

LOS FUNDAMENTOS DE LA BIOÉTICA DE H. TRISTRAM ENGELHARDT¹

2. 4. El principio de autoridad política.

Se trata aquí de un principio estrechamente vinculado con los de permiso y propiedad. Su función es la de definir la autoridad del Estado en un contexto secular y pluralista. Engelhardt defiende aquí la fuente consensual de la autoridad estatal. También en este principio se debe respetar su carácter puramente formal, sin contenidos concretos, excepto aquéllos que pudieran alcanzarse mediante el mutuo acuerdo: «La autoridad política recibe su principal justificación moral en virtud del principio de permiso, de la moralidad del respeto mutuo, así como del principio de beneficencia. Sin embargo, siempre hay que situar dicha autoridad en el ámbito delimitado por las obligaciones que se derivan del principio de permiso, ya que el principio de beneficencia se especifica a través del consentimiento mutuo» (*FB* p. 202). Ahora bien, la máxima del principio ofrece un amplísimo margen de libertad:

«Aunque respetar las normas y las leyes gubernamentales concernientes a la asistencia sanitaria sea prudente, sólo se es moralmente censurable, en términos seculares generales, si se actúa contra la legítima autoridad moral. Por consiguiente: obedece las leyes cuando tengas que hacerlo; siéntete culpable de las infracciones cuando debas» (*FB* p. 203).

Ahora bien, si se deben obedecer las leyes cuando se está obligado a hacerlo, puede pensarse legítimamente que existe alguna circunstancia en la cual no se tenga que obedecerlas. Pero cuál sea esa circunstancia, Engelhardt no lo aclara, dejando un poco en penumbras al lector, en consecuencia, respecto de cuándo debe sentirse culpable. De todas maneras sabemos, dice el autor, que la autoridad de los gobiernos es sospechosa por lo menos en dos casos: *a*) cuando se restringe la posibilidad de elección de los individuos libres sin su consentimiento (por ejemplo, intento de prohibir un mercado de órganos humanos); *b*) cuando se regula el libre intercambio de bienes y servicios más allá de la protección contra el fraude, la coerción o la infracción de contratos (*FB* p. 202).

Ahora bien, el estado no puede siquiera arrogarse la función monopólica de velar por el cumplimiento de la justicia. Esta afirmación quedaría suficientemente demostrada según el autor, si recordamos que en Islandia, entre los siglos X y XIII, el cuidado de la justicia era un asunto privado. Pero debe investigarse si Engelhardt no esta-

¹ Continuación del artículo publicado en *Sapientia* LII (1997) 99-115.

ría cometiendo un anacronismo con este argumento; por cierto, es altamente improbable que en la Islandia de los siglos en cuestión haya existido la *persona ficta* del estado, y mucho menos según el modelo tejano, ejemplo preferido por el autor.

Terminaremos con dos observaciones este importante punto relativo a la función procedural de la ética, garantizada según el autor por el consentimiento en ciertos principios axiales. En primer lugar, recordemos un aspecto del carácter «trascendental» de los mismos. Éste les viene asegurado por su vacuidad contenutística o canónica. Sin embargo, aun a pesar de la renuncia a comprometerse con ninguna perspectiva axiológica como condición suficiente y necesaria de validez y aceptabilidad de los principios, no puede dejar de notarse que en la visión de Engelhardt: *a)* ellos están estructurados según ciertos cánones jerárquicos muy concretos: el principio fundamental es el de *permiso*; sobre él se asientan los demás; *b)* que esos cánones son considerados como buenos y aceptables, con lo cual ya están dotados de un contenido que no es más trascendental que cualquier otro contenido a nivel de cualquiera de las «creencias morales»; y *c)* que esa supuesta bondad de los principios es conocida por medio de la razón, y ella es en definitiva quien hace posible el consentimiento acerca de los mismos principios. Por consiguiente, no parece posible renunciar al uso de algún criterio racional en la construcción del discurso moral, y esto conspira contra la solidez de la posición de Engelhardt. Es por lo menos paradójico que su mismo libro aspire a ofrecer argumentos racionales y trate de convencer por medio de razones, que no es posible confiar en la razón si deseamos obtener criterios de acción. Si debemos renunciar a la razón, tampoco habrá argumentos, por más «trascendentales» que ellos se pretendan, para consentir en ninguno de los principios propuestos por el autor y mucho menos en su jerarquía. La supuesta superación de la trascendentalidad kantiana —solamente referida según Engelhardt a las condiciones de la experiencia—, para ser aplicada al dominio de la misma experiencia moral, resulta en definitiva bastante cuestionable. El esquema de *principios* es, en última instancia, un entramado de *postulados* procedurales. Esta es una consecuencia inevitable del no cognitivismo y del liberalismo moral norteamericano al que adhiere el autor².

En segundo lugar, no puede dejar de notarse que, a pesar de mencionar con relativa frecuencia a Platón, Aristóteles y Santo Tomás, Engelhardt no parece conocer otra moral que no sea, en definitiva, puramente deontológica; en esto él reconoce una fuerte y decisiva influencia kantiana. Sin embargo, queda del todo inexplorada la posibilidad de un discurso ético a partir de nociones tales como hábito, educación,

² Escribe R. P. George a propósito del liberalismo norteamericano y su influencia en cuestiones éticas: «El liberalismo no es solamente una teoría política; es también un movimiento político. Como tal, tiene una agenda proseguida vigorosamente por los liberales y, en general, de manera exitosa en los Estados Unidos. Ellos han logrado muchos de sus objetivos capturando eficazmente los términos del debate político norteamericano. Estos términos yuxtaponen de una manera muy típica los derechos individuales y los intereses colectivos. La posición liberal, por lo menos en cuanto hace a materias de libertades civiles particulares, es descrita como aquella que favorece los derechos individuales, mientras que la posición conservadora es la que favorece los intereses colectivos. (Ahora bien) el conservadurismo americano ha dejado intacta, en una gran medida, la misma comprensión liberal de los derechos individuales y de los intereses colectivos» (*Op. cit.*, pp. 93-94).

inclinación natural, felicidad y otras que forman el sustrato de teorías morales que no pivotan alrededor del concepto de «deber», aunque no lo ignoran. Y si en verdad esta racionalidad moral no debe entrar en línea de consideración, no es suficiente justificación apelar a que nuestro tiempo es pluralista y secular. El pluralismo, por lo menos, no estaba ausente en la Atenas de Platón y Aristóteles, tal como lo muestran, por ejemplo, no pocos diálogos platónicos y la discusión aristotélica en la *Ética Nicomaquea* contra el relativismo sofístico³.

3. No toda persona es humana y no todo ser humano es persona.

Éste es uno de los puntos más polémicos de la obra de Engelhardt. Aunque lo tratamos en último lugar, es en realidad el asunto más importante, pues todos los asuntos bioéticos son problemáticos, precisamente, porque suponen definiciones dispares de la persona. Ni aun en un normativismo moral puro, en el cual se pretende la validez de principios sin referencia contenutística alguna, puede prescindirse de una referencia a la persona, tal como lo muestra la segunda formulación del imperativo categórico kantiano⁴.

