

Además de establecer cuál es el ámbito de aplicación y la calidad de los datos (que sean personales, pertinentes y no excesivos, exactos, tratados de manera leal y lícita, etc.), detalla pormenorizadamente la legitimidad del tratamiento de datos, considerando que el procesamiento de datos personales sólo es lícito cuando se realiza bajo las condiciones del art. 8 (consentimiento del interesado, necesario para la ejecución de un contrato, etc.). Existen unas garantías complementarias para el interesado así como medidas de seguridad para supervisar a cualquier persona que procese datos personales.

Después del análisis pormenorizado de la legislación sobre protección de datos, Gutwirth vuelve de nuevo a la intimidad en la conclusión de su libro y así destaca fundamentalmente el carácter socializador de la intimidad y cómo el poder absoluto, sea cual fuere su apariencia, destruye la libertad. La intimidad sólo puede sobrevivir en un sistema en el que la libertad se respete. Los individuos son libres para ser y llegar a ser lo que ellos elijan, son libres de ser diferentes, libres de elegir una personalidad social, libres para actuar con los demás, etc. Esto es lo que considera como la libertad de la intimidad.

Mercedes Galán

J. HABERMAS, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002, 146 pp.

Hasta hoy el pensamiento secular de la modernidad europea, así como la fe religiosa, han partido de que la disposición genética del recién nacido, es decir, las condiciones orgánicas de partida para la futura biografía de éste, se sustraen a la programación y manipulación intencionada de otras personas. Sin embargo, los nuevos desarrollos de las biociencias han supuesto un giro radical de las bases de tal pensamiento: la, hasta ahora, indisponibilidad del proceso contingente de fecundación, cuya consecuencia es una combinación imprevisible de dos secuencias cromosómicas distintas, se pone hoy a disposición de los sujetos. Lo que hasta el momento presente estaba *dado* como naturaleza orgánica y, como mucho, podía *cultivarse*, se ha convertido en un ámbito acerca del cual podemos decidir la intervención. De este modo se desvanece la frontera entre la naturaleza que *somos* y la dotación orgánica que nos *damos*. Esta posibilidad

ha desencadenado un debate actual, en el que J. Habermas entra, por medio de este libro, de manera decidida.

La obra se presenta dividida en cuatro ensayos que configuran, no obstante, un cuerpo unitario. A través del primer ensayo (*Abstención fundamentada. ¿Hay respuestas posmetafísicas a la cuestión de la "vida recta"?*), J. Habermas comienza alertando al lector de la carencia de la mayor parte de las categorías y discursos heredados a la hora de afrontar estas cuestiones. Afirmación que le lleva, del mismo modo, a calificar como insuficiente a aquella "abstención fundamentada" con la que el propio pensamiento posmetafísico habermasiano había intentado eludir las preguntas sustanciales respecto al significado de una vida buena. Ello le conduce a pretender argumentar a lo largo de toda la obra que, en el momento actual, la filosofía no puede abstenerse en las cuestiones tocantes a lo que denomina "ética de la especie", porque "las razones de los filósofos para abandonar este tema de debate a los biocientíficos e ingenieros entusiastas de la ciencia ficción ya no son buenas" (pág. 28).

Para J. Habermas, el elemento esencial para nuestra auto-comprensión normativa es la indisponibilidad de lo natural (pág. 27). De este modo, la persona que crece puede someter su propia biografía a una valoración crítica y a una revisión retrospectiva. Para este autor, la biografía humana está hecha de una materia que podemos hacer propia y, por tanto, asumir responsablemente. Pero J. Habermas advierte de que los nuevos avances biocientíficos ponen en entredicho toda esta teoría porque, cuando un individuo 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 iguales. La posibilidad de una apropiación autocrítica de la historia de la propia formación no se da de la misma manera en individuos manipulados genéticamente. Antes bien, la persona adulta depende a ciegas de la decisión no revisable de otra persona y no tiene ninguna oportunidad de producir la necesaria simetría para un trato entre pares siguiendo los caminos retroactivos de una autorreflexión ética. Al descontento con su destino sólo le queda las alternativas del fatalismo o el resentimiento (págs. 26-27). De este modo, J. Habermas coloca al lector en situación de alerta al hacerle vislumbrar los peligros que la selección eugenésica de individuos puede acarrear. Cuestión que centra el contenido del siguiente ensayo titulado *¿Hacia una eugenesia liberal? El debate sobre la auto-comprensión ética de la especie*.

En este texto, que el mismo autor califica de principal, se enfrenta valeroso a analizar las implicaciones que ofrece un eventual futuro próximo en el que las prácticas hoy pioneras de lo que él denomina una "eugenesia liberal" acaben reguladas sobre la base de la oferta y la demanda. Para J. Habermas, uno

de los principales problemas que introduce esta eugenesia liberal es que no reconoce ninguna frontera entre intervención terapéutica e intervención perfeccionadora y deja que sean las preferencias individuales de los participantes en el mercado –amparados por la neutralidad estatal– las que elijan los objetivos de la modificación de marcas características. Para ello, comienza exponiendo los argumentos en que se basa la eugenesia liberal, tratando de mostrar las graves consecuencias que lleva aparejada (págs. 32-33).

