación que existe entre la libertad humana y el hecho que el material genético del recién nacido ha sido concebido siempre como un «destino» (desde una perspectiva religiosa) o como algo enteramente contingente, esto es, como el producto de un proceso accidental al que la persona tiene que encontrarle sus propias respuestas. Habermas sugiere que al admitirse un nivel de intervención tan grande sobre las posibilidades de acción de una persona, como el que se daría en el caso de las intervenciones a las conformaciones genéticas de otra persona, tal persona podría perder su capacidad para verse a sí misma como la responsable de sus acciones, y en este sentido, perdería una parte esencial de su libertad. Se vería a sí misma en una relación de dependencia absoluta hacia otro ser humano. Una persona en esta situación entendería su existencia a partir de su visión de haber sido algo «hecho» en vez de algo «crecido»¹⁹.

19 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, 76.

Para los seres humanos, ser un cuerpo es, en cierto sentido, una experiencia primaria²⁰. La idea de «tener un cuerpo» surge en nosotros únicamente a través de «ser este cuerpo» en el transcurso de nuestras vidas. En palabras de Habermas:

Como muestra la psicología evolutiva cognitiva, tener cuerpo (*Körper*) es resultado de la aptitud para contemplar, objetivándolo, el proceso de ser cuerpo (*Leib*), aptitud que se adquiere en la juventud. Lo primario es el modo de experiencia del ser cuerpo (*Leib*), «del» que también vive la subjetividad de la persona humana²¹.

Sin embargo, en el caso de la persona que fue diseñada genéticamente, la idea de «tener un cuerpo» puede volverse primaria, mientras que la idea de «ser un cuerpo» aparecería como algo subordinado y secundario. Como consecuencia, la posibilidad de la acción moral puede volverse dudosa. Una persona moral, para Habermas, necesita pensarse a sí misma como capaz de actuar y juzgar por sí misma. Necesita concebirse como única y no intercambiable, lo que puede presuponer la conciencia de una relación pacífica con su propio cuerpo.

El cuerpo, en este sentido, es la encarnación de la existencia personal. Es por esto que los enunciados de la primera persona se tornan completamente innecesarios. A partir del cuerpo aprendemos a orientarnos en «el centro» y en «la periferia» y aprendemos a reconocer lo propio de lo ajeno, así como las distinciones entre activo pasivo, efectuar y suceder, hacer y encontrar, entre otras. Pero, según Habermas, todo esto es posible solo si la persona se identifica con su cuerpo. «Y para que la persona pueda sentirse una con él parece que el cuerpo (*Leib*) tiene que experimentarse como algo natural, como la continuación de la vida orgánica, autorregeneradora, de la que ha nacido la persona»²².

Como puede verse, en lo que constituye claramente una línea de argumentación arendtiana, Habermas está sugiriendo que la

20 Habermas está usando la distinción de Plesnner entre *Leib* and *Körper*.

21 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugénesis liberal?*, 72.

22 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, 81.

posibilidad de cualquier idea de libertad moral requiere una referencia a algo que, por su propia naturaleza, no se encuentra a nuestra disposición. Este elemento es, para Habermas, el hecho natural del nacimiento.

Ahora bien, Habermas no descarta de plano la posibilidad de un escenario más optimista en el cual la persona genéticamente manipulada pueda llegar a asimilar la intención ajena que sus padres impusieron en ella, de la misma forma como lo podría hacer una persona que tiene que vérselas con una larga tradición familiar musical por ejemplo. En este optimista caso, la persona se apropiaría de las expectativas de sus padres como aspiraciones propias, y las vería como oportunidades y como obligaciones para asumir retos propios. No habría entonces sentimientos de alienación con respecto al propio cuerpo ni tampoco tendría lugar restricción alguna en relación con la libertad ética para vivir y sentir que se vive una vida propia.

Para Habermas, sin embargo, la mera posibilidad de un escenario diferente debería ser suficiente para oponerse a la eugenesia liberal. Por lo tanto, mientras no podamos estar seguros de que la armonización de las intenciones propias y las ajenas está garantizada, no se puede excluir la posibilidad de casos disonantes. Y, según Habermas, «es en los casos de intenciones disonantes donde se observa que el destino por naturaleza y el destino por socialización se diferencian en un aspecto moralmente relevante»²³. Estos eventuales casos de disonancia nos advierten que una persona genéticamente alterada podría sentir, muy probablemente, que el uso de sus libertades éticas se encuentra bloqueado irremediablemente por un diseño prenatal. No será capaz de concebirse a sí misma como un ser humano verdaderamente libre porque no compartirá por siempre la autoría de su propia vida y de su propio destino con alguien más. Vemos acá claramente las afinidades con el argumento religioso tal y como Habermas lo interpretó. Ambos argumentos señalan que para

23 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, 85.

que uno pueda tener una historia vital propia la misma tiene que encontrarse por fuera del arbitrio y la voluntad de un par.

La segunda consecuencia negativa que resultaría de admitir críticamente tecnologías tales como DPI se refiere al hecho de que las personas modificadas genéticamente podrían llegar a no reconocerse a sí mismas como fundamentalmente iguales en relación con las generaciones anteriores.

Este segundo caso no se relaciona tanto con la capacidad de ser uno mismo sino más bien con el hecho de que la eugenesia liberal crearía una relación interpersonal e intergeneracional completamente nueva. «Con la decisión irreversible que una persona toma sobre la composición deseada del genoma de otra persona, surge un tipo de relación entre ambas que cuestiona la suposición hasta ahora obvia de autocomprendión moral en personas que actúan y juzgan autónomamente»²⁴.

