

BIOLOGIZACIÓN DE LA ÉTICA

THE BIOLOGIZATION OF ETHICS

Alejandro Moreno Lax

*Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia
C/ Antonio Machado, 3, 3ºF
30009, Murcia — España
Teléfono — 696897929
alezheia@yahoo.es*

Resumen

Existen tres éticas que se presentan a sí mismas como condición de posibilidad de toda ética posible, siguiendo un fundamento material de tipo biológico. Este argumento de contenido (y no lógico-formal) supone una refutación de la falacia naturalista que la filosofía analítica atribuye a Hume, en los tres ámbitos de la experiencia ética humana: el cuerpo, la sociedad y la naturaleza. Estas son: la ética de la especie [J. Habermas], la ética de la liberación [E. Dussel] y la ética de la responsabilidad [H. Jonas]. Este argumento material es un fundamento filosófico a considerar por tres tipos de éticas aplicadas: la bioética médica, la ética del desarrollo y la ética medioambiental.

Palabras clave: ética material, falacia naturalista, especie, liberación y responsabilidad.

Abstract

Three ethics exist as a condition of possibility of any possible ethics, following a material and biological foundation. This content argument (not logical-formal) supposes a refutation of the naturalistic fallacy that the analytical philosophy attributes to Hume, in three areas of the ethical human experience: body, society and nature. These are: the ethics of the species [J. Habermas], the ethics of liberation [E. Dussel] and the ethics of the responsibility [H. Jonas]. This material argument is

a philosophical foundation to considering for three types of applied ethics: medical bioethics, development ethics and environmental ethics.

Keywords: material ethics, naturalistic fallacy, species, liberation and responsibility.

1. Introducción

Este artículo pretende advertir acerca de las contradicciones fundamentales en las que puede incurrir toda ética posible cuando ésta no es pensada desde un fundamento material de tipo biológico. Por lo menos así lo reflejan las tres éticas que pretendemos articular en las siguientes líneas: la *ética de la especie*, la *ética de la liberación* y la *ética de la responsabilidad*, las cuales corresponden, respectivamente, a Jürgen Habermas, Enrique Dussel y Hans Jonas. Se trata de tres éticas diferentes que se presentan a sí mismas como condición de posibilidad de toda ética posible; como mínimo, de toda ética conocida hasta ahora que no quiera entrar en contradicción consigo misma.

Este fundamento biológico vuelve a cobrar importancia para la filosofía en la medida en que la vida en sus múltiples expresiones padece serias amenazas que atentan incluso contra su estatuto ontológico tradicional, como es el caso de las nuevas tecnologías eugenésicas. Recurrimos al argumento de tres éticas distintas con el fin metodológico de respetar el principio antropológico introducido por Kant y seguido por tantos otros autores [Weber, Habermas, etc.], el cual establece tres esferas universales de la acción humana: las relaciones de un sujeto consigo mismo, las relaciones de uno o unos

sujetos con otro u otros y, por último, las relaciones de los seres humanos con el resto de seres vivos. Dicho de otra forma: el cuerpo, la sociedad y la naturaleza. Siguiendo a Kant en su *Antropología*, estas tres esferas de acción corresponden a tres preguntas antropológicas fundamentales: «¿qué me cabe esperar?», «¿qué debo hacer?» y «¿qué puedo conocer?»; la primera correspondería con nuestra aptitud subjetiva para actuar conforme a fines existenciales, la segunda con nuestra aptitud intersubjetiva para el deber con los otros y la tercera con nuestra aptitud objetiva para relacionarnos con los fenómenos de la experiencia.

Pero, ¿cómo articular tres éticas que denotan tres ámbitos distintos de la realidad? Partiendo del argumento de la falacia naturalista que, a partir de la filosofía analítica, se le atribuye a Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*, veremos que estas tres éticas remiten a un fundamento material (de contenido, y no formal) y biológico, en la medida en que todas ellas suponen una refutación, explícita o implícita, del argumento de dicha falacia: la supuesta imposibilidad de derivar juicios de valor a partir de juicios de existencia, o lo que es lo mismo, la ilegitimidad de fundamentar normas éticas a partir de los fenómenos de la experiencia. En las tres éticas que vamos a tratar de articular veremos que este

tránsito entre los fenómenos y el intelecto, entre el *ser* empírico y el *deber-ser* ético sí es posible, no desde un punto de vista lógico-racional, pero sí desde un punto de vista fenomenológico-material.

2. La ética de la especie de Jürgen Habermas

2.1. Introducción

La vida intelectual de Habermas ha estado ligada siempre a su teoría de la comunicación y sus repercusiones en la ética del discurso construida junto a K. O. Apel. A pesar de ello, en sus últimos años se ha dado un cambio drástico en sus reflexiones morales, sobre todo a partir de la polémica sostenida con Peter Sloterdijk y su libro *Normas para el parque humano*. Frente a las ilimitadas posibilidades que ofrece la nueva biotecnología para la transformación genética del indómito ser humano de Sloterdijk, Habermas reacciona con su libro *El futuro de la naturaleza humana* con un discurso de demarcación entre la eugenesia positiva y la eugenesia negativa, entre las modificaciones genéticas con fines perfectivos y las modificaciones genéticas con fines preventivos.