La definición de persona sobre la cual trabaja Engelhardt, es sobre todo la de Kant, aunque interpretada de un modo *sui generis*. Es cierto que la doctrina kantiana, tal como está formulada, no desautorizaría en principio las inferencias de Engelhardt. Pero es innegable que, a juzgar por otras afirmaciones del mismo Kant, éste no compartiría algunas de las conclusiones de su discípulo norteamericano⁵. Examinemos algunos textos:

Kant: «Una persona es aquel sujeto cuyas acciones son imputables. La personalidad moral no es otra cosa que la libertad de un ser razonable bajo leyes morales. A su vez, la personalidad psicológica no es otra cosa que la facultad de ser conciente de la propia existencia como idéntica a través de diferentes estados»⁶.

«Los seres cuya existencia depende, por así decir, no ya de nuestra voluntad, sino de la naturaleza, tienen un valor relativo cuando están desprovistos de razón, es decir, un valor de *medios*, y he ahí por qué se les llama *cosas*; por el contrario, los seres

³ Cfr. *Ethic. Nicom.* E 7: 1134 b - 1135 a 5.

⁴ «Obra de tal forma que trates a la humanidad, tanto en tu propia persona como en la de los demás, siempre como un fin y nunca simplemente como un medio» (I. KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Sección II, Akad. Textausgabe, Band IV, p. 429). Escribe V. Possenti: «El esclarecimiento del concepto de persona y de su estructura de ser es [...] una encrucijada imprescindible para llevar a buen camino muchos problemas con los cuales se enfrenta la bioética» (V. POSSENTI, *Approssimazioni all'essere*, Il Poligrafo, Padova 1995, p. 112).

⁵ Es justo destacar que la enorme importancia que tiene hoy el asunto del respeto a la persona humana, fue puesto con todas sus letras y con conciencia de su largo alcance, por Kant. El cardenal Karol Wojtila, hoy Papa Juan Pablo II, parece confirmar esto de manera tácita cuando escribe, en términos que no dejan mayores dudas sobre su fuente de inspiración, lo siguiente: «Cada vez que en tu conducta una persona es objeto de tu acción, no olvides que no debes tratarla solamente como un medio, como un instrumento, sino que debes tener en cuenta el hecho de que ella misma tiene, o por lo menos debería tener, su propio fin» (K. WOJTIŁA, *Amour et responsabilité*, Paris 1978, p. 20).

⁶ I. KANT, *Metafísica de las costumbres*, 1a. parte, «Introducción a la metafísica de las costumbres», IV, ed. francesa de A. Philonenko, Vrin, Paris 1986, p.98.

razonables son llamados *personas* porque su naturaleza los designa ya como fines en sí, es decir, como algo que no puede ser empleado simplemente como un medio [...] La naturaleza razonable existe como fin en sí. El hombre se representa así necesariamente su propia existencia»⁷.

Pero para Kant, a diferencia de Engelhardt, el hecho de definir a la persona por su racionalidad y que ése sea el origen absoluto de los imperativos morales⁸, no implica que los seres llamados a devenir *personas* en virtud de su misma naturaleza, también puedan ser empleados como medios a pesar de su condición actual de no racionales, ni tampoco que se tenga la libertad, en virtud del valor absoluto del fundamento del imperativo categórico, de obrar a la propia guisa en materia sexual, o en cuanto al suicidio por ejemplo:

Kant: «Se sigue aún de la *personalidad de los niños*, que ellos no pueden ser considerados jamás como propiedad de los padres (subrayado nuestro) [...]. Los niños de la casa, quienes constituyen una *familia* con sus padres, devienen mayores (*maiores*), es decir, sus propios amos (*sui iuris*), sin que sea necesario un contrato que los libere de su pasada dependencia»⁹.

«La *comunidad sexual (commercium sexuelle)* es el uso recíproco que un hombre puede hacer de los órganos y facultades sexuales de otra persona (*usus membrorum et facultatem sexualium alterius*) y este uso es, o bien *natural* (aquel por el cual se puede procrear un semejante), o bien es *contrario a la naturaleza*, y este último puede tener lugar tanto con una persona del mismo sexo, como con un animal de otra especie. Estas transgresiones de las leyes, estos vicios contrarios a la naturaleza (*crimina carnis contra naturam*), a los que llamamos innombrables, son injurias contra la humanidad en nuestra persona que ninguna restricción o excepción podría salvar de una reprobación total»¹⁰.

«[...] Según el concepto del deber necesario hacia uno mismo, aquél que medita el suicidio se preguntará si su acción puede acordarse con la idea de la humanidad *como fin en sí misma*. Si, para escapar a una situación penosa, alguien se destruye a sí mismo, se está sirviendo de una persona únicamente como *de un medio* destinado a mantener una situación soportable hasta el fin de la vida. Pero el hombre no es una cosa; no es, por consiguiente, un objeto que pueda ser tratado *simplemente* como un medio. En todas sus acciones debe, por el contrario, ser considerado siempre como un fin en sí mismo. Por eso yo no puedo disponer en nada del hombre que hay en mi persona para mutilarlo, corromperlo, o bien para matarlo»¹¹.

⁷ I. KANT, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, sección II, Akad. Textausgabe, Band IV, pp. 428-429. Subrayados de Kant.

⁸ «Si hay algo cuya existencia en sí misma tenga un valor absoluto, algo que, como fin en sí mismo, pudiera ser un principio de leyes determinadas, es entonces ahí y solamente ahí es donde se encontraría el principio de un imperativo categórico posible, es decir, de una ley práctica. Ahora bien, yo digo que el hombre, y en general todo ser razonable, existe como fin en sí, y no simplemente como un medio que ésta o aquella voluntad podría utilizar a su gusto» (I. KANT, *Grundlegung...*, p. 428).

⁹ I. KANT, *Metafísica de las costumbres*, ed. cit., p. 161. Subrayados de Kant.

¹⁰ I. KANT, *Metafísica de las costumbres*, ed. cit., p. 156.

¹¹ I. KANT, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, ed. cit., p. 429. Subrayados de Kant.

Veamos ahora la dirección que toman los argumentos del neokantiano norteamericano.

Engelhardt: «Interpretar que los embriones y los niños tengan una posición moral equivalente a la de las personas adultas y competentes, dependerá de una intuición moral que no puede darse en términos morales seculares generales» (*FB* p. 167).

«En términos seculares generales, la práctica de asignar derechos a los seres humanos que no son personas no será absoluta» (*FB* p. 168).

«También poseemos lo que producimos (en virtud del principio de propiedad). Pensemos en los animales y en los niños pequeños que pueden ser posesiones en la medida en que son productos de la inventiva o de la energía de las personas» (*FB* p. 178).

«El comienzo de la vida de una persona no es el principio de la vida de una persona como agente moral, sino que en la ontogenia humana, transcurren meses de vida biológica antes de que haya pruebas de vida mental, y pasan años hasta que se hace evidente la vida de una persona como agente moral [...] No existe prueba alguna de que el feto sea un agente moral» (*FB* pp. 274-275).