La programación genética crearía una dependencia irreversible en otra persona, una dependencia que contradeciría la idea de igualdad que se encuentra en la base del Estado democrático y constitucional.

El acto del diseñador-programador es, en principio, completamente unilateral. Como tal se desarrolla de una forma absolutamente paternalista al establecer el curso de la historia vital de la persona dependiente. A esta última tan solo se le deja la opción de interpretar tal acto. Las posibilidades de revisarlo o de deshacerlo se encuentran cerradas.

En definitiva, el desdibujamiento de la distinción entre «lo natural» y lo «artificial» que se logra al crear seres humanos diseñados mediante técnicas similares a la DPI implica la exclusión definitiva de una relación simétrica entre tales personas y sus programadores. Esto contradice radicalmente el que es tal vez el

24 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, 87-88.

presupuesto más importante para toda idea de democracia basada en una comunidad legal y moral de personas libres e iguales: la existencia de relaciones simétricas y recíprocas de mutuo reconocimiento.

En conclusión, para Habermas existe una fuerte conexión entre la contingencia del inicio de la vida, el cual no está a nuestra disposición, y nuestra libertad para darle una forma ética a nuestras vidas. En este sentido, la persona cuyo código genético ha sido alterado prenatalmente, una vez se haya enterado de su condición, puede experimentar dificultades insuperables para verse a sí misma como un miembro igual y autónomo de una asociación de personas libres e iguales.

Hay que notar, sin embargo, que el argumento de Habermas no se refiere solamente a la autocomprensión moral de estas hipotéticas personas que pudieran haber sido producidos a través de los medios del DPI. Su argumento se refiere además a la autocomprensión moral de la especie humana que estaríamos aceptando o presuponiendo al aceptar de forma acrítica tecnologías relacionadas con la eugenesia liberal.

También hay que resaltar que Habermas trata de introducir una fina distinción a partir de la cual se puede dejar espacio para admitir ciertos casos de eugenesia negativa o terapéutica. La distinción se refiere a la actitud que existe detrás de la intervención genética.

En el modelo de la eugenesia liberal, el programador genético asume tanto una actitud optimizadora como una actitud instrumentalizadora frente al embrión a modificar, el cual va a ser «perfeccionado» según un estándar subjetivo.

En contraste, en el caso de las manipulaciones genéticas con fines terapéuticos, el embrión se concibe como la segunda persona que algún día será. Como tal, existe una presuposición contrafáctica bien fundamentada de un posible consenso alcanzado con otra persona capaz de decir sí o no. Aunque el

consentimiento no puede ser obtenido en el momento presente, las intervenciones terapéuticas asumen radicalmente que las mismas serán confirmadas posteriormente. Pero esto solo se invocaría de forma incontestable en aquellos pocos casos en donde se busca evitar «males» incuestionablemente extremos que es de esperar que todos rechacemos. En este sentido, en el modelo de Habermas, es tarea del proceso democrático mismo el de producir criterios lo suficientemente convincentes para definir qué es lo que debe ser concebido como una existencia corporal «sana» y diferenciarla de una «radicalmente enferma». En sus propias palabras:

La discusión pública de los ciudadanos sobre la admisibilidad de métodos eugenésicos negativos se reavivará con cada nuevo ítem que aparezca en el índice de enfermedades hereditarias que el legislador tiene que detallar con exactitud (...) la necesidad de justificación a la que se enfrenta el legislador a cada nuevo paso en este sentido es afortunadamente muy grande. La formación de la opinión y la voluntad política general se moverá en una constelación distinta a la del debate sobre el aborto pero estará también profundamente polarizada²⁵.

5. Conclusiones críticas sobre la perspectiva de Habermas

En la parte final de este texto presentaré una mirada crítica al argumento de Habermas. Empezaré por notar la forma peculiar que tiene el argumento. Posteriormente desarrollaré mi perspectiva crítica en dos pasos. Problematizaré lo que considero que constituye en el argumento de Habermas una valoración no posmetafísica de nuestro mundo de la vida contemporáneo. Finalmente, mediante la presentación de argumentos religiosos diferentes al presentado por Habermas (o diferentes traducciones del mismo argumento), sugeriré que Habermas no está siendo coherente con la fuerza y la flexibilidad que le reconoce a la religión en su reciente perspectiva sobre su rol en la esfera pública.

25 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, 118.

5.1 La peculiar forma del argumento de Habermas

Ante todo es importante evidenciar que Habermas desarrolla su argumento de una forma bastante peculiar. Él es muy cuidadoso al nunca afirmar que, una vez aceptada de forma general la eugenesia liberal, las consecuencias negativas y devastadores que él está anticipando efectivamente ocurrirán.

Lo que él afirma, en contraste, es que ya que no podemos descartar tales consecuencias, deberíamos ser extremadamente cuidadosos al adoptar una postura sobre este tipo de nuevas tecnologías. Y esto, como lo vimos, significa prohibir la eugenesia liberal dejando tan solo un espacio muy pequeño para discutir políticamente el significado y el alcance de la eugenesia negativa o terapéutica en casos muy limitados.