En este discurso, el filósofo alemán aboga por la defensa y la legitimidad de la eugenesia preventiva, cuyos fines no van más allá de interrumpir enfermedades hereditarias o malformaciones en el feto pero, muy al contrario, excluye todo derecho a una eugenesia liberal con fines de perfección y mejora, al servicio de los caprichos paternos respecto del diseño

genético de su futuro hijo. La razón está en que la descendencia que nazca de este modo puede no sentirse reconocida a sí misma cuando comprende que es un producto elegido por los padres. Al saberse a sí mismo como un sujeto cuyas facultades han sido elegidas intencionadamente por otras personas, cabe el riesgo de que tal sujeto no se sienta conforme con tales elecciones y, por tanto, también se sienta ajeno a su proyecto existencial y, en general, a todo proyecto antropológico de tipo kantiano. Un sujeto cuyas habilidades y defectos no sean *naturales* sino elegidos *por otros* puede no sentirse como un ser humano autónomo en cuanto a su libertad personal para juzgar y su igualdad respecto a otras personas para elegir y decidir colectivamente. En definitiva, lo que nos quiere decir Habermas es que permitir una eugenesia liberal pondría en cuestión tanto los fundamentos del existencialismo como el fundamento ilustrado de la autonomía que está en la base de su ética del discurso.

2.2. Los conceptos de Körper y Leib para una ética autónoma de la especie

La dificultad del problema que plantea Habermas está en demarcar claramente la frontera entre lo natural y lo artificial, entre prevenir y perfeccionar, entre humanidad y biotecnología. Para ello hecha mano de la distinción sobre el concepto de *cuerpo* que existe en el alemán:

La distinción fenomenológica de Helmuth Plessner entre «ser cuerpo» [*Leib*] y «tener cuerpo»

[*Körper*] adquiere una sorprendente actualidad: se desvanece la frontera entre la naturaleza que «somos» y la dotación orgánica que nos «damos»¹.

A lo largo de su argumentación, Habermas intenta dotar al concepto de *Körper* una indisponibilidad natural, un ser, capaz de subsumir su mera existencia empírica en lo que denomina *Leib*:

Una persona sólo «tiene» o «posee» su cuerpo [*Körper*] si —en el transcurso de su vida— «es» este cuerpo como cuerpo [*Leib*]².

Por un lado, el concepto de *Leib* apela a nuestra biografía personal que nos damos autónomamente a lo largo de nuestra vida [en el sentido del existencialismo de Kierkegaard]. Por otro lado, el concepto de *Körper* apela a nuestra corporalidad viva en tanto que objeto susceptible de intervenciones biogenéticas. Una vez aclarada esta distinción, Habermas nos plantea la disyuntiva entre una ética de la especie autónoma o una ética de la especie heterónoma, lo cual dependerá de la decisión disyuntiva entre una corporalidad humana como ser indisponible o como posesión manipulable. Así lo expresa:

Ahora depende de la autocomprensión de estos sujetos cómo

1 Habermas, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós, Barcelona, 2002, p. 24.

2 *Ibid*, p. 72.

quieran aprovechar el alcance de los nuevos espacios de decisión: *autónomamente*, según consideraciones normativas que afectan a la formación democrática de la voluntad, o *arbitrariamente*, de acuerdo con preferencias subjetivas que puedan satisfacerse en el mercado³.

La primera, ajustada a los límites de la eugenesia preventiva, es coherente con los fundamentos de su ética del discurso. En este caso, la aceptación de Habermas de este tipo de prácticas se debe a su único fin preventivo, el cual nunca pondría en peligro el orden de la naturaleza humana [*Körper* subsumido a *Leib*]. Definir el marco de esta naturaleza ha sido un problema clásico del historicismo alemán, pero desde la perspectiva de la acción comunicativa habermasiana podemos entender tal naturaleza como la capacidad de un individuo para hablar y actuar con autonomía. Habermas sólo está en condiciones de aceptar únicamente una eugenesia con fines preventivos que no altere tales premisas. Un individuo con malformaciones genéticas puede verse incapacitado para participar dentro de un procedimiento de validez discursiva, por lo que utilizar las técnicas eugenésicas con fines preventivos no haría más que restablecer las condiciones necesarias para una pragmática comunicativa. Sólo por este motivo quedaría justificada la decisión anticipada de los padres de

3 *Ibid*, p. 24.

intervenir sobre un mapa genético perturbado:

La presunción de consenso convierte lo efectuado egocéntricamente en acción comunicativa⁴.

La intervención genética está justificada en la medida en que permite al individuo poseer las condiciones existenciales necesarias para construir una biografía autónoma, lo cual significa ser dueño del destino de uno mismo y poder tener la capacidad de reflexión y elección suficiente como para alcanzar el proyecto de vida deseado.

La segunda ética que coteja Habermas consistiría en una ética de la especie heterónoma, pues aceptaría la posibilidad de diseñar el aparato genético del feto que está por nacer y, por tanto, la posibilidad de decidir qué tipo de especie genética deseamos para las generaciones futuras. En esta segunda ética de la especie el concepto de *Körper* se independiza de *Leib*, a modo de objeto biotécnico, como híbrido entre ser humano y máquina, lo cual pone en tela de juicio hasta qué punto se podría considerar a ésta segunda como una ética:

Con las intervenciones genéticas sobre humanos, el dominio de la naturaleza se convierte en un acto de autoinvestidura de poderes que modifica nuestra autocomprensión ética de la especie y *podría* afectar a condiciones necesarias para una

guía autónoma de la vida y una comprensión universalista de la moral⁵.

Aceptar una ética de la especie heterónoma implica el incumplimiento de dos reglas formales del discurso: por un lado, la falta de libertad ante la preselección de las dotaciones personales y, por otro lado, la conciencia de sentirse desigual ante el resto de seres resultantes de la indisponibilidad del nacimiento natural. Afecta, por tanto, a la individuación y a la socialización. Ambos incumplimientos bloquean la posibilidad de la ética del discurso tan meditada por Habermas a lo largo de su obra:

Esta contingencia insignificante se revela —en el momento en que es dominada— como un presupuesto necesario para el poder ser sí mismo y para la naturaleza fundamentalmente igualitaria de nuestras relaciones interpersonales⁶. [...] Cuando uno toma por otro una decisión irreversible que afecta profundamente la disposición orgánica de éste, se restringe la simetría de la responsabilidad existente entre personas libres e iguales⁷.