La tesis que J. Habermas pretende defender es que la eugenesia liberal supone “una socavación de la autocomprensión normativa de personas que guían su propia vida y se muestran recíprocamente el mismo respeto” (pág. 45). Para desarrollar esta tesis, J. Habermas comienza huyendo de los argumentos que critican el diagnóstico preimplantatorio aludiendo a la dignidad humana del embrión. Afirma que la esperanza de decidir la controversia con un único y contundente argumento moral es engañosa. Para este autor, la individualización biográfica culmina con la socialización. Con otras palabras, para J. Habermas el nonato no es ya persona porque, según este autor, sólo en la publicidad de una sociedad hablante el ser natural se convierte en individuo y persona dotado de razón (pág. 53). No obstante reconoce que, antes de su entrada en el contexto público de interacción, la vida humana goza de protección legal, pero ella misma no es sujeto de deberes y portadora de derechos humanos. Por ello J. Habermas distingue –no sin cierta artificialidad– entre dignidad humana y dignidad de la vida humana.

Una vez hecha esta aclaración, afirma que la única respuesta objetiva a la pregunta sobre el trato (valoración) que debe darse a la vida humana que denomina “prepersonal” –calificativo, a nuestro entender, reprochable– se encuentra en nuestra autocomprensión como especie. Por ello insiste en la necesidad urgente hoy día de preguntarse si la tecnificación de la naturaleza humana modificará la autocomprensión ética de la especie de manera que “ya no podamos vernos como seres vivos éticamente libres y moralmente iguales orientados a normas y razones” (pág. 60). Porque, para J. Habermas, las representaciones de nosotros como personas morales están estrechamente entrelazadas con esta autocomprensión ética de la especie (págs. 91-92). Esta conexión interna de la ética protectora de la vida con nuestra manera de entendernos como seres vivos autónomos e iguales, orientados a razones morales, contrasta nítidamente sobre el fondo de una posible eugenesia liberal. Hoy día, afirma J. Habermas, debemos preguntarnos si las siguientes generaciones se resignarán, llegado el caso, a no concebirse autores indivisos de su guía de vida (ni tampoco obligados como tales a rendir cuentas). Los límites normativos a cómo tratar con embriones surgen de la mirada de una comunidad moral de personas que rechaza a los

pioneros de una autoinstrumentalización de la especie para, en la dilatada preocupación por sí mismos en términos de ética de la especie, mantener intacta su forma de vida comunicativamente estructurada (pág. 97).

Ante estos riesgos, J. Habermas apela al urgente establecimiento de fronteras entre la eugenesia negativa y la eugenesia perfeccionadora: entre lo que él denomina “manipular para sanar” y “manipular para programar”. Los eugenistas liberales identifican la modificación socializadora de las actitudes y las expectativas con la modificación genética de los caracteres hereditarios. Ahora bien, según Habermas, los padres gozan de libertad eugenésica “bajo la reserva de no colisionar con la libertad ética de sus hijos” (pág. 71). Porque, uno de los grandes problemas que J. Habermas detecta en las intenciones programadoras de los padres –sean éstos ambiciosos amigos de experimentaciones o sólo progenitores preocupados–, es que tienen el peculiar estatus de una expectativa unilateral e irrevocable. Los padres deciden sin suponer el consenso, según sus propias preferencias, igual que si dispusieran de una cosa. Dado que la *cosa*, –término desafortunado con que, en ocasiones, J. Habermas denomina al embrión– sin embargo, se desarrolla hasta convertirse en persona, la intervención egocéntrica cobra el sentido de una acción comunicativa que podría tener consecuencias existenciales para el adolescente (págs. 72-73). La perspectiva del haber sido producido puede superponerse a la de ser cuerpo natural. Y, es que, en definitiva, para J. Habermas, la diferencia entre crecido y hecho alcanza a la propia manera de existir.

La consciencia de ser el artífice de las propias acciones y pretensiones se entretiene con la intuición de estar llamado a ser el artífice de una biografía de la cual “hay que apropiarse críticamente” (pág. 83). Pero la persona programada no puede entender el genoma modificado por la entrometida intención del programador como un hecho natural, como una circunstancia contingente que limita su espacio de acción. Más bien, el programador interviene con su intención como copartícipe en el juego de una interacción sin entrar como contrincante dentro del espacio de acción del programado. Pero, ¿qué es lo que despierta reparos morales en la singular intangibilidad de la intención de otro par, intención que, por medio de la modificación de los genes, afecta a la biografía? A esto intenta responder J. Habermas a través de lo que denomina *las fronteras morales de la eugenesia*: lo que conlleva una programación es el robo de un futuro propio y abierto. Las intervenciones eugenésicas perfeccionadoras menoscaban la libertad ética en la medida que fijan a la persona afectada a intenciones de terceros que rechaza pero que, al ser irreversibles, le impiden comprenderse espontáneamente como el autor indiviso de la propia vida. 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 autocomprensión moral de personas que actúan y juzgan autónomamente.