El argumento de Habermas podría ser expresado mediante una larga cadena de «podrías». Él afirma que aceptar incondicionalmente el DPI *podría* llevarnos a aceptar la eugenesia liberal. Aceptar la eugenesia liberal *podría* llevarnos a aceptar la clonación humana. Aceptar la clonación humana *podría* alterar nuestra autocomprendión como seres humanos. Y tal afectación *podría* implicar consecuencias devastadoras para nuestras nociones de autonomía y libertad, y *podría* impactar negativamente los logros universales de la modernidad y la democracia. Y ya que (y esta es la premisa que muchos críticos no notan), no podemos descartar que toda esta larga cadena de «podrías» *podría* en efecto darse, deberíamos prohibir la eugenesia liberal y dejar tan solo una pequeña ventana abierta para discutir democráticamente el significado y el alcance de la eugenesia negativa o terapéutica.

La forma peculiar del argumento tiene que ser reconocida si queremos desarrollar una crítica justa del mismo. Por lo general los críticos no notan tal peculiaridad y, por ende, acusan apresuradamente a Habermas de caer en un determinismo genético. Sin embargo, el argumento de Habermas es mucho más fino.

En todo caso, en virtud de su forma peculiar, el argumento de Habermas es muy difícil de refutar. Cualquier persona más o menos

familiarizada con los asuntos legales sabe muy bien que probar un hecho negativo es casi imposible. En parte, es por esto que la institución legal de la presunción de inocencia es también un asunto de sentido común y sana lógica. En efecto, en la medida en que en muchos casos sería casi imposible probar que una persona *no* cometió un crimen por el cual está siendo injustamente acusado, tiene más sentido establecer que la fiscalía tiene la carga de la prueba y, de esa forma, tiene que probar el hecho positivo de la comisión del crimen.

De forma similar, para poder refutar completamente el argumento de Habermas tendríamos que probar un hecho negativo, a saber, que las consecuencias señaladas por Habermas *no necesariamente* tendrían que darse.

En este sentido, incluso si presentamos buenas razones para indicar que aceptar el DPI no necesariamente nos llevaría a aceptar la eugenesia liberal, o para indicar que aceptar la eugenesia liberal no nos llevaría necesariamente a aceptar la clonación humana, o para indicar que aceptar la clonación humana no implicaría necesariamente una alteración devastadora de nuestra autocomprendición como agentes morales libres y autónomos, el argumento de Habermas siempre va a mantener cierta fuerza. En efecto, a menos que nuestros argumentos descarten de forma absoluta la larga cadena de «podrías» de Habermas, algo que es imposible de hacer, el argumento de Habermas siempre tendrá como respuesta un amenazante «Sí, pero y qué tal si...».

5.2 ¿De vuelta a la metafísica?

A pesar de lo difícil que resulta enfrentar el argumento de Habermas, creo que una forma de hacerlo es indicar que la cadena de «podrías» de Habermas está construida sobre una premisa ilegítima y poco «habermasiana». En otras palabras, considero que en la medida en que los miedos de Habermas se basan en una interpretación no-posmetafísica de nuestro mundo de la vida, tal cadena de «podrías» no es consistente con la misma filosofía de Habermas.

Como lo vimos anteriormente, para Habermas, uno de los roles del filósofo posmetafísico es defender la pluralidad y la riqueza del mundo de la vida. Sin embargo, el filósofo debe entender y aceptar que la totalidad del mundo de la vida que está defendiendo no es la misma totalidad representada por el Uno de la metafísica. En palabras de Habermas, «Las imágenes míticas y religiosas del mundo, y también las metafísicas, se debieron a una proyección objetualizadora de la unidad solo intuitivamente sabida del mundo de la vida sobre el plano del saber explícito»²⁶.

Si olvidamos tal diferencia, terminamos reificando la totalidad del mundo de la vida como si fuera la idea especulativa del Uno de la metafísica. Sin embargo, esto es justamente lo que Habermas está haciendo cuando se muestra tan seguro de los detalles, rasgos y potencialidades de nuestro mundo de la vida. En sus propias palabras:

Nuestro mundo de la vida está concebido en cierto sentido «aristotélicamente». En la vida cotidiana diferenciamos sin pensarlo dos veces la naturaleza inorgánica de la orgánica, las plantas de los animales y la naturaleza animal, a su vez, de la naturaleza racional-social del ser humano. La pertinacia de esta división categorial, a la que ya no va unida ninguna pretensión ontológica, se debe al entrecruzamiento de perspectivas y formas de habérselas con el mundo (cruce que puede analizarse siguiendo el hilo de los conceptos aristotélicos fundamentales)²⁷.

En gran medida, es sobre la base de esta observación que Habermas indica más adelante que el desarrollo de la tecnología genética puede llegar a afectar las categorías que en el mundo de la vida separan claramente lo producido (artificialmente) de lo que ha sido «crecido» por naturaleza²⁸.

De acuerdo con Habermas, tal distinción, tan arraigada en nuestro mundo de la vida, hace posible una distinción adicional entre dos modos de acción, a saber, el uso técnico de la materia inerte, por una parte, y, por la otra, la actitud terapéutica hacia la

26 Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, 183.

27 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugénesis liberal?*, 64-65.

28 Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana*, 66-67.

naturaleza orgánica. En este sentido, la empatía que sentimos de forma «natural» hacia la vida orgánica se relaciona con la sensibilidad del propio cuerpo y la diferencia evidente que vemos con el mundo de los objetos manipulables.