Podemos comprender que la asimetría existente en el proceso de elección del material genético del niño es radi-

4 *Ibid*, p. 74.

5 *Ibid*, p. 68.

6 *Ibid*, p. 25.

7 *Ibid*, p. 26.

calmente inválida. El sujeto paciente de dicha elección no puede participar del proceso de discusión de una tal elección, y lo que es peor, no puede desprenderse de las consecuencias de dicha elección ni siquiera en su etapa hacia la madurez personal.

Habermas se decanta por un concepto de especie [*Gattung*] de carácter autónomo, conforme a una ingeniería genética que no va más allá de la prevención de enfermedades y conforme a la naturaleza humana⁸; en definitiva, una ética de la especie que es *condición de posibilidad de la ética del discurso*. De este modo, la trayectoria intelectual de Habermas da un giro muy importante, en la medida en que transita de una ética formal que denomina «ética del discurso» a una ética material que denomina «ética autónoma de la especie»⁹.

8 Para comprender esto es importante la distinción que señala Roberto Guzmán Zurriarán en el texto de Habermas entre la *indisponibilidad* y la *inviolabilidad* del feto que está por nacer. Inviolable corresponde al conjunto de derechos que pertenecen a toda persona que ha nacido, pero no a la vida prenatal. Ésta última, sin ser inviolable [argumento de tipo metafísico o religioso], sí es indisponible por razones que afectan a nuestra sensibilidad moral y que señalamos en el epígrafe 2.3. El artículo que acabo de mencionar es: Guzmán, R., «El concepto de vida prepersonal en *El futuro de la naturaleza humana*, de J. Habermas», *Cuadernos de Bioética*, N° 56, (2005), pp. 43-50.

9 Esta tesis la he tratado de demostrar en mi artículo Moreno, A., «Jürgen Habermas: de la ética del discurso a la ética de la especie», *Dikaiosyne* 19, 2007, pp. 61-77 y en *Tópicos. Revista de Filosofía*, 35, 2008, pp. 93-112.

2.3. Ser y deber-ser como ética material de la especie

Ya hemos visto que, para expresar el *giro material* de su nueva ética, Habermas se refiere al concepto biográfico de *Leib* que subsume la mera corporalidad biológica entendida como *Körper*, a fin de advertirnos acerca de una posible quiebra de la ética del discurso si no atendemos antes a una ética autónoma de la especie. De este modo, Habermas defiende mediante el concepto de *Leib* una idea de la naturaleza humana como disposición autónoma de un aparato genético elegido aleatoriamente por la naturaleza del nacimiento. Este concepto de *Leib*, fundado en una *concepción material del ser* [la especie humana tal y como la conocemos], remite al genoma de un ser vivo, dice Habermas, y se corresponde con la elección de una ética autónoma de la especie. *Leib* apela a la indisponibilidad genética del cuerpo natural [y no a su inviolabilidad]; de no hacerlo nos veríamos relegados a «la sumisión del cuerpo y la vida a la biotécnica»¹⁰.

Pero no sólo eso. Elegir una ética autónoma de la especie no resulta simplemente de una decisión racional sometida a una discusión del mejor argumento, sino que, más allá, está condicionada por nuestra propia sensibilidad moral. Frente al formalismo tradicional del pensamiento habermasiano, encontramos en *El futuro de la naturaleza humana* una argumentación a favor de la ética autónoma de la especie a partir de otro fundamento ma-

10 *Ibid*, p. 77.

terial, la propia sensibilidad moral. Y es así porque el incumplimiento de una ética autónoma de la especie «hiere nuestros sentimientos morales»¹¹, porque «no obtenemos inmediatamente un argumento moral contundente pero sí una orientación mediada por la ética de la especie que aconseja la cautela y la abstención»¹², porque «la afectividad de las reacciones no expresa tanto la indignación moral como la repulsión ante algo obsceno»¹³, porque «nuestras concepciones de [...] la vida humana prepersonal forman, por decirlo así, un entorno ético estabilizador para la moral racional de los sujetos de derechos humanos»¹⁴, porque «parece que muchos de nosotros tenemos la intuición de querer *inclinarse* la balanza a favor de la vida humana»¹⁵, por «el escrúpulo comparativamente arcaico que sentimos ante la investigación consumidora de embriones»¹⁶, por «la sensación de que no podemos instrumentalizar el embrión»¹⁷, por «el «impulso» de preferir una existencia digna de seres humanos»¹⁸.

Así pues, reducir *Leib* a *Körper*, esto es, traspasar la frontera de la eugenesia negativa hacia la eugenesia positiva conlleva un conflicto entre el entendimiento y la sensibilidad; es más, implicaría llevar a la moral a su propia contradicción, pues una ética heterónoma de la especie

puede inhibir nuestra propia sensibilidad moral. De este modo, el *ser* en el sentido de *Körper* implica también un *deber-ser* [refutación de la falacia naturalista, implícita en el argumento de Habermas] que es el de la *ética autónoma de la especie*. No alterar nuestros genes con fines de mejora es una decisión libre y autónoma [ética del discurso] que podemos tomar siempre y cuando dispongamos de un organismo vivo cuyo aparato genético no sufra más eugenesia que la preventiva, una disposición que convierten en deber [ética autónoma de la especie] nuestras propias afecciones morales [refutación de la falacia naturalista]. De lo contrario, aceptar la eugenesia liberal es una decisión moral contradictoria con la misma moral, en la medida en que puede poner fin a nuestra propia capacidad para la sensibilidad moral y para decidir con autonomía.

