

Reseña:

Jürgen Habermas, *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002. Traducción de *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp Verlag, 2001.

Miguel Andreoli

El volumen publica recientes trabajos de Habermas y un prefacio del autor del 31 de diciembre 2001. El trabajo central *El Futuro de la Naturaleza humana*, fue discutido en el coloquio Law, Philosophy and Social Theory, dirigido por Ronald Dworkin y Thomas Nagel, en la ciudad de Nueva York en el otoño de 2001. La respuesta a las objeciones dan lugar a un *Postscriptum*, que integra el libro y que a mi juicio no introduce modificaciones a los argumentos básicos. Un antecedente a esta intervención en los debates sobre la clonación, ya había sido publicada en la *Constelación Postnacional*, bajo la forma de Réplicas de 1998 en un debate con tres intelectuales alemanes.

Como es sabido, según Habermas, la ética, en tanto empresa filosófica, debe limitarse a defender la posibilidad de fundamentación racional de la moral y no puede pretender prioridad en materia de razones conclusivas a favor de algún proyecto sustantivo de vida. La filosofía, en tanto tal, ya no puede pretender jugar un papel decisivo en la elección entre diversas propuestas de órdenes normativos abarcales. Esto es resultado de la pérdida de dominio de las visiones teológicas y metafísicas que daban sentido a las propuestas éticas densas, desplazadas ahora por la secularización y el advenimiento de una visión de la racionalidad, que en su actual forma de desarrollo es necesariamente postmetafísica, y debe abstenerse de tomar partido en la multiplicidad de visiones del mundo, que coexisten en las actuales sociedades complejas pluralistas..

Una consecuencia de esta postura, es la abstención filosófica de cualquier pronunciamiento en dilemas morales sustantivos, frente a los cuáles la reflexión solo podría asegurar que, cumplidas ciertas condiciones de su procesamiento discursivo por parte de todos los sujetos implicados, podemos considerar que se garantizaría la racionalidad ética de las conclusiones.

En este panorama, el texto reseñado es un cambio importante respecto al dictamen abstencionista, que invariablemente remitía las decisiones normativas sustantivas a los diálogos concretos entre los implicados. Se trata ahora de un nuevo tipo de problemas, que concierne a cuestiones que afectan a la *especie*, de tal modo que ya no es lícita la abstención filosófica. Esto motiva una intervención de Habermas, ya no limitada a consideraciones derivadas de las condiciones propias de la racionalidad discursiva, sino suponiendo valores que considera insitos en la perspectiva ética. Es obvio el cambio de estilo que le impone la nueva tarea: en vez de la modalidad cuasi apodíctica de los textos fundamentales de la ética del discurso, ahora abunda en afirmaciones sostenidas de un modo problemático, en aserciones condicionales, que pretenden ser lo suficientemente generales, como para seguir manteniendo la compatibilidad con el pluralismo ético propio de las sociedades complejas contemporáneas.

Con el desarrollo actual de las biotecnologías, y la manipulación genética en particular, la especie humana ha pasado a tener bajo su disponibilidad su propio sustrato orgánico:

Se desvanece la frontera entre la naturaleza que “somos” y la dotación que nos “damos” (...) Pues ahora depende de la autocomprensión de estos sujetos cómo quieran aprovechar 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 mercado.
(pág. 24)¹

¹ Las citas del libro reseñado se hacen indicando número de página en el texto.

Las principales innovaciones biotecnológicas que han impuesto las nuevas condiciones datan de 1973, cuando se logró separar y recombinar componentes elementales del genoma. En 1978 aparece la inseminación artificial, y con la fecundación in vitro se han extendido efectivamente las posibilidades de la separación entre paternidad social y paternidad biológica, es decir el campo de lo abierto a decisión se ha ampliado: las madres de alquiler, la donación anónima de semen, la donación de óvulos, el uso aplazado de óvulos congelados, la posibilidad de embarazos después de la menopausia.