«Dado el desarrollo mínimo de esta vida humana (sc. del feto), la exigencia moral será también mínima [...] Por esta razón, para determinar su valor, hay que dirigirse hacia las personas a las que pertenecen los fetos [...] Quienes han producido el feto, al menos en la moralidad secular general, son los primeros en poder determinar efectivamente su utilización. Por lo general, son el padre y la madre que lo han concebido, especialmente esta última, que lo lleva en su seno. Ellos lo produjeron, lo hicieron, es, por tanto, suyo» (*FB* pp. 276-277).

«Los embriones y fetos, que han sido producidos privadamente, son propiedad privada [...] Además de nuestro cuerpo, también el esperma, los óvulos, los cigotos y los fetos que producimos son, en términos morales seculares generales, ante todo propios. Son la prolongación y el fruto de nuestro cuerpo¹². Son nuestra propiedad y podemos disponer de ellos hasta que tomen posesión de sí mismos como entidades conscientes [...]» (*FB* p. 278).

En cuanto a la conducta sexual, tenemos los siguientes pasajes:

«¿Acaso el hecho de que el pene o la vagina evolucionaran para maximizar la capacidad reproductora nos indica algo respecto a la utilización del ano o la boca para procurar placer sexual? ¿Y si este placer reforzase los lazos de una pareja reproductora maximizando su interés por el buen desarrollo de su prole?, es decir, ¿y si el sexo oral y anal contribuyese indirectamente a maximizar el éxito reproductor?» (*FB* p. 217).

¹² Respecto del estatuto del feto como una prolongación del cuerpo de la madre, tal vez no sea inoportuno citar un *locus* de Santo Tomás que muestra indirectamente que éste no es un asunto biomédico, sino filosófico: «Algunos dijeron que las operaciones vitales que aparecen en el embrión no proceden de su alma, sino de la madre, o de la virtud formativa que hay en el semen. Estas dos aserciones son falsas, porque las funciones vitales, como sentir, alimentarse y crecer, no pueden tener por causa un principio extrínseco» (*Summ. theol.* 1 q. 118 a. 2 ad 2um). La justificación del infanticidio merece para Engelhardt un apartado especial en *FB* (p. 296ss.). Su argumentación gira en torno de la incapacidad racional del niño y por lo tanto, en su carácter no personal, lo cual hace «muy difícil formular un argumento moral secular general en contra del infanticidio».

«[...] Lo cierto es que en un medio ambiente determinado, que se aparta de la norma, un defecto puede producir una ventaja. Lo mismo ocurre con la homosexualidad, que también en ciertos ambientes puede conferir ventajas» (*FB* p. 218).

«Pensemos (en el intento de Kant) de demostrar que la masturbación es un acto inmoral peor que el suicidio [...] Visto desde nuestra perspectiva, este intento es un fracaso hilarante, pero de manera similar, también fracasa el intento de demostrar, en términos seculares generales, el mal implicado en el aborto y el infanticidio» (*FB* p. 279).

Respecto del suicidio, basten tres pasajes del comienzo y el final del libro, entre los numerosos existentes:

«Podríamos pensar aquí en las leyes que prohíben proporcionar un servicio comercial de suicidio a las personas competentes. Tales leyes carecen de autoridad secular moral [...] Al menos, mientras dichos individuos no hayan renunciado explícitamente a su derecho a suicidarse» (*FB* p. 137).

«Estas reflexiones desembocan en un apoyo, en términos generales, al derecho del individuo a rechazar todo tratamiento —incluido el que podría salvarle la vida— y a suicidarse» (*FB* p. 384).

«[...] El suicidio racional no sólo es permisible, sino, en ciertas circunstancias, loable [...] El filósofo David Hume lo veía como un deber para con uno mismo» (*FB* p. 388).

La noción de persona es en verdad el núcleo duro de toda bioética. En esto Engelhardt está de acuerdo; el problema es que no todo ser humano es una persona: «Sólo las personas escriben o leen libros de filosofía; las personas constituyen la comunidad moral secular; las personas se preocupan por argumentos morales y son susceptibles de ser convencidas por éstos» (*FB* p. 152). Es ya una posición bien conocida aquélla que atribuye la personalidad a los seres autoconcientes: «La noción misma de una comunidad moral secular general presupone una comunidad de entidades que tienen conciencia de sí mismas, que son racionales, libres de elegir y poseen un sentido de preocupación moral» (*Ibid.*). Y por si era necesario aclarar más la posición, el autor escribe que sus consideraciones morales «se concentran en las personas y no en los seres humanos» (*FB* p. 154. Subrayado del autor). En efecto, «no todos los seres humanos son personas, no todos son autorreflexivos, racionales o capaces de formarse un concepto de la posibilidad de culpar o alabar. Los fetos, las criaturas, los retrasados mentales profundos y los que se encuentran en coma profundo son ejemplos de seres humanos que no son personas» (*FB* p. 155).

Como en la moralidad secular es, ante todo, cuestión de actos susceptibles de alabanza o reproche entre los participantes en el discurso moral, Engelhardt concluye que, como solamente las personas son capaces de semejantes actos, no todos los seres humanos son personas. Se exigen tres características para que un ser humano sea considerado persona —autorreflexión, racionalidad y sentido moral (*FB* p. 156)—, aunque las tres convergen en la racionalidad¹³. Lo paradójico de esta opinión es que

¹³ Señalamos dos artículos recientes que discuten la definición de persona de Engelhardt: B. BAERT-SCHI, «Qu'est-ce qu'une personne humaine? Réflexions sur les fondements philosophiques de la bioéthique»: *Revue de Théologie et de Philosophie* CXXI (1989) 173-193; y J. F. CROSBY, «The Personhood of the Human Embryo»: *The Journal of Medicine and Philosophy* XVIII (1993) 399-417. Este último ar-

la *racionalidad* es la característica esencial que fundamenta la personalidad («Para poder participar en el discurso moral, dichas entidades tienen que reflexionar sobre sí mismas, tienen que ser *autorreflexivas* [...] tienen que ser seres *racionales*» [FB p. 155]. Subrayados del autor), pero al mismo tiempo ningún discurso moral puede sustentarse, según insiste el autor a todo lo largo del libro, sobre la razón. En otros términos, la persona humana admite una graduación¹⁴, que está en proporción directa con la mostración de la razón. Ahora bien, nos encontraríamos en el sorprendente caso de personas que se definen como tales por la perfección de una facultad, en este caso la razón, que a su vez no es capaz de construir una racionalidad ética sino renunciando a sí misma, o sea en definitiva, a lo que constituye a las personas como tales. Lo menos que puede decirse es que existe un serio cabo suelto en la teoría de Engelhardt respecto del papel de la razón.

Es cierto que el punto de partida de Engelhardt en su definición de la persona es Kant, y que él no ha hecho más que poner en evidencia ciertas conclusiones que podrían legítimamente derivarse de la definición kantiana. Pero no es menos cierto que la clásica definición de Boecio, ratificada por el mismo Santo Tomás («reperta personae est definitio: "naturae rationabilis individua substantia"»¹⁵), también podría ser «extremada» hacia la posición de Engelhardt. Escribe el Aquinate:

«El particular y el individuo se verifican de una manera aún más especial y perfecta en las substancias razonables, que tienen el dominio de sus actos; ellas no son simplemente movidas a actuar (*non solum aguntur*), sino que obran por sí mismas (*per se agunt*) [...] De ahí que, entre las otras substancias, los individuos de naturaleza racional tienen un nombre especial, el de "persona"»¹⁶.