3. La ética de la liberación de Enrique Dussel

3.1. Introducción

La ética de la liberación es también una ética que busca un fundamento biológico, tal y como expresa su propio autor, Enrique Dussel. Reflexionar acerca de la filosofía de la liberación ha sido el tema de toda su obra intelectual, muy situada en el contexto latinoamericano de las injusticias sociales pero con pretensiones de universalidad. A partir del fenómeno de la pobreza y la exclusión Dussel va a construir una enorme obra filosófica que gira en torno a los conceptos de opresión

11 *Ibid.*, p. 26.

12 *Ibid.*, p. 45.

13 *Ibid.*, p. 58.

14 *Ibid.*, p. 92.

15 *Ibid.*, p. 93.

16 *Ibid.*, p. 93.

17 *Ibid.*, p. 95.

18 *Ibid.*, p. 99.

y liberación, reflejando el eterno conflicto existente entre unas personas con otras, entre unos colectivos frente a otros. Con estos dos conceptos consigue generalizar la multiplicidad de relaciones conflictivas existentes: entre el sexo masculino con el femenino [machismo], entre unos países sobre otros [colonialismo], entre una clase política y sus ciudadanos [despotismo], entre una visión de la cultura sobre otras posibles [eurocentrismo], etc.

Se trata de una disputa interminable, que se renueva y transforma generando nuevas tipologías de conflictos. Esta relación interesa a nuestro autor por la capacidad que tiene de generar *víctimas* y toda forma de exclusión dentro de un sistema social determinado. Víctima no es sólo una persona empobrecida, sino también toda forma de realidad encubierta por un poder capaz de dominar, de oprimir, de ocultar, de hacer olvidar, etc. Para lo que nos interesa, Dussel publica su *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* en 1998, tratando de reflexionar sobre una arquitectónica del fenómeno ético de la liberación a partir de una reflexión sobre el concepto de *vida*, el cual toma de las neurociencias. Indudablemente, el contexto histórico del que arranca el libro es el de un mundo global cada vez más desigual e injusto, perpetrado por el sistema neoliberal del capitalismo financiero, la expansión de las corporaciones multinacionales y sus tres instituciones fuertes: el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial del Comercio. Los avances tecnocientíficos de la telemática y los fenómenos de acumulación mino-

ritaria y de desposesión mayoritaria se muestran estrechamente ligados en este sistema, si bien nuestro autor no entra a desarrollar este argumento.

Desde este panorama Dussel escribe una ética de la liberación que es una ética con un fundamento material y biológico, pues, siguiendo a Dussel, sin un contexto ético donde sea posible la producción, la reproducción y el desarrollo de las capacidades vitales [contexto que afecta negativamente a la mayoría de habitantes del planeta], sería ilusorio reflexionar sobre otra serie de éticas ya asumidas: la ética del discurso, la ética de las convicciones, el utilitarismo, etc.

3.2. *El concepto de vida para una ética de la liberación*

En la década de 1990 Dussel lee a neurocientíficos como Gerald Edelman y Humberto Maturana. Estudia los procesos orgánicos auto-referenciales a partir de los cuales comienza a hablar del cerebro como el primer legislador ético. Se trata del procedimiento *autorregulado* del sistema nervioso en sus funciones más primitivas: la percepción de estímulos y la selección de aquellos que de algún modo funcionan como mediación para producir y reproducir la vida del organismo. Esta función originaria del cerebro se conserva en sus estadios más complejos de funcionamiento: afección y evaluación de estímulos, categorización conceptual de las percepciones, formación como sistema lingüístico y autoconciencia. En todas estas funciones neuronales encontramos una constante que nunca varía:

la búsqueda de aquellas mediaciones, de aquellos modos de la realidad que permitan la conservación del organismo y su crecimiento. Se trata de una función preconsciente y prelingüística que está presente en cualquier ser humano, independientemente de la cultura a la que pertenezca, independientemente del tiempo histórico en el que viva.

El fenómeno de la supervivencia en vida es una ley cerebral anterior a cualquier reflexión ética. Dice Dussel que «el cerebro es el órgano directamente responsable del «seguir-viviendo», como reproducción y desarrollo de la vida humana del organismo, de la corporalidad comunitaria e histórica del sujeto ético [pues] el sistema nervioso cerebral actúa por selección, a partir de un criterio universal de dar permanencia, reproducir, desarrollar, hacer crecer la vida del sujeto humano, y esto desde el nivel vegetativo hasta el cultural o ético más heroico o sublime»¹⁹.

La vida no es un proceso mecánico de lucha entre especies [Darwin], ni tampoco un principio de autorrealización estética de voluntad de poder [Nietzsche]. La ética de la liberación de Dussel, que, como dice su autor, es una ética de la vida, tan sólo es posible entre sus dos límites extremos: la negación del suicida respecto del *más acá* de la vida y la especulación de la religión sobre el *más allá* de la vida. Decir ser humano es decir vida, pues ésta es su forma de realidad. Por ello, *la condición*

de posibilidad de toda mediación en la realidad es la vida, pues para que exista un ser tiene que existir como estar, como vida, y todo lo que esté fuera de ella no es vida ni ética.

El concepto de *vida* en Dussel ha de entenderse como el *modo de realidad* del ser humano [por contraposición a un mineral inerte, un objeto fabricado, etc.], entendido como corporalidad perceptiva, sensible y necesitada que pertenece a un sujeto ético consciente, libre y responsable de sí, que busca su propia *conservación, reproducción y crecimiento*. Bien es cierto que se refiere básicamente al ser humano. Como establece el propio Dussel, se trata de «la vida humana como modo de realidad del sujeto ético [...] que da el contenido a todas sus acciones, que determina el orden racional y también el orden de las necesidades, pulsiones y deseos, que constituye el marco dentro del cual se fijan fines. Los «fines» son [...] «colocados» a partir de las exigencias de la vida humana. Esto es, el ser humano en cuanto viviente constituye la realidad como objetiva [...] en la medida exacta en que la determina como mediación de vida humana»²⁰.