Es decisiva la posibilidad de diagnósticos de preimplantación, es decir de pruebas genéticas preventivas, que abre la posibilidad al descarte de embriones portadores de enfermedades de origen genético antes de su implantación para la gestación. Así se abre lugar a la duda de “*si es compatible con la dignidad de la vida humana ser engendrado con reservas y sólo ser declarado digno de existir y desarrollarse después de un examen genético*” (pág. 34). El impulso de la investigación crecientemente unida a la intervención de los mercados de capitales, hace temer que la nueva unión de ciencia, tecnología y economía vaya delante de los debates democráticos, mediante la imposición de *faits accomplis*.

Las dudas habermasianas basadas en la “*dignidad de la vida humana*”, recurren a una versión post teológica del principio de sacralidad de la vida, intensamente discutido actualmente entre otros por Peter Singer², quien aboga a favor de la necesidad de un desplazamiento de la ética hacia un principio de calidad de vida. La idea de sacralidad de la vida y sus variantes laicas han jugado un rol central en los debates sobre el aborto, con las dificultades propias de una situación en la que se plantea un conflicto con otro valor básico: el de la autonomía de las mujeres.

Una vez que interviene discusiones de este tipo, Habermas no puede evitar ingresar a la disputa entre distintas éticas sustantivas, y debe argumentar más

² Singer, Peter, *Rethinking Life and Death. The Collapse of our traditional Ethics*, Melbourne, The Text publishing Company, 1994.

allá de la evidencia que afirma que posee el programa básico de la ética del discurso. A pesar de que Habermas anuncia que los argumentos debatidos sobre el aborto van mal encaminados, si se los pretende trasladarlos a las cuestiones abiertas por la manipulación genética (pág. 37), no se abstiene de intervenir en aspectos de este debate. Constata el fracaso de las actuales discusiones sobre el status moral del nonato, que va desde quienes lo ven como “un montón de células”, a quienes consideran la fecundación como el comienzo de un proceso continuo de desarrollo “*individualizado y regido por sí mismo*” (pág. 46). De hecho Habermas constata que el debate entre una perspectiva empiricista que ubique el nacimiento como una cesura relevante y las posiciones inspiradas en perspectivas metafísicas o teológicas señala más bien la imposibilidad de todo intento de marcar comienzos absolutos moralmente relevantes (pág. 48). En este sentido la conclusión que extrae el autor es la imposibilidad de coincidir en enunciados cosmovisivamente neutrales, que puedan ser base de un debate moral necesario para los debates normativos de una esfera pública democrática (pág. 50). Es así que se apoya en una interpretación de la Constitución alemana, observando

“que algo puede ser “indisponible” aunque no tenga el status de persona portadora de derechos fundamentales inalienables según la constitución. No sólo es “indisponible” lo que tiene dignidad humana. Algo puede sustraerse a nuestra disposición por buenas razones morales sin ser “inviolable” en el sentido de tener derechos fundamentales ilimitados o absolutamente válidos” (pág. 48)

Con esto Habermas adopta la influyente distinción de R. Dworkin³ entre dos cuestiones básicas. La primera es la de la atribución o no de un status de persona al feto. Por una parte los contrarios a la legislación permisiva afirman que, dado que la vida humana comienza en la concepción, el feto desde ese momento ha de ser considerado como una persona, por lo que el aborto sería de hecho un asesinato, más precisamente el asesinato de un ser indefenso, y del

³ Dworkin, Ronald, *Life's Dominion*, Alfred A. Knopf Inc., 1993, trad.: *El dominio de la vida*, Barcelona, Ed. Ariel, 1994, cap. 1.

mismo modo que moral y derecho castigan el homicidio, el aborto ha de ser penalmente sancionado. La otra parte señala que frente al feto, no se está ante una persona ni legal ni moralmente, sino sólo ante un conjunto de células cuyo desarrollo está programado genéticamente. Por otro lado tenemos la discusión sobre el valor y alcance de la idea de atribuir a la vida humana un valor propio, intrínseco, o como se afirma en especial, pero no solamente, por la Iglesia católica, que la vida humana es sagrada. Este valor comenzaría con la vida individual misma. En general los conservadores actuales afirman que lo único que puede afirmarse con certeza, tratándose de un proceso gradual, es que la vida comienza con la concepción, pues marcar cualquier momento posterior sería arbitrario: ¿cuál sería el valor moral de qué aspecto de ese límite?. Según Dworkin la divergencia decisiva se produce sobre el pretendido carácter sacro de la vida humana, creencia compartida extensamente en nuestras sociedades, por creyentes y quienes no lo son⁴, con matices varios y como veremos también por Habermas, en una versión secular que introduce la distinción entre inviolabilidad de la vida, atribuible solo cuando nos encontramos indiscutiblemente ante una persona, esto es un individuo nacido, e indisponibilidad de la vida que ya es el feto.