Como se ve, nada hay aquí en principio que indique que no se pueda concluir en el mismo sentido de Engelhardt. Pero lo cierto es que ni Santo Tomás ni Kant aprueban dicha conclusión, como es fácilmente comprobable por otros pasajes de sus obras. Sin embargo, las actuales discusiones bioéticas exigen que las definiciones tomasiana (en realidad, boeciana) y kantiana de persona reciban una profundización mayor si se pretende defender la personalidad del embrión humano en cualquiera de sus estadios evolutivos. Y como esta mayor precisión no puede dejar de tomar en cuenta los aspectos puramente biológicos, parece quedar en claro que habrá que investigar cuál de las dos posiciones, la de Santo Tomás o la de Kant, está más dispuesta a incorporar a la naturaleza biológica en su definición. Y en este caso, consideran-

tículo cuenta con una réplica del mismo Engelhardt, pp. 419-421. Ver también: B. BAERTSCHI, *La valeur de la vie humaine et l'intégrité de la personne*, PUF, Paris 1995, esp. cap. 5.

¹⁴ Esto constituye un grave error de sentido común, que la filosofía no ha hecho más que explicitar en la fórmula técnica de que la substancia no admite más ni menos (ARISTÓTELES, *Metafísica* H 3: 1044 a 10-11): un árbol no es «más» árbol que otro, excepto en sentido traslaticio en que se intercambie analógicamente el concepto substancial por uno accidental. Cuando se dice, por ejemplo, que un hombre es «más» hombre que otro, en realidad se alude a ciertos caracteres accidentales (en este caso, el coraje), pero no a la substancia «hombre» en sí misma. Esta es la posición desde la cual V. Possenti hará una de sus críticas a Engelhardt.

¹⁵ *Liber contra Eutychen et Nestorium* [i. e., *De persona et duabus naturis*] III: Boethius. *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, ed. E. K. Rand and H. F. Stewart, 8th rpt., London-Cambridge, Mass., 1968 [=The Loeb Classical Library 74], p. 84).

¹⁶ *Summ. theol.* I q. 29 a. 1c.

do que la noción kantiana de naturaleza parece quedar excluida *a priori*¹⁷, el pensamiento de Santo Tomás es el que está en mejores condiciones de operar esa mayor determinación de la noción de persona en favor, justamente, de su diferente comprensión de la naturaleza.

De hecho, los moralistas católicos han intentado sustentar biológicamente su definición de persona con los datos de la embriología. Esto permitiría retrotraer el comienzo de la vida humana al momento mismo de la concepción, es decir, a la formación del genoma, pues es entonces cuando comenzaría un proceso sin solución de continuidad. La racionalidad y la personalidad estarían ya preanunciadas por la formación del genoma humano¹⁸.

Ahora bien, el criterio de remitirse al genoma humano como comienzo de la persona, ha sido discutido por Bernard Baertschi, quien sostiene que la embriología contemporánea, sobre la cual se asientan las argumentaciones católicas, ha puesto de manifiesto un caso que las invalidaría: se trata de los gemelos monocigóticos. En este caso, la separación de los embriones tiene lugar después de la primera división del huevo, es decir, *una semana después de la fecundación*. Por eso, dice Baertschi, «El genoma formado en la fusión de los gametos no es constitutivo de una persona, puesto que habrá, no una, sino dos personas, y como la persona no puede ser más divisible que el alma que ella alberga, es preciso negar que haya persona humana antes de la primera división»¹⁹. De ahí su propuesta de adoptar otra pauta: la de la aparición del neocórtex. La tesis de Baertschi resulta por demás interesante, pero da lugar a una posible objeción: puede ser cierto que no necesariamente hay ya *una* persona humana a partir de la formación del genoma. Sin embargo, de esto no se sigue que *no hay* persona humana, sino que podría no haber *una* sola persona humana, sino *dos*, con lo cual el estatuto del embrión antes de la primera semana daría lugar a un *doble* respeto, si éste pudiera cuantificarse, y no a la simple consideración debida a cualquier otra especie animal. Así, la existencia de gemelos monocigóticos no parece invalidar, sino más bien reforzar el criterio de la formación del genoma humano como punto de partida biológico de la persona. A nuestro juicio la verdadera dificultad reside en lo problemático que resulta incorporar un criterio puramente biológico-sensible a la definición de un ser espiritual, es decir, nos preguntamos acerca de la licitud epistemo-metodológica de fusionar en una misma definición criterios provenientes de la biología con otros puramente filosóficos. En este sentido, Vittorio Possenti efectúa algunas precisiones. En primer lugar, la clásica definición de Boecio, reformulada más o menos con los mismos términos por Ricardo de San Víctor en su *De Trinitate* («*rationalis naturae individua existentia*») y por Santo Tomás («*individuum subsistens in rationali natura*»²⁰), no necesita agregados rectificatorios, pues toma en cuenta «los niveles corpóreo-biológico-genético, en el sentido de que la substancia individual humana es también corporal». Por eso puede inferirse que «no

¹⁷ Cfr. I. KANT, *Grundlegung...*, p. 428.

¹⁸ Ver A. FAGOT-LARGEAULT-G. DELAISI DE PARSEVAL, «Qu'est-ce qu'un embryon? Panorama des positions philosophiques actuelles»: *Esprit* n° 151, juin 1989, 86-120.

¹⁹ B. BAERTSCHI, «Qu'est-ce qu'une personne humaine? Réflexions sur les fondements philosophiques de la bioéthique», 180.

²⁰ *Summ. theol.* I q. 29 a. 3c.

se colocan aparte los niveles genético-biológicos, como parece suceder en la aproximación estipulativo-idealística que ve la autoconciencia, la racionalidad y el juicio moral como los únicos elementos constitutivos de la persona». En cuanto a las dificultades planteadas por los gemelos monocigóticos, señala Possenti, ellas han sido consideradas solucionables por diversos genetistas²¹.

De todos modos, estas afirmaciones no excluyen la necesidad de tomar algunas precauciones epistemo-metodológicas en cuanto al papel de los datos embriológicos en la definición de la persona humana. V. Possenti se muestra sensible a esta cuestión y recuerda que las ciencias biológicas no saben y tampoco pueden saber nada acerca de la persona, pues la reflexión acerca de ésta es un tema perteneciente a otro ámbito epistemológico, exterior a la biología y propio del saber filosófico²². Esto no significa que deba existir una total incomunicación entre ambos estratos científicos. Precisamente, escribe Possenti, «en el proyecto científico moderno el hombre es visto como desdoblado en un nivel en el cual es considerado sujeto inalienable (la persona interpretada sobre todo como titular de derechos), y en otro en el cual es objeto, es decir, parte de la naturaleza físico-biológica, sobre la cual puede echar mano la ciencia. En tal proyecto, continúa Possenti, resulta muy problemático el valor del sujeto-persona: ser sujeto del sujeto parece depender de su capacidad metódica de transformar a la naturaleza en objeto»²³.