Sin vida no es posible la ética [ni la realidad ni la objetividad], luego toda forma de muerte [suicidio, hambre, represión, discriminación, etc.] es una *contradicción performativa* para la ética [en un sentido material, dice, no lógico, como ocurre con Apel], en la medida en que niega su propio fundamento: la vida. Asistimos a una relación de correlación

19 Dussel, E., *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, § 60.

20 *Ibid*, § 100.

entre realidad, vida y verdad de carácter material y universal. A partir de estas premisas podemos formular la definición de Dussel sobre la *eticidad de la vida*:

Principio de la obligación de producir, reproducir y desarrollar la vida humana concreta de cada sujeto ético en comunidad. Este principio tiene pretensión de universalidad. Se realiza a través de las culturas y las motiva por dentro, lo mismo que a los valores o las diversas maneras de cumplir la «vida buena», la felicidad, etc. Pero todas estas instancias no son nunca el principio universal de la vida humana. El principio las penetra a todas y las mueve a su auto-realización, pues toda norma, acción, microestructura, institución o eticidad cultural tienen siempre y necesariamente como *contenido* último algún momento de la producción, reproducción y desarrollo de la *vida humana* en concreto²¹.

3.3. *Ser y deber-ser como ética de la liberación*

En el apartado anterior hemos demostrado el carácter material (de contenido) de tipo biológico en la ética de Dussel a partir de su perspectiva neurocientífica del concepto de vida. Hemos hablado, pues, de una ética de la vida como fundamento del ser sin la cual toda ética

posible incurre en una contradicción material. Ahora corresponde hablar del problema del *deber-ser* y su refutación de la falacia naturalista, el cual corresponde al fenómeno propio de la liberación. Como ya quedó insinuado anteriormente, Dussel trata de demostrar la continuidad existente entre los procesos auto-referenciales del sistema nervioso [supervivencia, reproducción] y los fenómenos propiamente conscientes [categorización, autoconciencia, desarrollo de las capacidades]. Por tanto, el *ser* neurológico del viviente humano se corresponde con el *deber-ser* ético de conservarlo y expandirlo. Ética es esto, decidir la manera en que un sujeto va a continuar en vida. Lo que distingue al ser humano del resto de seres vivos es su capacidad para desarrollar mecanismos neurológicos complejos que le permiten tomar conciencia de sus propias acciones y representárselas como posibilidades para la conservación y el crecimiento de la vida. De este modo, cabría decir que la ética no es un invento humano, tampoco una ficción, sino un resultado del mismo proceso evolutivo que ha derivado en formas complejas de autoconciencia y responsabilidad ajenas al resto de la cadena biológica.

El deber-ser consiste entonces en la responsabilidad consciente por la vida de uno mismo, la cual es extensiva a la corresponsabilidad por el resto de seres humanos, un fenómeno que Dussel argumenta siguiendo la fenomenología de la alteridad de Lévinas. Y es ahora cuando se trata específicamente de la ética de la liberación, pues el momento consciente de la responsabilidad [que, siguiendo a

21 *Ibid*, § 57.

Lévinas, es también pulsional²²], nos exige identificar los fenómenos de exclusión y victimación que oprimen a uno mismo así como a la comunidad de seres humanos que nos rodea. Si anteriormente vimos que la ética de la especie de Habermas remitía al cuerpo individual, ahora veremos que la ética de la liberación de Dussel remite a las relaciones entre colectivos, pueblos y sociedades.

Dice Dussel que la liberación de los fenómenos de opresión es un *deber-ser* consciente en correspondencia con fenómenos pulsionales ligados al *ser* de la vida. Es el momento de la *concienciación intersubjetiva* para emprender una *praxis de liberación*, lo que Dussel denomina *acción crítica* respecto del sistema que genera víctimas y opresión. Sólo ahora es cuando Dussel acepta la validez de otras éticas, especialmente la racionalidad comunicativa de la ética del discurso, pues todas ellas están sujetas al fenómeno humano de la vida. Dice al respecto:

La posibilidad de fundamentar desde el criterio material [de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana] una exigencia, una obligación o un deber-ser propiamente ético. Se trata del «pasaje» del mero *criterio* descrip-

tivo [el «ser» en sentido concreto y material, como vida humana] al propiamente dicho *principio ético material* normativo de la ética [el «deber-ser»], que no se sitúa lógicamente en el mismo nivel abstracto o formal de la llamada «falacia naturalista», porque en ese caso sería una deducción imposible o indebida. En efecto, la llamada falacia naturalista define como erróneo el deducir de un criterio formal medio-fin descriptivo [que sería para Weber, y tantos otros, el único tipo de «juicio de hecho»] una exigencia o principio material normativo de la ética [que sería un «juicio de valor»]. Ese tipo de deducción es imposible lógicamente. Nosotros [...] nos situaremos en el ámbito de un tipo particular de juicios de hecho [referentes a la vida humana en concreto y como ejercicio de la razón práctico-material]²³.

Como hemos podido comprobar, un juicio de valor referido a una acción con arreglo a la conservación y expansión de la vida no procede de una mera deducción lógica, sino de una evolución del sistema nervioso animal que permite al ser humano ser consciente de sus actos y autoconsciente de la responsabilidad ética que conlleva actuar conforme a la vida. Se trata de un estadio superior de nuestra complejidad cerebral, nunca de una inferencia formal:

22 En *Totalité et infini*, Lévinas establece que: «La voluntad es libre de asumir esta responsabilidad en el sentido que quiera, pero no es libre de rechazarla, no es libre de ignorar el mundo sentido donde la mirada del otro le ha introducido. Es en la acogida de la mirada donde la voluntad se abre a la razón». En: Lévinas, E., *Totalité et infini*, Librairie Générale Française, París, 2003, p. 241.