Lo dicho puede referirse a la disponibilidad de la herencia genética, pero deja igualmente abierto el tema, pues la indisponibilidad no parece tener el carácter absoluto de la inviolabilidad y es una cuestión abierta a grados, si estamos en un conflicto entre bienes. La legislación alemana declara que la interrupción del embarazo hasta la duodécima semana es contraria a derecho, pero no punible si se dan ciertas circunstancias, como ser indicación médica y en atención a la madre. Creo que la perspectiva habermasiana en la especie se apega a la legislación alemana, y lo que omite considerar es que la

⁴ Contra la sacralidad de la vida ha reflexionado Peter Singer, *Rethinking life and of death. The collapse of our traditional ethics*. Melbourne, The Text Publishing Company, 1994, contraponiéndole un principio de calidad de vida..

indecidibilidad del debate⁵ no deja las cosas normativamente indiferenciadas, pues lo que debe decidirse es qué parte tiene la carga de la prueba, cosa que resulta decisiva pues de lo que se trata es de una solución legal. Ya hemos adherido a la opinión de que en el caso corren con la obligación de probar quienes pretenden imponer una restricción a la autonomía de las mujeres, sin desmedro de no abstenerse de considerar aspectos valorativos intrínsecos a la forma de vida que es el feto. De todas formas ayuda a la inteligibilidad del texto comenzar por tomar en cuenta la conclusión a la que llega el autor:

“Por una parte, bajo las condiciones del pluralismo cosmopolita, no podemos conceder al embrión “desde el comienzo” la protección absoluta de su vida, protección de la que si disfrutaban las personas portadoras de derechos fundamentales. Por otra parte, tenemos la intuición de que no puede disponerse de la vida humana prepersonal para convertirla en un bien sometido a la competencia” (pág. 63)

La dignidad humana moral y legal emerge de la simetría de las relaciones de los miembros de la comunidad *“que pueden obligarse recíprocamente y esperar los unos de los otros comportamientos conformes a normas”* (pág. 50). Se trata de la protección mutua que se deben dar seres de existencia frágil, tanto por su vulnerabilidad corporal, como por el carácter expuesto de sus personas que, como tales, se constituyen en y dependen del reconocimiento recíproco. Es propio de las personas el quedar expuestas a lesiones en relaciones que a la vez requieren para desplegar su existencia. (pág. 51). Sólo con el nacimiento el niño se convierte en *“uno entre nosotros”* y *“entra en un mundo de personas que le salen al encuentro, le dirigen la palabra y hablan con él”* (pág. 53). Es en este espacio que el individuo se constituye en alguien *“singular inconfundible y moralmente insustituible”* (pág. 53).

⁵ Nos hemos referido a este aspecto de la discusión en Andreoli, Miguel, “El debate sobre el aborto en Uruguay”, *Actio* I, 1, diciembre de 2002.

Para Habermas no hay sujetos de derecho prenatales, pero esto no implica una fácil respuesta permisiva en la cuestión del aborto, sino la necesidad de atender a la advertencia de que “*las violaciones de derechos humanos no pueden verse reducidas a faltas contra representaciones de valor*” (pág. 55), y debemos considerar la complejidad de deberes que está señalada por la difusa fenomenología de nuestras actitudes hacia los no nacidos. Si trasladamos esta actitud hacia “*la investigación consumidora de embriones*” y el diagnóstico prenatal de implantación, el problema es que podríamos dejar sin la protección categórica de las prescripciones a los huevos fecundados, dejando abierta la brecha a las actitudes manipuladoras e instrumentalizadoras que, por otra parte, como formas de vida humanas sentimos que son merecedoras de la dignidad que debemos imputar a formas de vida humana (págs. 56-57).