Pero la teoría de la persona defendida por Engelhardt, hace que no tenga demasiado sentido hablar de respeto por la autonomía de los fetos, las criaturas o los adultos profundamente retrasados. Al no ser capaces de diálogo alguno, estas entidades quedan excluidas del discurso moral: «Tratar a estas entidades sin respetar lo que no poseen y nunca han poseído, no les despoja de nada que tenga importancia moral secular general, ya que se encuentran fuera del *núcleo sagrado* de la *moralidad secular*» [sic] (FB p. 156). El respeto se debe exclusivamente a los agentes morales, y por eso sería mucho más inmoral no respetar a un «pacífico agente moral extraterrestre» (*Ibid.*) que a un retrasado mental o a un feto. El autor invoca a Santo Tomás de Aquino en apoyo de su argumento: «Santo Tomás arguyó que la acción de acabar con la vida de un feto no implicaba la misma maldad que el asesinato, aun cuando el feto o embrión era una persona en potencia» (FB p. 159). Sin embargo, las dos citas de la *Suma teológica* aludidas por Engelhardt no mencionan eso y ofrecen más bien argumentos en sentido contrario, los cuales, si el autor en realidad hubiera leído, le habrían dado la oportunidad de ensayar algunas de sus singulares refutaciones²⁴. Pero

²¹ Cfr. V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 121ss. El autor cita el trabajo de A. SERRA, «Quando comincia un essere umano»: AA.VV., *Il dono della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1987, pp. 99ss. Ver también PH. CASPAR, *La saisie du zygote humain par l'esprit. Destin de l'ontogenèse aristotélicienne*, Lethielleux-Culture et Vérité, Paris-Namur 1987, cap. 14: «L'objection des jumeaux monozygotes», pp. 422-452; N. S. FORD, *When did I begin?*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, cap. 5: «Implantation and the Beginning of the Human Individual», pp. 132-163.

²² Cfr. V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 113.

²³ V. POSSENTI, *op. cit.*, loc. cit.

²⁴ Uno de los lugares ya ha sido examinado: *Summ. theol.* I q. 118 a. 2. En el otro lugar se dice explícitamente que el que golpeará a una mujer embarazada, y de ello se siguiera la muerte de la mujer o del feto, el agresor es reo de homicidio: «Ille qui percutit mulierem praegnantem dat operam rei illicitae. Et ideo si sequatur mors vel mulieris vel puerperii animati non effugiet homicidii crimen» (*Summ. theol.*

en fin, ya hemos tenido ocasión de comprobar el uso tal vez excesivamente original que hace Engelhardt de sus fuentes teológicas ortodoxas y kantianas, por lo cual no era probable que existiera una excepción con Santo Tomás.

La posición de Santo Tomás, esto es, su teoría de la *animación mediata* ofrece algunas ventajas y también algunos inconvenientes. Las ventajas son sobre todo de orden explicativo a nivel biológico. En efecto, si el alma espiritual que define a la persona es creada o infundida por Dios, no inmediatamente, sino en algún momento en que el conjunto organizado de células embrionarias está en una fase evolutiva capaz de recibirla, entonces esto podría conciliarse con el dato biológico del impresionante «derroche» de la naturaleza al no permitir que uno o dos de cada tres embriones completen su desarrollo. En efecto, más de la mitad de los embarazos padecen un aborto espontáneo antes del primer mes de gestación, lo cual implicaría un desperdicio superlativo de almas. De todos modos, ya hemos argumentado que poner en manos de la biología la determinación del comienzo de la «persona» es un error epistemológico. Es la biología contemporánea quien nos informa que ese embrión, tal vez carente aún de un alma espiritual, *es un embrión humano desde la concepción*.

La gran desventaja del argumento tomasiano para los defensores de la posición católica es, precisamente, que da lugar a suponer un momento en la vida del embrión en el cual, al no estar animado por un alma espiritual, no podría hablarse estrictamente de un daño a su persona, pues no la tendría. Ahora bien, puede argumentarse en contra de esto dos cosas:

a) Santo Tomás no podía saber que los gametos son portadores, cada uno, del 50% de un patrimonio genético cuya conformación es prácticamente simultánea con la fecundación. Esto constituye el hecho más «personal» de la vida fetal (probablemente el mismo que buscaba Santo Tomás como criterio biológico), y al mismo tiempo es el comienzo de un proceso en el cual no se registrarán saltos cualitativos posteriores tan cruciales como la constitución del genoma, que permitan suponer el comienzo de una causación espiritual.

b) Y como no es posible identificar un momento tanto o más importante (y «personal») de la vida embrionaria que la conformación del genoma, resultaría sumamente arriesgado avanzar alguna hipótesis acerca del momento preciso en que se produce la infusión del alma racional. Obviamente, este es un asunto que escapa completamente al alcance de la biología²⁵.

Después de recordar en innumerables pasajes el respeto que se debe a la persona en que se convertirá el feto, cuando se trata de examinar detalladamente el argumento de la persona potencial (*FB* pp. 160 ss.), la tesis de Engelhardt es la siguiente. Si X es Y en potencia, significa que X no es Y, es decir, si los fetos son personas en poten-

II-II q. 64 a. 8 ad 2um). Santo Tomás, como se ve, además de no hablar de «persona potencial», dice *exactamente lo contrario* que refiere Engelhardt.

²⁵ De ahí la observación de S. PRIVITERA, «Riflessioni sullo status morale e giuridico dell'embrione»: *Rivista di Teologia Morale* LXXXIX (1991) 98: «Esto nos pone inevitablemente frente a una alternativa: o atribuimos al embrión una realidad personal desde el primer instante de su concepción, o no tenemos, me parece, posibilidad alguna desde el punto de vista racional para atribuírsela en un segundo momento posterior».

cia, «se sigue claramente de ello que los fetos no son personas». Por lo tanto, X no tiene los derechos actuales de Y. Para ilustrar mejor esto, Engelhardt utiliza este ejemplo: si X es un presidente en potencia, no se puede decir que X tenga los derechos y prerrogativas de un presidente actual. Si X es un feto, entonces, no se sigue que tenga los derechos y prerrogativas de una persona. Sin embargo, se trata aquí de una analogía falsa, pues el hecho de que X devenga presidente no equivale a que el feto devenga persona. Devenir presidente es un hecho accidental; X no está llamado naturalmente a ser presidente. En cambio, devenir persona racional en acto no es accidental para el feto; ello está en su propia naturaleza y es un fin hacia el cual ella está orientada independientemente de nuestra voluntad, aun cuando ese fin pueda no darse.