Ahora bien, considero que con estas afirmaciones Habermas está de hecho confundiendo de forma ilegítima el mundo cotidiano con la idea mucho más compleja del mundo de la vida. Al hacer esto, Habermas está muy cerca de convertir el mundo de la vida de su filosofía posmetafísica en el Uno absoluto y totalizante de la metafísica.

Es innegable que en nuestra vida cotidiana asumimos todas las distinciones que Habermas menciona. Sin embargo, esto no anula la posibilidad de que nuestro mundo de la vida sea más complejo de lo que esas presuposiciones parecen sugerir. Por lo tanto, si este es el caso, como creo que lo es tal y como lo pasare a argumentar, esto podría significar que nuestro mundo de la vida cuenta con los elementos necesarios para responder positivamente a las consecuencias negativas que Habermas está previendo. No es tan claro entonces en qué sentido el problematizar las distinciones entre lo que es crecido y lo que es hecho va a poner en un peligro tan grande nuestro mundo de la vida²⁹.

Aunque Habermas afirme que tales distinciones no tienen un carácter ontológico tradicional, no parece estar dispuesto a aceptar el corolario de esa idea, a saber, que la distinción entre lo que es crecido y lo que es hecho es susceptible de reinterpretaciones y alteraciones a partir de los cambios tecnológicos y científicos³⁰.

La misma historia y evolución humana ha sido una mezcla permanente entre lo que es crecido y lo que es hecho. Como lo señala Mendieta, bien podríamos decir que la evolución de la mano humana

29 Ver en un sentido similar Karin Christiansen, «The silencing of Kierkegaard in Habermas' critique of genetic enhancement Medicine», *Health Care and Philosophy* 2, Vol. 12 (2009): 147-156. Ver igualmente Mendieta, «El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal».

30 Eduardo Mendieta, «El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal», 732.

se debió en gran medida a la invención de las herramientas. De forma similar, la invención de la agricultura y el uso del fuego determinaron el tipo de «animal natural» que es el ser humano contemporáneo.

Aunado a lo anterior, los animales «naturales» que constituyen una compañía permanente para el ser humano, esto es, las vacas, los perros, los caballos, los cerdos, etc., han sido domesticados y alterados, y bien se podría decir que se trata de creaciones «artificiales» del ser humano.

Es un hecho que los seres humanos nos hemos «creado» a nosotros mismos en el proceso de domesticación y control de la naturaleza. Al domesticar a la naturaleza nos hemos transformado a nosotros mismos. Es por esto que Mendieta tiene razón al concluir que la domesticación de la naturaleza ha representado también la domesticación de nuestra propia naturaleza. En otras palabras, la humanización de la naturaleza ha sido equivalente también a la «desnaturalización de la humanidad»³¹.

Parece entonces que nuestro mundo de la vida es mucho más complejo de lo que Habermas está suponiendo. Por ende, a menos que Habermas quiera afirmar que él tiene un conocimiento claro y evidente del mundo de la vida, simplemente no puede afirmar que la distinción entre lo que es crecido y lo que es hecho es tan fundamental que cualquier cosa que se le oponga lo afectaría de forma devastadora.

Ahora bien, la larga cadena de «podrías» no es eliminada por estos comentarios críticos. No obstante, estos últimos son útiles para sugerir que tal cadena podría estar basada en una presuposición controversial y problemática, quasi metafísica, que Habermas no debería aceptar.

5.3 Otras voces religiosas

Además de lo anterior, también se podría afirmar que haríamos bien en analizar con más detenimiento la idea de Habermas según la cual «en los textos sagrados y en las tradiciones religiosas se

31 Eduardo Mendieta, «El debate sobre el futuro de la especie humana...», 733.

encuentran articuladas intuiciones de pecado y redención, de salida redentora de una vida experimentada como irrecuperable, intuiciones que se han ido verbalizando sutilmente durante milenios y mantenidas vivas gracias a medios hermenéuticos»³².

En efecto, es posible que si escuchamos y traducimos de forma cuidadosa algunas de esas voces religiosas, lleguemos a concluir que tal vida que Habermas está concibiendo como potencialmente sin esperanza, es decir, la vida del ser humano intervenido genéticamente, es, en contraste, una vida tan potencialmente autónoma y libre (aunque también lo contrario) como la vida del resto de nosotros.

Como lo vimos, el argumento de Habermas se presentó como una traducción secular de una intuición religiosa contenida en el Génesis 1, 27. Sin embargo, el mismo pasaje puede ser susceptible de una traducción diferente. En efecto bien se podría decir que el Génesis 1, 27 contiene el mensaje asegurador según el cual incluso si otro ser humano interviniere en mis rasgos genéticos, este simple hecho no sería suficiente para que tal ser humano se convirtiera en Dios. A la larga, esa persona también hubiera sido creada por Dios a su imagen y semejanza y ninguna acción humana puede cambiar tal jerarquía.

Habermas interpreta el pasaje del Génesis en términos prescriptivos. Por esto, para él, los seres humanos nunca deberían intentar ser dioses, lo que ocurriría si la clonación humana o incluso si la eugenesia liberal son aceptadas.

Considero, no obstante, que el pasaje también puede ser interpretado de una forma descriptiva. En este sentido, la riqueza del pasaje consiste en recordarnos que, hagamos lo que hagamos (y esto incluye la eugenesia liberal y la clonación humana), al final, la diferencia entre Dios y los seres humanos jamás desaparecerá. Simplemente nunca seremos capaces de nivelar la diferencia absoluta que existe entre el creador y la creatura.