Habermas señala como diagnóstico de la situación actual que estamos viviendo un proceso en el que se produce un desplazamiento desde una eugenesia negativa, que comienza por imponer como sentido común la deseabilidad de evitar el desarrollo de enfermedades hereditarias, graves primero, y crecientemente ampliadas después, bajo la premisa de que no debemos gravar a la siguiente generación estando en nuestro poder evitarlo, hasta llegar al predominio de una perspectiva liberal que impulsa someter a las leyes de mercado las crecientes posibilidades de una eugenesia positiva, es decir desplazar las flexibles fronteras móviles entre intervención terapéutica e intervención perfeccionadora⁶.

⁶ En un texto de 1998, de Martha C. Nussbaum y Cass R. Sustains (eds.), publicado en español en el 2000 por Ed. Cátedra, en Madrid *Clones y clones. Hechos y fantasías sobre la clonación humana*, David Tracy advierte que bajo el influjo del mercado global podríamos convertirnos en “*lo que ya hemos convertido al mundo subhumano: artículos manufacturados y comercializables*” (pág. 187)

Las reacciones alarmistas no se convierten automáticamente en razones morales, entendiendo por éstas *“aquellas que pueden contar racionalmente con ser aceptadas en una sociedad cosmovisivamente pluralista”* (pág. 34), pero se hace crecientemente necesario discutir las consecuencias normativas abiertas por *“la autoinstrumentalización y la autooptimización de los fundamentos biológicos de la existencia humana que el hombre está a punto de activar”* (págs. 34-35). Lo que está en juego es construir las barreras morales necesarias para asegurar que la mezcla cromosómica *“mantenga una cierta medida de contingencia o naturalidad”* (pág. 41), y como tesis central del libro, considerar que la preservación de dicha contingencia es necesaria para

“la autocomprensión ética de la especie de la que dependa si podemos continuar comprendiéndonos a nosotros mismos como autores indivisos de nuestra biografía y reconociéndonos los unos a los otros como personas que actúan autónomamente” (pág. 41)

En definitiva Habermas se pronuncia a favor de *“un derecho a una herencia genética en la que no se haya intervenido artificialmente”*, de acuerdo con la asamblea parlamentaria del Consejo de Europa, como un derecho de salvaguarda del capital genético abierto a que la formación democrática de la voluntad pública pueda limitarlo a favor del uso beneficioso de la eugenesia negativa (pág. 42).

Comparte también en este aspecto las prevenciones de Dworkin contra que un ser humano proyecte otros seres humanos y produzca el consiguiente desplazamiento de las fronteras entre casualidad y decisión, que hasta ahora subyacen en los criterios de nuestros valores⁷. En los términos de Habermas se abre un dilema

“¿Podemos contemplar la autotransformación genética de la especie como un incremento de la autonomía particular o estamos socavando con ello la autocomprensión normativa de personas que

⁷ Dworkin, R., “Playing God, Genes, Clones, and Luck”, en Dworkin, R., *Sovereign Virtue*, Cambridge, 2000, págs 427-452.

gulan su propia vida y se muestran recíprocamente el mismo respeto?” (pág. 45)

Entre las posibilidades de modificaciones profundas de los presupuestos éticos de la especie, está la factible pérdida de la unidad de la especie humana, donde una especulación que cada vez es menos ciencia ficción y más posibilidad tecnológica, nos permite imaginar diversas comunidades que adoptan diversas opciones eugenésicas y abren paso a la formación artificial de distintas especies.

Lo que ha entrado en crisis es la diferencia que siempre acompañó a la historia de la especie entre “lo producido y lo sido por naturaleza”. Hasta ahora esa diferencia ha estado naturalmente ilimitada normativamente en la esfera de la producción, hasta la aparición de restricciones fácticas impuestas por el carácter finito de recursos como el agua y la atmósfera. Lo sido por naturaleza ha consistido en actitudes de cría y desarrollo que sólo encuentran límites impuestos por la ecología o allí donde parece que tenemos que vérnoslas con formas, aunque sean rudimentarias, de sensibilidad (pág. 67). Tratándose de la vida, Habermas se suma a la perspectiva de Hans Jonas, quien señala que a diferencia del ingeniero, el biólogo genético interviene en un proceso que ha llegado a conformar su propia legalidad de despliegue, produciéndose la autorreferencialidad e irreversibilidad de modificaciones de procesos en marcha con amplias e incontrolables consecuencias (pág.68). De este modo Habermas se reencuentra con sus orígenes frankfurtianos, al recordar la “*dialéctica autodestructiva de la Ilustración, según la cual el dominio de la naturaleza provoca una recaída de la especie en la naturaleza*” (pág. 69)⁸.