Otros dos argumentos contrarios a esta analogía falaz de Engelhardt son provistos por B. Baertschi. En primer lugar es preciso distinguir, según Baertschi, «las potencialidades cuya actualización es efectuada desde el exterior y aquellas cuya actualización proviene del interior». Por ejemplo, «ser presidente» es una actualización que depende de un hecho exterior, en este caso, de ser votado; las potencialidades morales son actualizadas, en cambio, desde el interior. De este modo, afirma Baertschi, «las capacidades fundamentales de la persona son propiedades actualizadas intrínsecamente, ellas dependen de nuestra naturaleza». El otro argumento, vinculado al anterior, sostiene que «una capacidad intrínseca está en continuidad con su actualización, lo cual no sucede en el caso de una potencialidad extrínseca». De ahí que haya podido defenderse una continuidad de la vida humana desde la fecundación. No hay ninguna interrupción en el desarrollo del feto que haga suponer la existencia de un momento en el cual se produciría una mutación que lo modificaría, haciéndolo pasar de la pura animalidad a la humanidad²⁶.

Otro punto que conviene destacar es la misma noción de *persona potencial*. Esta definición no es de posesión pacífica entre los mismos detractores de Engelhardt. Los arzobispos de Gran Bretaña, por ejemplo, no se muestran muy dispuestos a aceptarla: «Cada nueva vida que se forma es la vida, no de un ser humano potencial, sino la de un ser humano con un potencial [...] El feto no ha desarrollado aún todas sus potencialidades y depende de su madre. Pero el recién nacido también es dependiente, y aun los adultos no han desplegado necesariamente todas sus potencialidades²⁷».

Una vez más, Vittorio Possenti efectúa algunas aclaraciones útiles para el asunto de la «persona potencial». En efecto, no es exactamente lo mismo «ser persona» que «poseer la personalidad», porque no es lo mismo un *evento* o *acontecimiento* que un *proceso*. El primero es algo que ocurre puntual e instantáneamente, mientras que el segundo se distiende en el tiempo y el espacio. La concepción, el ser persona y la muerte, son ejemplos de *eventos*, de suyo puntuales e instantáneos, a pesar de las di-

²⁶ B. BAERTSCHI, «Qu'est-ce qu'une personne humaine? Réflexions sur les fondements philosophiques de la bioéthique», 189-190.

²⁷ ARZOBISPOS DE GRAN BRETAÑA, «L'avortement» (1980), en P. VERSPIEREN (ÉD.), *Biologie, médecine et éthique*, Le Centurion, Paris 1987, pp. 154-155; cit. por B. BAERTSCHI, *ibid.*, 188.

ficultades que ofrecen sus respectivas determinaciones empíricas. En cambio el crecimiento, el desarrollo y la declinación, son procesos²⁸. Con el caso de la persona sucede lo mismo, y por eso «no existe contradicción en sostener que un individuo pueda ser a un mismo tiempo persona en acto y personalidad en potencia»²⁹. Así, el ser persona, entendido como posesión de un determinado estatuto ontológico, no es un *proceso*, sino un *evento* o acto instantáneo (a pesar, insistimos, de las posibles dificultades respecto de la determinación exacta de cuándo ello ocurre) por medio del cual el nuevo ser alcanza su rango ontológico de una sola vez hasta que lo pierde o deja de tenerlo por completo; la personalidad (autoconciencia, capacidad de juicio moral, etc.), en cambio, es algo que se adquiere procesualmente, gradualmente, a través de la ejecución de actos personales, concluye Possenti. De todo esto se infiere entonces que la locución «persona en potencia» o «persona potencial», no sería totalmente correcta. La persona humana, o es o no es desde el comienzo, y no admite, en tanto substancia, una escala de menor a mayor, como sí lo admite el desarrollo de sus facultades (*signa personae*)³⁰. Esto permite sostener, además, que los estadios evolutivos de la vida embrionaria no exigen una valoración moral diversa según su estatuto evolutivo³¹.

4. *Críticas recientes a la obra de Engelhardt.*

4. 1. La obra editada por G. Hottois.

Señala este autor en su Introducción a la Sección II del libro editado por él (citado más arriba), que en realidad, a pesar del título de la obra de Engelhardt, *Los fundamentos de la bioética*, no se trata de verdaderos fundamentos en el sentido clásico del término, es decir, nociones que impliquen un contenido substancial. Se trata más bien de principios reguladores formales que deberían permitir una coexistencia colectiva en un mundo signado por la equivalencia de las concepciones éticas más dispares. Dicho esto, quedan presentados los dos estudios que componen la Sección II del volumen en cuestión: «Bioéthique et éthique procédurale» de Marie-Hélène Parizeau³², y «Les Foundations of Bioethics d'Engelhardt et l'éthique discursive», de Wolfgang Kuhlmann.

El trabajo de M.-H. Parizeau es más bien de carácter expositivo, pero pueden leerse también algunas críticas. Éstas son sobre todo dos: a) la que cuestiona la actitud

²⁸ «Si quisiéramos recurrir a un lenguaje algo en desuso hoy, pero en definitiva tomado de las cosas mismas, diríamos que en el caso del evento se determinan transformaciones substanciales, mientras que en los procesos se trata de modificaciones accidentales» (V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 123 nota 15).

²⁹ V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 122-123.

³⁰ «Si definimos como caracteres *esenciales* aquellos que conciernen a la determinación de la esencia de un ente cualquiera, ellos *no poseen un más o un menos*, sino que están o no están, a diferencia de los caracteres accidentales, sujetos al cambio (crecimiento, disminución, privación, etc.). En el caso de la persona, lo que la hace tal es el ser un individuo de naturaleza espiritual (y esta última está o no está), y no el mayor o menor grado de conciencia» (V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 124).

³¹ Cfr. S. PRIVITERA, art. cit., 97.

³² M.-H. Parizeau es también la editora de *Les fondements de la bioéthique*, De Boeck-Wesmael, Bruxelles 1992.

pobremente crítica de Engelhardt respecto de la tecnociencia contemporánea, y b) su horizonte de comprensión ético casi exclusivamente estadounidense.

En cuanto a la primera, señala la autora que Engelhardt no es capaz de distinguir la lógica imperativa que guía, paradójicamente, a la libertad de investigación en la tecnociencia. Esa lógica se traduce en el llamado «imperativo tecnológico»: lo que puede ser hecho, debe ser hecho. A pesar de reconocer parcialmente el carácter nihilista de este imperativo, en cuanto permite la modificación radical de la naturaleza humana, Engelhardt todavía aborda la tecnociencia con el perimido esquema instrumentalista que la coloca en una ingenua situación de subordinación respecto del agente moral. Puede inferirse de esta crítica de Parizeau que si bien el autor no deja de ver que los actuales problemas bioéticos derivan, en línea recta, de las radicalmente novedosas condiciones creadas por la tecnociencia, sin embargo, no parece asumir en ningún momento la necesidad de una reflexión profunda acerca de ella como un prólogo irrenunciable de toda investigación bioética.