32 Jürgen Habermas, *Entre naturalismo y religión*, 115.

Existen, de hecho, una gran variedad de perspectivas religiosas que, basadas en la idea anterior, desarrollan interpretaciones en el sentido indicado.

En lo que sigue quiero explorar brevemente lo que dos tradiciones religiosas diferentes, el judaísmo y el islamismo, nos podrían indicar en este complejo debate.

De acuerdo con el investigador Judío Yitzchok Breitowitz, la idea según la cual la humanidad es hecha a imagen y semejanza de Dios contiene de suyo una tensión intrínseca. Es bueno recordar que en el Génesis encontramos dos paradigmas diferentes de Adán.

En el capítulo 1, Adán es descrito en términos casi divinos. Así, ser la imagen de Dios implica autonomía, poder y la capacidad para juzgar, crear y dominar. Los seres humanos se conciben de esta forma como colaboradores en la tarea divina de mejorar el mundo. Desde esta perspectiva, de acuerdo con Breitowitz, no existe nada de malo con que el ser humano «intente jugar a ser Dios»; al contrario, esto es justamente lo que tiene que hacer. Para él, el capítulo 1 del Génesis «invita al ser humano a ser un actor, un interventor, un reformador, un transformador puesto que solo así llega a ser una exemplificación de la imagen divina»³³.

Por otra parte, el capítulo 2 del Génesis parece ofrecer una visión diferente de la humanidad. En la medida en que los seres humanos son hechos a partir del polvo de la tierra, su misión no es conquistar y dominar sino preservar y proteger.

En este sentido, el Génesis nos presenta una tensión entre, por una parte, la grandeza y el poder de los seres humanos (capítulo 1) y, por la otra, la sumisión a los misterios del universo y de lo divino (capítulo 2).

Esta tensión marca el destino contradictorio con el que tienen que vivir los seres humanos: por una parte tienen que ejercitar su

33 Yitzchok Breitowitz, «What's So Bad About Human Cloning?», *Kennedy Institute of Ethics Journal* 4, Vol. 12 (2002): 326-327.

poder, su sabiduría, su control pero, a la vez, tienen que reconocer la necesidad de someternos a aquello que es absolutamente grande y omnisciente. En sus propias palabras:

Si solamente encarnamos el aspecto redentor del ser humano que aparece en el Capítulo 2 del Génesis, nos situamos en un estado de quiescencia, pasividad e inmovilización. Si, al contrario, tan solo enfatizamos el Capítulo 1 del Génesis, entonces asumimos una arrogancia y un orgullo que terminará por ser autodestructivo en la medida en que transitamos un camino, la vieja pendiente resbaladiza, que nos llevaría a toda clase de horrores, algunos de los cuales han sido vistos y experimentados en las tragedias del siglo veinte, y algunos de los cuales tristemente continuamos experimentando hoy³⁴.

Sobre la base entonces que la única opción viable es intentar lograr un balance precario entre las dos visiones alternativas, contradictorias pero también complementarias de lo que es el ser humano y sus relaciones con el mundo y con lo Divino, Breitowitz se pregunta acerca de los propósitos legítimos que la tradición judía podría encontrar para justificar la creación humana a través de la clonación.

Para empezar, Breitowitz encuentra el mandamiento de ser fecundos y multiplicarse. En este sentido, recuerda que la infertilidad es un problema físico y emocional muy serio para los judíos que intentan seguir fielmente la tradición³⁵.

Ahora bien, como lo vimos, una de las principales inquietudes de Habermas se refiere a la posibilidad de que un ser humano clonado no sea capaz de desarrollar su vida de una forma autónoma y reflexiva. Sin embargo, si tenemos en cuenta la perspectiva de Breitowitz, pareciera que la tradición judía tiene suficientes elementos para ayudarnos a comprender que tal miedo puede ser infundado. De acuerdo con Breitowitz, en la medida en que el judaísmo no cree que la biología sea equivalente al destino, entiende que los seres humanos

34 Yitzchok Breitowitz, «What's So Bad About Human Cloning?», 327.

35 Yitzchok Breitowitz, «What's So Bad About Human Cloning?», 331.

son más que la suma de sus genes. De acá, según él, la tradición judía consideraría a los clones como individuos autónomos³⁶.

Breitowitz se refiere a un pasaje del Talmud que ilustra lo anterior. Claramente, el Talmud no habla del ADN. Sin embargo, sí habla del *mazal*. De acuerdo con Breitowitz, el *mazal* es un término usado para referirse a la constelación bajo la cual uno nació, esto es, para referirse a ciertas propensiones naturales fuertemente incorporadas. Así, con este término el Talmud intenta explicar la tensión existente entre los rasgos de la personalidad humana que parecen ser inmutables e incambiables, por una parte, y la habilidad de realizar decisiones autónomas por la otra.

Según el Talmud, si una persona nace bajo el planeta rojo de Marte inevitablemente derramará sangre ya que amará verla. Esto es algo que no puede cambiar. Pero él si puede escoger ser un *schochet* (carnicero) o ser un *mohel* (la persona encargada de las circuncisiones), o un asesino (Talmud Shabbat 156a).

Para Breitowitz esto es sumamente importante porque indica que efectivamente una persona nace con ciertos patrones inmutables, los cuales, no obstante, pueden ser sublimados y canalizados de formas positivas y constructivas. Esto es posible porque toda persona posee también lo que la tradición judía llama el *neshama*, o el *Tzelem Elokim*, que es justamente lo que le permite dirigir, sublimar y canalizar las propensiones naturales.