23 *Ibid*, § 107.

Con la neuro-biología actual, afirmamos que, en efecto, la evolución produce las condiciones cerebrales para que pueda darse la posibilidad de fundamentar dialéctica y materialmente el fenómeno ético [que se establece en el nivel de las funciones «mentales superiores» del cerebro, en procesos lingüísticos y culturales bien determinados y desde un principio material universal]²⁴ [...] Dicho «deber-ser» tiene una estructura estrictamente ética [por ser un sistema evaluativo cerebral humano], ya que ha sido formado con la participación simultánea de las funciones superiores «mentales», que ha subsumido el sistema evaluativo puramente «animal» [estimulico o instintivo específico] en el *sistema humano en general, y, en concreto, de valores ético-culturales* en particular, que están a la base de las emociones, sentimientos, conciencia moral y voliciones autoconscientes, lingüísticas y responsables [sin dejar de tener siempre una implantación cerebral]²⁵.

El mismo Dussel nos resume el principio de la vida como solución a la falacia naturalista:

La producción, reproducción y desarrollo de la vida de cada sujeto humano es ella misma un hecho [sobre el que pueden efectuarse

24 *Ibid*, § 72.

25 *Ibid*, § 73.

«juicios de hecho» o «enunciados descriptivos»; no meramente de la razón analítico-formal o instrumental], que se «impone» a la propia voluntad al orden pulsional de la humanidad como género, de la comunidad y a cada sujeto ético] por su inevitable constitución autorreflexiva. No sólo se da espontáneamente la vida humana, sino que se nos impone a nosotros mismos como una «obligación» su conservación y desarrollo. Es decir, sobre el «hay vida humana» se puede «fundamentar» [racional, práctico-material y reflexivamente] el deber-ser ético [que puede emitirse como «enunciado normativo» o «juicios éticos de realidad»], con pretensión de verdad, como exigencias deónticas de producir, reproducir y desarrollar la misma vida del sujeto ético. Desde el ser-viviente del sujeto humano se puede fundamentar la exigencia del deber-vivir de la propia vida, y esto porque la vida humana es reflexiva y autorresponsable, contando con su voluntad autónoma y solidaria para poder sobrevivir²⁶.

4. Hans Jonas y la ética de la responsabilidad

4.1. Introducción

Hans Jonas también construyó una ética fuertemente biologizada, o fundada en

26 *Ibid*, § 110.

presupuestos biológicos, aunque nunca utilizó esta expresión. Para comprender el fundamento material de su filosofía así como su crítica a la falacia naturalista, nos valdremos principalmente de sus obras *El principio vida. Hacia una biología filosófica* y *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, las cuales representan, respectivamente, una teoría del *ser* y una teoría del *deber-ser*. De hecho, valga señalar que Jonas es el autor que más espacio dedica a la crítica de la falacia naturalista de Hume²⁷.

La importancia de la filosofía de Jonas está en que, con el fin de la II Guerra Mundial y con la expansión del desarrollo tecnológico industrial y comercial, además de la llegada de las telecomunicaciones y la ingeniería genética, el concepto clásico de acción humana y la reflexión ética que tradicionalmente le acompaña sufre un giro de dimensiones todavía incalculables. Primero en Canadá y posteriormente en EEUU, Jonas pudo experimentar en dos de las sociedades más desarrolladas del momento los efectos perversos que pueden desprenderse de acciones realizadas por un agente bienintencionado. De este modo, sólo los desastres sufridos por una sociedad cultivada en un régimen capaz de convertir la muerte en un suceso cotidiano (como es el caso de la Alemania nazi donde él vivió), así como el impacto de las nuevas tecnología en un mundo cada vez más globalizado y consumidor,

27 Nuestro autor establece una discusión explícita con Hume en: Jonas, H., *El principio vida. Hacia una biología filosófica*, Trotta, Madrid, 2000, p. 43 y ss., así como también, de manera más implícita, en la página 193 y ss.

mueven al filósofo judío hacia un campo de reflexiones donde la vida juega un papel decisivo.

Cabe señalar que la filosofía de Jonas representa la tercera esfera de acción que nos falta por atender en este artículo: las relaciones de los seres humanos con el resto de seres vivos. La civilización tecnológica que describe Jonas se caracteriza por su capacidad depredadora de recursos naturales, de contaminación del medio ambiente, de erradicación de especies vivas, de destrucción de ecosistemas, etc.; en definitiva, por las relaciones contradictorias que se producen simultáneamente entre los avances tecnocientíficos para mejorar la calidad de vida y la extensión de las amenazas contra la vida en su sentido más genérico. Veremos cómo el concepto de responsabilidad mueve al filósofo a defender una ética sin la cual no es posible otra forma de ética, pues si desaparece nuestro atributo humano de la responsabilidad desaparece también la ética propiamente dicha.

4.2. *El concepto fenomenológico de la vida*

Para este epígrafe es fundamental el libro *El principio vida*, que consiste básicamente en una refutación del dualismo que atraviesa toda la historia de la filosofía, donde clásicas parejas de opuestos conceptuales como libertad/necesidad o cuerpo/alma trataron de ser enfrentadas y que, desde la perspectiva de Jonas, no son más que aspectos sintéticos de un mismo fenómeno: la vida. Se trata de una *fundamentación ontológica del ser* mediante el concepto biológico de la vida.