La segunda de las críticas sostiene que «la sociedad contemporánea que Engelhardt describe, es la de los países desarrollados, especialmente la sociedad norteamericana» (p. 134). El mismo concepto de «comunidad moral particular» empleado abundantemente por Engelhardt, «es la expresión de una realidad muy americana», dice Parizeau. Ya hemos tenido ocasión incluso de comprobar la devoción de Engelhardt por su Texas natal y cómo ataca a otros Estados, «donde ser bastardo es un requisito para obtener algún cargo político» (*FB* p. 282). Es innegable que el libro está plagado de referencias sólo comprensibles para un lector norteamericano o por lo menos inglés (Dr. Feelgood, Miss Manners, el dentista Doc Holliday, etc., aunque hay otros personajes, en este caso personas no humanas, universalmente conocidos: E. T. y Hal, la computadora de 2001, *Odisea del Espacio*). De todos modos el autor no se priva de ver la paja en el ojo ajeno, al observar que Rawls describe en realidad una comunidad moral circumscripita a Cambridge, Massachussets (*FB* p. 72). Ahora bien, el contexto sociológico en el cual escribe Engelhardt es fuertemente abigarrado. En algunos estados norteamericanos, incluido Texas, existen numerosas comunidades morales o religiosas (Mormones, Testigos de Jehová, Menonitas, etc.), donde los individuos pueden vivir según sus propias reglas morales particulares y estilos de vida que se traducen, incluso, en políticas sanitarias concretas. Pero en los centros fuertemente urbanizados, a menudo multiétnicos, en los cuales el tejido social está profundamente atomizado, es lícito «interrogarnos sobre la realidad sociológica de esas comunidades morales particulares, en el sentido en que las entiende Engelhardt. Se comprueba además la formación de diversos grupos de pertenencia —prosigue Parizeau— que defienden intereses particulares, pasando el individuo de unos a otros según sus conveniencias» (p. 139). Por eso resulta bastante difícil defender que estos grupos sean verdaderos lugares de formación moral, capaces de crear una tradición de valores y/o creencias, culmina Parizeau.

El artículo de W. Kuhlmann rescata, tal vez más explícitamente que Parizeau, los méritos de la obra de Engelhardt y la emparenta con la corriente ética discursiva, que procede principalmente de Apel y Habermas y cuyo objetivo consiste en responder a dos desafíos. En primer lugar, la ética del discurso intenta remontar el escepticismo moral reinante entre los filósofos en cuanto a la posibilidad de una real fundamenta-

ción de la ética. En segundo lugar, esta ética se propone también ofrecer argumentos respecto del sentido de la ética a los mismos políticos. Señala también Kuhlmann la novedad y la libertad con que el autor de *Los fundamentos de la bioética* utiliza los textos kantianos y otros, pero a partir del parágrafo III le dirige una crítica desde la misma ética discursiva —posición a la cual adhiere— la cual, como la de Parizeau, también puede ser dividida en dos aspectos. Éstos tienen un punto en común: el hecho de que muestran una ética «no lo suficientemente consistente y radical; ella es demasiado modesta y tibia» (p. 153).

Dicho esto como prólogo a su crítica, Kuhlmann la emprende contra los principios postulados por Engelhardt, especialmente los más importantes, es decir, el de *permiso* (todavía llamado de «autonomía» por Kuhlmann) y el de beneficencia. En el fondo se trata de una crítica a la exigencia absoluta de vacuidad contenutística como condición de viabilidad de los principios. La ética discursiva trascendental pragmática, con la cual simpatiza Kuhlmann, si bien defiende la tesis del valor procedural de los principios, y por lo tanto cierta vacuidad contenutística, no cercena toda posibilidad de comunicación con un nivel normativo concreto, precisamente porque se reivindica el papel de la razón en la elaboración del discurso moral. La ética no puede, en consecuencia, renunciar a alguna forma de cognitivismo moral. Veamos ahora en lo concreto esos dos aspectos de la crítica.

En cuanto al principio de *permiso*, escribe Kuhlmann que «si en una ética normativa se desea especificar sus principios, éstos deben entonces expresar de manera adecuada y clara la idea de rectitud moral, sin restricción ni limitación. De otra forma, no merecen su apelación de criterios últimos para todo el resto. El principio de autonomía de Engelhardt subestima claramente la idea de rectitud normativa» (p. 153). Si se abandona esta idea, ya no tiene demasiado sentido la búsqueda de un contenido normativo o moral consensuado, y mucho menos interesa que el *procedimiento* conduzca a lo normativamente justo. «La resolución no violenta de conflictos no es necesariamente idéntica a la resolución moralmente justa de problemas», observa Kuhlmann (*Ibid.*). Incluso, la resolución no violenta de conflictos puede llegar a ser muy injusta. La única ventaja clara que ve Kuhlmann en las soluciones no violentas, «es que son no violentas» (p. 154).

Respecto del principio de *beneficencia*, y esta es la segunda parte de la crítica de Kuhlmann, también subestima la idea de rectitud, o por lo menos de corrección normativa. El sentido del principio, tal como lo formula Engelhardt es el siguiente: «haz a los otros lo que ellos, según criterios a menudo incomprensibles, consideran como bueno para ellos». Así entendido, el principio es una enmienda ingenuamente aplicada de la regla de oro. Pero de este modo se olvida que con este criterio los intereses individuales no son universalizables, y, sobre todo, *se renuncia a intentar comprender y respetar las preferencias de otros*. Esto equivale a decir que no se establece ninguna distinción entre preferencias que, aun cuando sean difíciles de comprender, pueden resultar en definitiva razonables, y otras que resultan verdaderamente inaceptables y cuya única prerrogativa es la de ser compartidas por algunos mentecatos. Ahora bien, dice Kuhlmann, «si tomamos el principio de manera literal, puede ser comprendido como la expresión de una cierta forma de indiferencia hacia los demás, que por

otra parte no son seriamente considerados como personas» (*Ibid.*). Si nos atuviéramos a este principio tal cual está formulado, concluye, haríamos muchísimo menos de lo que hubiera sido posible y de lo que de hecho sería exigible por un verdadero principio de beneficencia.

4. 2. La crítica de Vittorio Possenti.

Los argumentos provienen esta vez de un autor que adhiere a lo que él llama «la escuela del personalismo ontológico», la cual hunde sus raíces en la metafísica aristotélica y en la antropología cristiana, por lo menos a juzgar por las fuentes citadas.

El blanco de Possenti es la misma noción de *persona* empleada por Engelhardt³³. En este sentido, su crítica es más radical que las anteriores pues, como ya se ha dicho más arriba, el punto de partida de todos los problemas bioéticos es, precisamente, el concepto de *persona*. Con la reducción de ésta a sus estados mentales, quedan fuera no solamente los entes que no reflexionan actualmente sobre sí mismos, sino también una amplia gama de niveles de conciencia psicológica, desde la vida del inconsciente instintivo hasta la del supraconsciente y del preconsciente del espíritu³⁴. En esta posición «se avanza en un equívoco filosófico notable consistente en la *disolución de la substancia* (y de su realidad) y en su concomitante *resolución en el concepto de función*»³⁵. La substancia es concebida aquí como una procesualidad funcional-actualística en la cual se pone el acento sobre funciones singulares en el campo del obrar. Pero «en virtud del desnivel no colmable entre el ser y el obrar, debería permanecer abierta la posibilidad de que la persona esté presente aun cuando faltan sus operaciones»³⁶. En una determinación verdaderamente substancial de la persona resulta salvaguardada su excedencia respecto de sus actos, que son, en todo caso, *signa personae*, y no la persona misma.