Para J. Habermas, una comprensión universalista del derecho y la moral parte de la ausencia de impedimento principal al orden igualitario de las relaciones interpersonales (págs. 87-88). La convicción de que todas las personas asumen el mismo estatus normativo y se deben reconocimiento recíproco-simétrico entre ellas, parte, según el autor, de una reversibilidad fundamental de las relaciones entre los seres humanos. Pero con la programación genética surge una relación asimétrica en varios aspectos, un paternalismo peculiar. Establece diferencias entre la dependencia social, y la genética. Esto le lleva a cuestionarse si no estamos siendo pioneros de una autoinstrumentalización de la especie.

Una vez expuestos estos argumentos, el autor aspira en el tercer ensayo (*Post scriptum [fin de año de 2001]*), a responder a las objeciones planteadas en los textos anteriores. En concreto se propone una penetración analítica profunda en torno al nexo que ha venido defendiendo entre la indisponibilidad de un comienzo contingente de la biografía y la libertad de configurar la vida éticamente. En este sentido se pregunta sobre los efectos que el derecho de decisión eugenésica de los padres puede provocar en los niños programados genéticamente y si estas consecuencias afectarán eventualmente el bienestar, protegido objetivamente, del futuro niño (pág. 103).

De este modo se centra en reforzar los argumentos esgrimidos anteriormente y establece que, en cuanto una persona modificada genéticamente se siente fijada al diseño ajeno en el uso de su libertad ética de configuración, sufre la conciencia de tener que compartir la autoría del destino de su propia vida con otro. La confusión o desdoblamiento alienantes de la propia identidad es una señal de que esa deontológica funda protectora respetuosa con las fronteras y garante de la inviolabilidad de la persona, la inconfundibilidad del individuo y la insustituibilidad de la propia subjetividad, se hace *porosa* (págs. 108-109).

La acción del *diseñador* constituye para J. Habermas, una intrusión en el núcleo, protegido deontológicamente, de una futura persona, a la que nadie puede absolver de la exigencia de, un día, empuñar su existencia por sí misma y dirigir su propia vida (pág. 114). En este sentido destaca, además, que las decisiones irrevocables sobre el diseño genético de un nonato son siempre "sabahondas", ya que, puesto que no nos es posible según J. Habermas, un conocimiento objetivo de los valores más allá de nuestras convicciones morales, y puesto que a todo nuestro saber ético se le atribuye la perspectiva de la primera persona, resulta excesivo esperar que constitución finita del espíritu hu-

mano pueda señalar qué don genético es el mejor para las biografías de nuestros hijos (pág. 117).

Afirma que este punto final lo caracterizan unas prácticas eugenésicas no justificadas por intenciones clínicas prácticas que menoscaban (y ésta es la tesis) a la vez que la conciencia de autonomía, el estatus moral de las personas así tratadas (pág. 124). Por eso, en este contexto, J. Habermas destaca la relevancia de la pregunta de si el método del diagnóstico de preimplantación y la investigación de células madre embrionarias humanas promoverán actitudes que favorezcan el tránsito de la eugenesia negativa a la positiva, unas actitudes cuyos efectos serán muy vastos.

En el cuarto y último ensayo (*Creer y Saber*) el autor, a modo de epílogo, se interroga sobre la exigencia que la secularización incesante de las sociedades postseculares exige de los ciudadanos de un estado constitucional democrático, tanto de los creyentes como de los no creyentes. J. Habermas concluye afirmando que sólo teniendo presente lo que significa la secularización en nuestras sociedades postseculares, podremos calibrar con buenos ojos los riesgos que comporta una secularización descarriada. Se trata, afirma, de mantener la distancia ante la religión pero sin cerrarse a la perspectiva de ésta (pág. 144).

En definitiva, los cuatro ensayos, con independencia de que se compartan o no sus planteamientos, hacen del título comentado una obra completa y rigurosa, que, a nuestro parecer, se ajusta a la intención que mueve al autor: invitar a una reflexión profunda en torno al futuro de la especie humana.

M^a Cruz Díaz de Terán

F. A. HAYEK, *Principios de un orden social liberal*, Unión Editorial 2001.

El liberalismo, en el pensamiento político actual, ha tenido tantos defensores como detractores. Sin embargo, ni unos ni otros logran ponerse de acuerdo sobre lo que significa la teoría liberal y cuáles son sus orígenes y sus fundamentos. Este breve libro de Hayek expone las transformaciones históricas del liberalismo y sus premisas básicas. El autor es conocido por sus aportaciones al pensamiento económico, dentro de la llamada Escuela austríaca; pero también