Según Breitowitz, así es justamente como deberíamos ver a los clones. Así, «la noción del clon como un ser psicológicamente agobiado, sin noción de sí mismo, es una percepción falsa»³⁷.

Expresado en términos seculares, esto equivale a afirmar que una persona intervenida genéticamente no se encontraría en una situación de determinación mayor a la nuestra. Esto es justamente lo que Mendieta señala:

36 Yitzchok Breitowitz, «What's So Bad About Human Cloning?», 337.

37 Yitzchok Breitowitz, «What's So Bad About Human Cloning?», 338.

Las personas sometidas a ingeniería genética tienen que enfrentarse al «estar arrojado en el mundo» que caracteriza su existencia tanto como la nuestra. Un clon no es menos responsable de su historia vital que nosotros. Una historia vital nunca está determinada por un genotipo, ya que este lo único que hace es proporcionar el material, por así decirlo, a partir del que nosotros construimos el sentido de nuestros planes de vida³⁸.

Ahora bien, parece claro que, en relación con el DPI, podríamos aplicar las mismas observaciones hechas para la clonación. Existe, sin embargo, una consideración adicional que quiero presentar.

Mark Popovsky, otro académico judío, señala que los padres que emplean esta técnica, sin duda quieren darles a sus hijos las mejores posibilidades para tener una vida saludable y feliz³⁹. De acuerdo con él, los mandamientos bíblicos contenidos en el Levítico 19, 16 implican una obligación de trabajar activamente por la salud y el bienestar de los otros. En este sentido, según él, «cualquier judío que tenga la habilidad de evitar el sufrimiento de otra persona y no lo hace viola este precepto. Y los padres que no garantizan activamente la salud de sus hijos son especialmente culpables (...) A primera vista, este principio de beneficencia sugiere que un padre debería (o, al menos, podría) usar la tecnología del DPI para tener un hijo libre de alguna enfermedad genética»⁴⁰.

Este deber de raíces judías se puede traducir en un deber secular compatible con la clase de reflexividad moderna que Habermas cree que puede estar siendo amenazada por la eugenesia liberal. En efecto, usando el lenguaje de la libertad comunicativa y la vulnerabilidad física y simbólica, podemos hablar de un deber de asegurar el bienestar de otros seres humanos. En este sentido, según Mendieta, «no solo se nos permite al menos prevenir que otros seres

38 Eduardo Mendieta, «El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal», 105.

39 Mark Popovsky, «Jewish Perspectives on the Use of Preimplantation Genetic Diagnosis», *Journal of Law, Medicine & Ethics* 4, Vol. 35 (2007): 701.

40 Mark Popovsky, «Jewish Perspectives...», 700-701. La perspectiva de Popovsky, sin embargo, es bastante matizada y señala varios requerimientos que se tendrían que cumplir para usar la tecnología del DPI.

humanos sufran, sino que estamos obligados a buscar el bienestar de los otros, especialmente si ese bienestar está en nuestras manos. Este argumento también se aplica a nuestro deber con las generaciones futuras y, de este modo, podemos decir que la flecha del tiempo apunta en la dirección del futuro»⁴¹. Desde esta perspectiva, las mismas premisas de la modernidad que tanto defiende Habermas, parecen recomendar la aceptación y el uso del DPI e incluso de ciertas formas de optimización genética⁴².

Existe, dentro de la tradición islámica, ciertas intuiciones que no parecen estar muy lejos de la perspectiva judía analizada previamente.

Mohammad Motahari Farimani presenta una perspectiva islámica que justificaría la misma idea que proponemos y que de cierta forma el argumento judío confirmaba, a saber, que nunca seremos capaces de nivelar la diferencia existente entre Dios y sus criaturas. En efecto, para él, «el acto de creación realizado por Dios es de una naturaleza completamente diferente a la "creación" hecha con base en desarrollos tecnológicos. La creación que se predica de Dios no puede ser predicada también de la ciencia»⁴³. Desde esta perspectiva, una vez Dios aparece como el creador único, clonar es algo sin mayores consecuencias.

Para llegar a esta conclusión, Motahari usa la distinción realizada por Avicenna entre la causa real y la causa preparatoria. Desde este marco ontológico:

41 Eduardo Mendieta, «El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal», 109. En este texto Mendieta interpreta, desde una perspectiva habermasiana, el «principio preventivo» de Peter Singer, «De compras por el supermercado genético», *Isegoría* Vol. 27 (2002): 19-40.

42 Como lo señala Mendieta, «Ya no se trata, entonces, de prohibir legalmente la eugenesia liberal, sino más bien de buscar el desarrollo de políticas y de legislación que permitan el acceso igualitario a los beneficios de las tecnologías genómicas. Y buscar desarrollar estas políticas no es una mera capitulación a hechos consumados de carácter comercial, médico y científico, sino más bien el acto político jurídicamente sancionado de una conciencia moral autorreferencial moderna y posconvencional», Eduardo Mendieta, «El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal», 110.

43 Mohammad Motahari Farimani, «Islamic Philosophy and the Challenge of Cloning», *Zygon* 1, Vol. 42 (2007): 145-146. (traducción propia).