La amenaza de la tentación de políticas eugenésicas perfeccionadoras no proviene de las comunidades políticas dónde las resistencias son fuertes en el contexto jurídico y político de las actuales democracias, sino de las fuerzas que se despliegan en los mercados abiertos a la demanda de los padres y en general

⁸ Horkheimer, M., Adorno, T.W., *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994.

a los deseos expresados como mero arbitrio de clientes, que conforman una demanda cuya fuerza no podemos ni siquiera imaginar en su magnitud. (pág. 69).

El problema es si esta eugenesia positiva movida por fuerzas de mercado es compatible con los supuestos políticos del mismo liberalismo en el que ideológicamente se apoya. Sus defensores aducen que moralmente no habría diferencia entre eugenesia y educación, y que dado que los genes no determinan unívocamente, las modificaciones genéticas no suprimen lo que hasta ahora provee el entorno, por lo que la eugenesia positiva no implicaría cuestiones morales más graves que la dieta (pág. 71). Pero, señala Habermas, así se olvida el carácter primario del hecho de ser cuerpo, del que también vive el proceso de conformación de la persona humana. Las intenciones programadoras de los padres

“aparecen dentro de la biografía del implicado como una componente normal de interacciones, pero se sustraen a las condiciones de reciprocidad del entendimiento comunicativo. Los padres deciden sin suponer el consenso, según sus propias preferencias, igual que si dispusieran de una cosa. Dado que, sin embargo, la cosa 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)

El problema es que el afectado ya no podría esperar respuesta sobre lo fijado genéticamente, no existe la posibilidad de mantener el poder potencial de posicionarse revisoramente que el sujeto tiene hoy sobre su biografía en lo que respecta a la socialización recibida. La eugenesia negativa, puede suponer al igual que cualquier clínico que realiza una intervención terapéutica en un paciente que *actualmente* no puede responder, y lo supone consintiente, pero ahora, en cambio, nos encontramos con la conformidad virtual de un ser proyectado, cuyo acuerdo futuro por parte de quien ha sido objeto de los deseos

perfeccionadores de un tercero, es completamente aleatorio (pág. 75). Independientemente de cuánto influya la determinación genética diseñada

“el conocimiento posterior de dicha circunstancia podría afectar a la posterior autoreferencia de la persona afectada a su existencia corporal y anímica (...) Si el adolescente se entera de que otro ha elaborado un diseño para modificar las marcas características de su disposición genética, la perspectiva del haber sido producido puede (en la auto percepción objetivante) superponerse a la de ser cuerpo natural (...) la programación anticipada de los propios caracteres hereditarios nos exige existencialmente posponer el ser cuerpo al tener cuerpo” (pág. 78)

“Es ante todo con respecto este “poder ser sí mismo” que “la intención ajena” que se introduce en nuestra biografía con el programa genético, podría representar un factor perturbador: para poder ser sí mismo, también es necesario que la persona esté en su propio cuerpo, por así decir, como en casa” (pág. 80).

Para que una persona se vivencie como autor de sus propios actos es necesaria la continuidad de su identidad, base indispensable de toda revisión en la autocomprensión. Si solo nos referimos a la socialización no obtenemos esa continuidad, pues nos fragmentamos en las referencias formativamente eficaces. Es necesaria la identificación con un cuerpo previo a las interacciones socializadoras para que podamos diferenciar entre *“lo que somos y lo que pasa con nosotros”* (pág.83)

Si dejamos de lado las especulaciones hipotéticas sobre supuestas experiencias existenciales, que siempre dejan abierta la posibilidad del ¿y qué si no?, y nos orientamos a los aspectos normativos, lo más relevante es recordar la segunda formulación del imperativo categórico: “Actúa de modo que, tanto en tu persona, como en la persona de todos los demás, nunca utilices a la humanidad sólo como medio sino como fin”. En el *Postscriptum* de fines del 2001 que cierra este volumen, Habermas resume sus objeciones normativas a dos posibles consecuencias:

“- que las personas programadas dejen de contemplarse a sí mismas como autores indivisos de su propia biografía⁹, y

- que dejen de contemplarse como personas de igual condición, no limitadas en su condición con las generaciones precedentes.” (pág. 105)

Supongamos, dice Habermas, que los padres hayan programado especiales facultades matemáticas o musicales. Si el individuo se identifica con tales dotes resultados del diseño, no hay lugar para la alienación de sí mismo. Pero el problema se produce con las eventuales disonancias:

“La discrepancia fijada con la intención de una tercera persona fijada genéticamente no tiene salida. (...) Las intervenciones eugenésicas perfeccionadoras menoscaban la libertad ética en la medida que fijan 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” (pág. 87)

El pensamiento liberal se constituyó desde sus orígenes, piénsese en Locke por ejemplo, hasta sus expresiones actuales como el rechazo al paternalismo, y el impulso a que cada individuo se responsabilizara de su propia existencia, pero de este modo la eugenesia liberal termina consagrando un paternalismo irreversible. También, y en contra de los valores liberales centrales, funda una profunda e irreversible dependencia, ya que el sujeto diseñado no puede intercambiar papeles con el que elige la programación. Así se *“origina un*

⁹ Aquí Habermas está aludiendo a la pérdida de libertad del individuo que se sabe fruto de un diseño genético optimizador, creo que recogiendo una observación de Hans Jonas que en un pionero ensayo (en Jonas, Hans, *Philosophical Essays. From ancient Creed to technological Man*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice-Hall, 1974) sobre especulaciones entonces todavía altamente hipotéticas sobre clonación humana se refiere a “un derecho a la ignorancia”, es decir el conocimiento por ejemplo de un individuo de que su diseño genético ha sido optimizado para la matemática y no para el deporte de alto rendimiento, inevitablemente introduce restricciones sobre qué opciones futuras serán para él más razonables. El exponerse a la incertidumbre y a la posibilidad del fracaso es un componente de nuestra libertad, y del riesgo depende el valor existencial de nuestras opciones.

cuerpo extraño en las relaciones de reconocimiento recíproco-simétricas de una sociedad moral-legal de personas libres e iguales” (pág. 89).¹⁰

En suma creo que Habermas, por más que tomemos distancia o no de su interpretación y del peso que le da a la “dignidad de la vida humana”, tiene indudablemente éxito en mostrar que el avance de la biotecnología no se limita a una ampliación de nuestros poderes técnicos y nos obliga a repensar los límites normativos de nuestras acrecentadas capacidades de disponibilidad técnica:

“Mientras que la historia de los efectos de las tradiciones y los procesos de formación se despliega en un medio de preguntas y respuestas, como Gadamer ha mostrado, los programas genéticos no dejarían hablar a los descendientes. Acostumbrarse a disponer biotécnicamente de la vida humana obedeciendo a nuestras preferencias no puede dejar intacta nuestra autocomprensión normativa.” (pág. 98).

¹⁰ Una defensa de la eugenesia liberal que va más allá de la libertad de la demanda, es la de Agar, Nicholas, “Liberal Eugenics” en Kuhse, Helga y Singer, Peter, *Bioethics. An Anthology*, Massachusetts, Blackwell Publisher Ltd., 1999, quien piensa en una eugenesia que no maximice facultades determinadas sino que se desarrolle en vista a “*la expansión del rango de elección de genuinos planes de vida para, y en consecuencia la libertad de, una futura persona*” (pág. 180, la traducción es de M.A.). Esto, más allá del hecho de que plantea graves problemas de factibilidad, porque el desarrollo de algunos aspectos parece fácticamente inhibir el de otros, suponiendo su hipotética realizabilidad, superaría algunas de las objeciones de Habermas de limitación vertical de la libertad entre generaciones, pero la respuesta habermasiana sería como la que hace Dworkin en el Postscriptum: “*¿Podemos saber lo que es potencialmente bueno para otros? En casos aislados podría ser, pero, con todo, nuestro saber seguiría siendo falible (...) Las decisiones irrevocables sobre el diseño genético de un nonato son siempre sabihondas. Una persona beneficiaria tiene que tener siempre la oportunidad de decir no.*” (pág. 117)