El principal interlocutor de Jonas en este libro es Descartes y su dualismo filosófico, pues sólo a través de él se entiende la formación de dos corrientes que el autor refuta: el espiritualismo y el materialismo. Si bien la primera sostiene la tesis de que puede haber espíritu sin materia, donde esa misma materia se limitaría a una representación mental más de cuantas se manifiestan al intelecto humano, la segunda corriente, al contrario, expresa que las ideas de nuestra inteligencia no son más que el resultado de conexiones eléctrico-neuronales que resultan de nuestro ser corporal. Frente a esta tesis, Jonas aboga por la mayor credibilidad que aporta la tesis del materialismo frente al idealismo, a la cual despoja de su supuesto mecanicismo ciego para contemplarla desde la perspectiva del finalismo aristotélico. Lo propio de los seres vivos es que se mueven *por sí mismos* conforme al cumplimiento de unos fines inscritos en su misma esencia. Se trata de unos fines hacia los cuales todos los seres vivos manifiestan una tendencia, un interés y una motivación que ponen en marcha su actividad y su esfuerzo vital.

De todos los fines que cabe imaginar, podemos señalar la existencia de un fin originario capaz de convocar a todos los seres vivos: el interés mismo por la *vida*. Por muy sencilla que sea la estructura de un organismo, lo cierto es que en sus acciones siempre encontraremos una motivación primera: la aspiración de seguir conservando la vida en su continuidad. No es concebible la existencia de un organismo que no esté interesado en conservarse como ser vivo:

Este individuo ontológico, su existencia en cada instante, su duración y su mismidad en la duración, son por tanto esencialmente su propia función, su propio interés, su propia actividad continua²⁸.

Cabe afirmar la existencia de un fundamento ontológico en todo el reino de lo vivo, siendo dicho fundamento esencialmente *biológico* dado que la vida como organismo sensible se manifiesta siempre interesada por la permanencia de la vida, independientemente de las mediaciones que utilice para lograr dicha permanencia:

El hecho de «ser» adquiere un sentido determinado: caracterizado intimísimamente por la amenaza de su negación, el ser tiene que afirmarse, y para un ser que tiene que afirmarse la existencia toma el carácter de un interés o un propósito. La posibilidad de no ser es tan constitutiva para la vida que su ser propio es esencialmente un mantenerse suspendido sobre ese abismo, un continuo moverse por su borde. Es así como el ser, en lugar de un estado dado, se ha convertido en una posibilidad perdida una y otra vez, que hay que estar recuperando incesantemente de manos de su contrario, el no ser, siempre presente, que acabará engulléndole inevitablemente²⁹.

28 *Ibid*, p. 123.

29 *Ibid*, p. 17.

De este modo, la refutación del dualismo cartesiano se expresa a partir de una fenomenología de las capacidades vitales, cuyo desarrollo representa una continuidad de lo vivo y se expresa como expansión de la libertad, siendo su forma más originaria el metabolismo, el intercambio discontinuo de materia con el exterior:

Si el «espíritu» está prefigurado en lo orgánico desde el principio, también lo está la libertad. Y afirmamos de hecho que ya el metabolismo, el estrato básico de toda existencia orgánica, delata libertad, incluso que es la primera forma de libertad³⁰.

El fundamento teleológico de la vida tiene intereses insaciables. Se trata de mantener la vida, sí, pero siempre en una actitud de expansión de todas aquellas posibilidades en que dicha vida pueda expresarse. A esto le llama Jonas libertad, la cual está condenada a ser cada vez más precaria y frágil, a la vez que libre, desde el metabolismo de los organismos unicelulares hasta las formas espirituales del ser humano. En el fondo, estamos ante la tesis de todo el libro:

Que lo orgánico prefigura lo espiritual ya en sus estructuras inferiores, y que el espíritu sigue siendo parte de lo orgánico incluso en sus más altas manifestaciones³¹.

De hecho, con la aparición de la reflexión, Jonas pone fin a «la gradación de las capacidades naturales con las que los organismos hacen frente a las pretensiones del mundo según están equipados en cada caso: metabolismo, sensación, movimiento, emociones, percepción, imaginación, espíritu»³². Es por ello que *la ontología de Jonas es una biología*, pues su reflexión sobre el ser está fundamentada bajo el concepto material de la vida, una vida que une a todos los seres vivos por perseguir el mismo fin, que consiste en su conservación como vida y la realización de todas sus facultades, las cuales aumentan y se enriquecen conforme la vida de los organismos es más frágil, siendo, pues, el ser humano el ser vivo más frágil, complejo y libre de cuantos existen.

4.3. El deber-ser como ética de la responsabilidad

Ahora nos falta por determinar la teoría del deber-ser que complementa Jonas a su teoría del ser y que, por tanto, refuta el argumento de la falacia naturalista de Hume. Si en el apartado anterior la visión biológica del ser humano era la del ser vivo más evolucionado [por sus facultades para pensar y actuar] así como el más libre [por su mayor independencia respecto del medio], ahora se trata de ver tal humanidad como un compuesto ético de poder y responsabilidad. La importancia de escribir una ética se debe a las amenazas del nuevo paradigma tecno-

30 *Ibid*, p. 15.

31 *Ibid*, p. 13.

32 *Ibid*, p. 19.

científico en el que vivimos actualmente, un paradigma encerrado en la paradoja siguiente: mayores avances tecnocientíficos y mayores progresos materiales para el bienestar de la vida vienen siempre acompañados de una amenaza creciente sobre la misma vida. Frente a las éticas clásicas, que conciben la acción humana desde la temporalidad del presente y la proximidad espacial entre el sujeto agente y el sujeto paciente y, además, atienden siempre al perfeccionamiento del ser, Jonas advierte de que las consecuencias de las acciones en la sociedad global, que están siempre condicionadas por la tecnociencia, se pierden en una espiral de efectos cuyo control escapa a su agente productor, pudiendo ser devastadores en un futuro. A Jonas le preocupa una *ética de la conservación del ser*. Así como el consumo de determinados recursos en un lugar determinado puede devastar simultáneamente a seres vivos de otras áreas geográficas del planeta, también puede afectar a las sucesivas generaciones humanas que vengan en el futuro. Así resume Jonas su imperativo ético:

Un imperativo que se adecuara al nuevo tipo de acciones humanas y estuviera dirigido al nuevo tipo de sujetos de la acción diría algo así como: «Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra»³³.