Cuando los biólogos clonian, están haciendo todo lo posible para que se den las condiciones requeridas para la aparición de un fenómeno. Pero no por esto «crean» al fenómeno. En lo fundamental ellos no traen nada a la existencia. Por ende, si un biólogo muriera antes de completar un proyecto de clonación, el producto, sin embargo, le sobreviviría. Los biólogos no son ni creadores ni causas. Son simples preparadores o facilitadores, y su rol no es diferente al de un agricultor que produce un cultivo al de unos padres que producen un embrión⁴⁴.

Desde esta perspectiva, los avances teóricos y tecnológicos de la biología moderna, en relación con la reproducción humana, no han borrado la línea entre el acto divino de la creación y las capacidades humanas⁴⁵.

Ahora bien, en la medida en que no existe una autoridad religiosa definida que represente a todos los musulmanes, es un asunto delicado el afirmar que tal o cual perspectiva representan la interpretación «correcta» o al menos la «más aceptada». Por esta razón, una *fatwa* (opinión legal) acerca de la aplicación de una innovación científica o tecnológica es difícil de obtener. En todo caso, varios académicos, al estudiar las intenciones de la Ley en el islam (*maqasid al-shar*), suelen afirmar que el islam enfatiza enormemente que todas las investigaciones científicas deben obtener el mayor beneficio posible y, a la vez, evitar, en lo posible también, los daños⁴⁶.

Después de que se anunciara al mundo en 1997 que la oveja Dolly había sido clonada, varios académicos y científicos musulmanes organizaron dos conferencias para discutir la clonación desde una perspectiva islámica. Tales conferencias fueron organizadas por la Organización Islámica de las Ciencias Médicas (IOMS) y la Academia Internacional Islámica Figh (IIFA)⁴⁷.

44 Mohammad Motahari Farimani, «Islamic Philosophy...», 147-148. Motahari afirma estar usando las siguientes fuentes del Qur'an: The Qur'an 56/63-64, 56/58-59. Mohammad Motahari Farimani, «Islamic Philosophy...», 151.

45 Ver también Fatima Agha Al-Hayani, «Biomedical Ethics: Muslim Perspectives on Stem Cell Research and Cloning», *Zygon* 4 Vol. 43 (2008): 793.

46 Fatima Agha Al-Hayani, «Biomedical Ethics...», 793.

47 En su texto Mohammed Ghaly ofrece un análisis muy completo de estas conferencias. Ver Mohammed Ghaly, «Human Cloning Through the Eyes of Muslim Scholars: The New Phenomenon of the Islamic International Religioscientific Institutions», *Zygon* 1, Vol. 45 (2010): 26-27.

De acuerdo con las conclusiones de las conferencias, la clonación no pone en cuestión nada de la creencia islámica. Allah es el creador del universo, pero él ha establecido el sistema de causa y efectos en el mundo. Por eso, cuando plantamos una semilla en la tierra, es realmente Allah quien produce el efecto. Dios es siempre el Creador; el ser humano, el sembrador⁴⁸.

Ahora bien, en relación con los temas menos complejos relacionados con la fertilización en vitro, investigación de células embrionarias y el DPI, el debate islámico no es demasiado diferente al judío.

En efecto, la técnica de la fertilización in vitro (FIV), la cual es esencial para el DPI, fue aprobada por los académicos musulmanes si las siguientes condiciones se cumplían: el proceso tenía que ser llevado a cabo por una pareja casada, durante su matrimonio, con el consentimiento de ambos y los embriones no usados deberían ser destruidos si el matrimonio termina o alguno de ellos muere⁴⁹.

De acuerdo con Agha Al-Hayani, la mayoría de los académicos musulmanes no tiene ningún problema con la FIV pues la consideran un procedimiento científico compasivo y humano⁵⁰.

Desde esta perspectiva, entonces, DPI debería ser fomentado si, además de cumplir las condiciones mencionadas anteriormente para la FIV, puede salvar al feto de heredar desórdenes genéticos, y reducir la posibilidad de tener que terminar el embarazo después de un diagnóstico de un desorden genético altamente probable⁵¹.

48 En todo caso, hay que advertir que la mayoría de los participantes en estas conferencias concluyeron que la clonación solo era permisible en animales y plantas porque en los seres humanos crearía problemas morales y sociales extremadamente complejos. Ghaly, empero, también recuerda que hubo varias perspectivas a favor de la clonación. Una de ellas fue la del antiguo juez de la Corte Suprema de Kuwait Abd Alla-h Muhiammad. Cf. Mohammed Ghaly, «Human Cloning...», 26-27.

49 Mohammed Ghaly, «Human Cloning...», 25.

50 Fatima Agha Al-Hayani, «Biomedical Ethics...», 791-792.

51 Según Zahraa and Shafie tres *hadits* (tradiciones proféticas) respaldan esta visión. Para ellos, «los beneficios tecnológicos del DPI deberían utilizarse para crear una comunidad musulmana saludable», M. Zahraa y S. Shafie, «An Islamic perspective on IVF and PGD, with particular reference to Zain Hashmi, and other similar cases», *Arab Law Quarterly* 2, Vol. 20 (2006): 164 (traducción propia).

En conclusión, de forma similar a la tradición judía expuesta anteriormente, parece que la tradición islámica es capaz de apoyar el uso del DPI si se usa para beneficiar a la humanidad y para aliviar el sufrimiento.

Por lo tanto, tal y como Habermas lo sugiere, hacemos bien al escuchar con cuidado los argumentos religiosos que se proponen en los debates políticos contemporáneos. La idea secularista según la cual la religión y el progreso científico y tecnológico son incompatibles es sencillamente falsa.