Hacer depender la definición de la persona de sus estados mentales de conciencia, implica hacer lugar solamente a un aspecto o atributo que no es realmente esencial. Pero en la ontología, que es ciencia de lo real, es preciso volverse hacia definiciones reales y primitivas, y «no a hipostatizaciones de propiedades particulares, tal vez no primarias»³⁷. En efecto, si se procede de este modo, quedarán automáticamente excluidas del concepto de persona «individuos que lo son, pero que carecen del carácter abusivamente asumido como esencial»³⁸. Lo que hace que una persona sea tal es ser un individuo de naturaleza espiritual, y no su mayor o menor grado de conciencia. La concepción antiesencialista, es decir, aquella que transforma diferencias esenciales en una cuestión de cantidades sucesivas, tiene como una de sus consecuencias más peligrosas la extensión de este gradualismo a los mismos derechos hu-

³³ Possenti critica de paso la obra de D. PARFIT, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1986, pues su noción de persona es semejante a la de Engelhardt.

³⁴ Cfr. V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 117.

³⁵ V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 118.

³⁶ V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 119.

³⁷ V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 124.

³⁸ V. POSSENTI, *op. cit.*, *ibid.*

manos (cosa explícitamente aceptada por Engelhardt), por ejemplo, al derecho a la vida. Éste «parte de cero y progresa en relación con el proceso ontogenético del feto, alcanza un máximo en la vida postnatal hasta la plena madurez e incipiente vejez, y luego comienza a declinar en relación con el envejecimiento y la alteración psicológica del anciano»³⁹. Por otra parte, la definición de Engelhardt presenta la dificultad de caer en una determinación gradual y no esencial de la persona, según la cual algunas personas lo serían más que otras en función de sus diversos grados de conciencia. Así, «mientras los caracteres esenciales están presentes desde el instante en que se forma la substancia, y se pierden sólo con su disolución, los no esenciales pueden ser poseídos primero potencialmente, luego desarrollarse y finalmente declinar»⁴⁰. Ahora bien, en virtud de los más seguros datos biológicos obtenidos hasta ahora, estamos seguros, dice Possenti, de la individualidad substancial del embrión humano, la cual se manifiesta «por su actividad inmanente, autónoma, autoprogramada, teleológica»⁴¹.

CONCLUSIÓN

Para concluir nuestro análisis de una de las obras más influyentes, no solamente en la bioética, sino en la filosofía moral contemporánea, conviene advertir que, a pesar de las reacciones adversas que ella puede suscitar, la obra de Engelhardt presta al estudioso de la moral un servicio invaluable:

a) Ha extraído las consecuencias lógicas que podían esperarse de posiciones filosóficas no cognitivistas e invita, de manera algo provocativa tal vez, a reflexionar sobre la validez de la llamada «moral tradicional» en un mundo contextualmente muy diferente de aquel en el cual dicha moral fue pensada. Y en este sentido, *Los fundamentos de la bioética* está bastante lejos de ser poco «consistente y radical; demasiado modesto y tibio», como dice Kuhlmann.

b) El otro mérito (tal vez el más importante) es el de recordar, como procura hacerlo la ética del discurso según Kuhlmann, la necesidad urgente de articular las posiciones morales con las esferas políticas dirigentes. Una filosofía moral que permanezca acantonada en los niveles puramente académicos está condenada a un rápido olvido. Por el contrario, si ella se plantea como fin el ofrecer una guía para la acción políticamente relevante, y que además esté a la altura de la asombrosa velocidad y novedad con que se plantean los problemas bioéticos, es lógico suponer que su exposición debe adoptar la forma de «principios». En este sentido, tal vez la moral tradicional ha quedado en posición desventajosa respecto de la ética del discurso, por lo menos en cuanto a la velocidad de sus reflejos, ya que no en cuanto a profundidad. Dicho en otros términos, la enorme ventaja de la ética discursiva neokantiana de Engelhardt, consiste en su comprensibilidad y en su capacidad de llegada a las ins-

³⁹ V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 117.

⁴⁰ V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 124.

⁴¹ V. POSSENTI, *op. cit.*, p. 126.

tancias directivas de la comunidad política. Pero su desventaja es que se trata de una ética, sencillamente, *immoral*, como hemos tenido ocasión de examinar con algún detalle. Por su parte, la moral tradicional no tiene esa capacidad de hacerse escuchar tan fácilmente, y por lo tanto su recepción por parte de quienes, en última instancia deben acogerla, es decir, los políticos, presenta serias reticencias. Pero al mismo tiempo, su discurso se asienta sobre bases incomparablemente más sólidas y no rehuye el debate sobre las cuestiones verdaderamente esenciales, como es el caso a veces de las ideas defendidas por Engelhardt⁴². En una palabra, la crítica a las éticas de «principios», en general neokantianas, debe tomar en cuenta que también la moral tradicional tiene los suyos, igualmente entendidos a la manera de imperativos categóricos. Con todas las cautelas del caso, los defensores de la ética tradicional, no pueden olvidar que la expresión política de la prudencia es, nada más ni nada menos, que un imperativo, la ley, y que su legitimidad está en directa relación con su fin moral.

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

Universidad Nacional de Cuyo.

⁴² Mary Warnock sostiene en «Do Human Cells Have Rights?»: *Bioethics* 1 (1987) 1-14 que las posiciones filosóficas respecto del embrión son inconciliables y que es preciso dejarlas de lado. Debemos dejar de preguntarnos cuándo el embrión deviene una «persona» y buscar más bien qué derechos tendría que tener y qué modificaciones sería preciso introducir en la ley para que los adquiriera. A su vez, R. M. Hare, en «An Ambiguity in Warnock»: *Ibid.* 175-178, concuerda con Warnock; no perdamos más tiempo, sugiere, en discusiones ociosas sobre la naturaleza del ser embrionario. La verdadera cuestión es la de saber cómo ese ser debe ser tratado, dice Hare. Pero no se ve muy claramente de qué forma podrían derivarse esos criterios de acción renunciando a enterarse con qué o con quién se está tratando. La referencia ontológica es inevitable y en este sentido la posición tradicional, es decir, aquella fundada por la metafísica aristotélica y adoptada, con las «correcciones» del caso por la Iglesia católica, es mucho más seria y radical, al menos por el hecho de advertir que no es posible desentenderse de las cuestiones verdaderamente esenciales. El no querer vérselas con ellas, señalan Fagot-Largeault y Delaisi de Parseval (*op. cit.* p. 90), tiene como resultado ese tipo de leyes «consensuadas» o «negociadas», en las cuales se busca satisfacer a todo el mundo pero que en el fondo resultan monstruosidades jurídicas. Y cita como ejemplo la ley Veil (ley del 17 de enero de 1975), que despenaliza el aborto y al mismo tiempo protege el derecho al respeto de todo ser humano desde el comienzo de la vida, incluso sus derechos sucesorios con algunas condiciones razonables. «El feto, como futuro niño —escriben las autoras—, tiene derecho al patrimonio sin tener derecho a la vida o a la salud».