33 Jonas, H., *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995, p. 40.

Esta teoría de la acción exige de un principio de responsabilidad dentro de las facultades que le ha otorgado la naturaleza al ser vivo más complejo y libre de cuantos existen, el ser humano. El *deber-ser ético* de la responsabilidad procede del *ser biológico* del sentimiento de la responsabilidad que se expresa en las relaciones paterno-filiales:

Manifestación de un deber en el ser, haciendo de ella no sólo la primera empíricamente y la más manifiesta intuitivamente, sino también el paradigma más perfecto en cuanto a su contenido, literalmente el prototipo de un objeto de la responsabilidad³⁴.

Esta importante tesis de la *continuidad entre el ser y el deber-ser* la expresa de otra manera:

En el ser del hombre existente está contenido de manera totalmente concreta un deber; su calidad de sujeto capaz de causas lleva consigo por sí misma una obligatoriedad objetiva en la forma de responsabilidad externa. Con ello el hombre no es todavía moral, pero es un ser moral, es decir, un ser que puede ser moral o inmoral³⁵.

La responsabilidad es una evidencia objetiva, tanto más cuanto mayor sea el poder de nuestras acciones sobre el

34 *Ibid*, p. 217.

35 *Ibid*, p. 173.

conjunto de los seres vivos. De ahí la necesidad de un principio de responsabilidad para las amenazas de la civilización tecnocientífica actual. Una ética que no contemple este principio de responsabilidad incurriría en una contradicción:

La presencia del hombre en el mundo era un dato primero del cual partiría cualquier idea de obligación en el comportamiento humano. Ahora esa presencia misma se ha convertido en objeto de obligación: de la obligación de garantizar en el futuro la premisa primera de toda obligación, esto es, justamente la existencia de candidatos a un universo moral en el mundo físico. Y esto implica, entre otras cosas, conservar este mundo físico de tal modo que las condiciones para tal existencia permanezcan intactas, lo que significa protegerlo, en su vulnerabilidad, contra cualquier amenaza que ponga en peligro esas condiciones³⁶.

De este modo, volvemos a encontrarnos con una ética fundada sobre presupuestos materiales y biológicos, y que se presenta como condición de posibilidad de toda ética posible, refiriéndose esta vez a las relaciones del ser humano con el resto de seres vivos. Es también, como ya vimos, una ética material que trata de refutar la tesis de la falacia naturalista a través de, en primer lugar, una crítica al dualismo de la filosofía moderna [dis-

cutiendo concretamente con Descartes y Hume], en segundo lugar, a través de un fundamento ontológico que es biológico: ser es ser vivo en todas sus manifestaciones, desde el metabolismo hasta el pensamiento; y en tercer lugar, un fundamento ético basado en la responsabilidad: la responsabilidad como un *fenómeno* más del ser humano [ser] que se convierte en *imperativo* ético [deber-ser] cuando dicho ser humano, y el fenómeno de lo vivo en general, está en peligro.

5. Conclusión

En este artículo hemos recorrido tres éticas de hondo calado biológico que se presentan a sí mismas como condición de posibilidad de toda ética posible. Hemos tratado de demostrar que las tres guardan una enorme correspondencia. Como ya vimos, todas ellas encuentran en determinados fenómenos biológicos [el cuerpo de la especie, la autoconservación del cerebro, la fenomenología de la vida] el fundamento ontológico con el que articulan posteriormente su programa ético, bien sea la autonomía de la especie humana, la liberación de los fenómenos de opresión o la responsabilidad por unas acciones, las nuestras, cuyos efectos son impredecibles. De esta manera, todas ellas tratan de *fundamentar el deber-ser ético en el ser biológico*, lo cual significa una refutación de la falacia naturalista de Hume [por lo menos tal y como expresa este argumento la filosofía analítica]. Este debate es implícito en *El futuro de la naturaleza* humana Habermas, pero explícito en la filosofía de Jonas y Dussel.

³⁶ *Ibid*, p. 38.

Además, estas tres éticas son irreducibles y se complementan entre sí, en la medida en que cada una representa a su manera cada una de las tres esferas de la acción humana elaboradas por la tradición kantiana: las relaciones del sujeto consigo mismo [ética autónoma de la especie], las relaciones de uno o unos sujetos con otros [ética de la liberación] y las relaciones de los seres humanos con el resto de seres vivos [ética de la responsabilidad].

De este modo, tenemos formulada la hipótesis de una ética biologizada que presenta tres perspectivas complementarias que plantea las siguientes preguntas: si el mundo contemporáneo lo contemplaba Foucault desde el paradigma de la biopolítica, ¿requiere esta biopolítica del

complemento de una bioética planetaria [o ética de la vida] que contemple estas tres dimensiones de la experiencia humana? ¿Representan la ética autónoma de la especie, la ética de la liberación y la ética de la responsabilidad un fundamento filosófico para tres éticas aplicadas como son la bioética, las éticas del desarrollo y la ética medioambiental? Y por último, ¿es lícito defender una ética de la vida mediante el profundo calado ontológico con el que aquí se ha presentado? Ésta última pregunta corresponde a una reflexión sobre la legitimidad del concepto de naturaleza humana que aquí suscitamos y que, a su vez, corresponde con la pregunta kantiana que engloba las tres preguntas del inicio de este artículo, «¿qué es el ser humano?».

Recibido: 8-10-2009
Aceptado: 5-03-2010