Sin embargo, parece que una buena cantidad de argumentos religiosos nos indican traducciones que fundamentan una perspectiva diferente a la ofrecida por el mismo Habermas. En efecto, esos argumentos señalan que, a la larga, la vida de un ser humano intervenido genéticamente (una vida que Habermas está creyendo potencialmente perdida) podría ser, en contraste, tan llena de autonomía, libertad y felicidad (pero también de sus opuestos) como la vida del resto de nosotros.

Bibliografía

- Aguirre, Javier. «Habermas y la religión en la esfera pública». *Ideas y Valores* 148, Vol. LXI (2012): 59-78.
- _____. «Habermas' account of the role of religion in the public sphere: A response to Cristina Lafont's critiques through an illustrative political debate about same-sex marriage». *Philosophy Social Criticism* 7, Vol. 39 (2013): 637-673.
- Al-Hayani, Fatima Agha. «Biomedical Ethics: Muslim Perspectives on Stem Cell Research and Cloning». *Zygon* 4 Vol. 43 (2008): 783-795.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

- Baumeister, Andrea. «The Use of "Public Reason" by Religious and Secular Citizens: Limitations of Habermas' Conception of the Role of Religion in the Public Realm». *Constellations* 2, Vol. 18 (2011): 222-243.
- Bernstein, Richard. «Naturalism, Secularism, and Religion: Habermas's Via media». *Constellations* 1, Vol. 17 (2010): 155-166.
- Boettcher, James. «Habermas, Religion and the Ethics of Citizenship». *Philosophy and Social Criticism* 1-2, Vol. 35 (2009): 215-238.
- Breitowitz, Yitzchok. «What's So Bad About Human Cloning?». *Kennedy Institute of Ethics Journal* 4, Vol. 12 (2002): 325-341.
- Cerella, Antonio. «Religion and the Political Form: Carl Schmitt's Genealogy of Politics as Critique of Jürgen Habermas' Post-Secular Discourse». *Review of International Studies* 5, Vol. 38 (2012): 975-994.
- Chambers, Simone. «How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion». *Constellations* 2, Vol. 14 (2007): 210-223.
- Christiansen, Karin. «The silencing of Kierkegaard in Habermas' critique of genetic enhancement Medicine». *Health Care and Philosophy* 2, Vol. 12 (2009): 147-156.
- Cooke, Maeve. «A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion». *Constellations* 2, Vol. 14 (2007): 224-238.
- _____. «Salvaging and secularizing the semantic contents of religion: the limitations of Habermas's postmetaphysical proposal». *International Journal of Philosophy of Religion* 1, Vol. 60 (2006): 187-207.
- Garzón, Iván. «Deliberación democrática y razones religiosas: objeciones y desafíos». *Co-herencia* 16, Vol. 9 (2012): 81-117.

- Garzón, Iván. *La religión en la razón pública*. Bogotá: Astrea/Universidad de la Sabana, 2014.
- Ghaly, Mohammed. «Human Cloning Through the Eyes of Muslim Scholars: The New Phenomenon of the Islamic International Religioscientific Institutions». *Zygon* 1, Vol. 45 (2010): 7-35.
- Habermas, Jurgen. *iAy Europa! Pequeños escritos políticos*. Madrid: Trotta, 2009.
- _____. *Carta al Papa. Consideraciones sobre la fe*. Barcelona: Paidós, 2009.
- _____. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1985.
- _____. «El concepto de la dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos». *Diánoia* 64, Vol. LV, (2010): 3-25.
- _____. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus, 1989.
- _____. *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugénesis liberal?* Madrid: Paidós, 2002.
- _____. *Entre naturalismo y religión*. Madrid: Paidós, 2006.
- _____. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta. 1998.
- _____. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 2001.
- _____. «La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores d'Arcais». *Claves de razón práctica* 180 (2008): 4-6.
- _____. *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid: Trotta, 2015.
- _____. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975.
- _____. *Pensamiento postmetafísico*. México: Taurus, 1990.
- Habermas, J.; Taylor, Ch.; Butler, J. y West, C. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, 2011.

- Habermas, Jurgen y Ratzinger, Joseph. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México: FCE, 2008.
- Hoyos, Guillermo y Rueda, Eduardo, eds. *Filosofía política: entre la religión y la democracia*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2011.
- Huxley, Aldous. *Brave New World and Brave New World Revisited*. London: Harper Collins, 2004.
- Mendieta, Eduardo. «El debate sobre el futuro de la especie humana: Habermas critica la eugenesia liberal». *Isegoría* Vol. 27 (2002): 91-114.
- _____. «Religion in Habermas's Work». En Calhoun, C.; Mendieta, E. y VanAntwerpen, J., eds. *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Motahari Farimani, Mohammad. «Islamic Philosophy and the Challenge of Cloning». *Zygon* 1, Vol. 42 (2007): 145-152.
- Popovsky, Mark. «Jewish Perspectives on the Use of Preimplantation Genetic Diagnosis». *Journal of Law, Medicine & Ethics* 4, Vol. 35 (2007): 699-711.
- Singer, Peter. «De compras por el supermercado genético». *Isegoría* Vol. 27 (2002): 19-40.
- Zahraa, M. y Shafie, S. «An Islamic perspective on IVF and PGD, with particular reference to Zain Hashmi, and other similar cases». *Arab Law Quarterly* 2, Vol. 20 (2006): 152-180.

Enviado: 11 de diciembre de 2015

Aceptado: 20 de febrero de 2016