

**Publicado en la revista Bioética y Ciencias de la Salud, Vol 4, N° 1**

## **Las cuestiones sobre el inicio de la vida en el contractualismo de H.T. Engelhardt**

**Lucio Romano**

La reflexión de H.T. Engelhardt<sup>1</sup> sobre el inicio de la vida y la fecundación artificial está íntimamente unida al significado y al valor que el autor da a términos como moral de procedimiento y moral de contenidos, extraños morales y amigos morales, comunidad y sociedad, ser humano y persona.

Por moral de procedimiento se entiende una visión "mediante la cual las personas (los extraños morales) confieren a objetivos comunes la autoridad moral de su consenso" y que se contrapone a una moral de contenidos, que se corresponde con la "argumentación racional o autoridad moral en la que los amigos morales reconocen la jurisdicción en cuanto que proviene de una fuente diversa a la del consenso común"<sup>2</sup>. Se identifican, por tanto, dos tipos de moral: la moral dotada de contenido que une a los amigos morales y la moral de procedimiento que vincula los extraños morales. Pero ¿cuál es la diferencia entre amigos y extraños morales? "Amigos morales son aquellos que comparten una moral dotada de contenido que les permite resolver sus controversias morales", mientras que los extraños morales son "aquellos individuos que no tienen en común premisas y normas morales que les permitan resolver sus controversias morales mediante una argumentación racional, y que no pueden hacerlo ni siquiera apelando a individuos o instituciones que representen para ellos una autoridad moral reconocida por todos"<sup>3</sup>. Los extraños morales, en cuanto que no comparten una visión moral única y no reconocen una autoridad moral común que pueda resolver las divergencias o dirigir una moral de contenidos compartida, sólo pueden resolver sus controversias recurriendo a un procedimiento que configure un acuerdo. En otras palabras, los extraños morales defienden una jerarquía de valores diferentes y contrapuestos, reconocen pero no comparten principios morales comunes y es imposible poder recurrir a argumentaciones

---

<sup>1</sup> H.T. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano, p. 273-303.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>3</sup> *Ibid*.

racionales que los conviertan en amigos morales. “Descubrir un moral de contenido canónica y laica no entra dentro de nuestras posibilidades”<sup>4</sup>.

Los amigos morales forman parte de una comunidad moral, los extraños morales de la sociedad. “Por comunidad se entiende un grupo de hombres y mujeres que tienen tradiciones comunes o prácticas morales ligadas a una visión compartida de la vida buena, que les permite a ellos colaborar como amigos morales”, “por sociedad se entiende una asociación de individuos pertenecientes a diferentes comunidades morales. Tales individuos, aun pudiendo colaborar en un programa común, encuentran su verdadera colocación moral en la comunidad que comparten con sus amigos morales”<sup>5</sup>. Diversas comunidades, identificadas con una moral de contenidos, deben sin embargo poder convivir en una sociedad y deben, al menos, poder colaborar en algunos proyectos limitados. Esto se traduce en una configuración social en la que los extraños morales se hacen socios y son capaces de cooperar en proyectos de interés público<sup>6</sup>. La transformación de los extraños morales en amigos morales depende de la posibilidad de individualizar autoridades morales reconocidas como tales, que estén en condiciones de resolver las controversias morales. Siendo tal cosa difícil de concretizar, interviene el acuerdo, y la autoridad moral común se estructura en el consenso: moral de procedimiento que vincula a los extraños morales.

La teoría contractual que se evidencia describe una moral de procedimiento que asume las características de mera ética descriptiva cuya evolución a normativa pasa ineludiblemente a través de un consenso comunitario, de una mayoría de personas en sentido estricto (agentes morales) que por razones sociales, *hic et nunc*, llegan a un determinado acuerdo. Un acuerdo que puede ser revocado o modificado en cualquier momento en razón de disposiciones sociales o por las necesidades oportunas, cuando, por ejemplo, suponga un conflicto mayor entre diversas comunidades morales.

Negando como presupuesto la posibilidad de buscar y alcanzar una moral dotada de contenido mediante la argumentación racional, que transforme a los extraños morales en amigos morales, se excluye una justificación que sea verdadera y aceptable en nombre de la razón y que pueda dar respuestas morales concretas y no puramente formales. “El proyecto filosófico moderno ha sido en buena parte el siguiente: justificar sólo con la razón aquella visión y aquella autoridad moral que el Occidente medieval

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 41.

<sup>5</sup> Ivi, p. 40.

<sup>6</sup> Ivi, p. 452.

había prometido construir haciendo valer la razón y la fe particular. La esperanza moderna ha sido dar fundamento a la moral y a la autoridad política sin abrazar una revelación y una historia particular. El fracaso del proyecto filosófico moral moderno nos sitúa en el politeísmo y el escepticismo de la antigüedad y no en el recuerdo del monoteísmo filosófico y de fe que había plasmado Occidente"<sup>7</sup>.

Engelhardt privilegia "un acuerdo obviamente basado no en la buena razón - porque, como se ha dicho, la razón postmoderna se ha demostrado incapaz de individuar un contenido objetivo, y por tanto, bueno a la razón -, sino sobre la buena voluntad de ponerse de acuerdo"<sup>8</sup>. El contractualismo puede alcanzar tan sólo un derecho moral mínimo al cual referirse y que, sin embargo, es mutable en cuanto que se puede modificar en función de las oportunas exigencias de las diversas comunidades morales y de su grado de conflictividad. La persona en su original y originaria libertad y responsabilidad, incluso si no está en condiciones de poder expresar conscientemente su acuerdo o desacuerdo, se anula y viene privada de su profundo sentido y significado de humanidad porque la institución del procedimiento en nombre de un derecho común mínimo y salvada la buena voluntad de ponerse de acuerdo, ha decidido también para los insensibles en nombre de la voluntad social marcada por un presunto neutralismo sistémico.

En el contractualismo de Engelhardt se parte de la complejidad de las relaciones entre las comunidades morales, articuladas sobre la moral de contenido de los amigos morales, para llegar a una simplificación contractual que propugna la elaboración de una moral del procedimiento que vincule a los extraños morales. Si bien, por el consenso se puede elaborar un cierto concepto de bien que pueda ser compartido por la mayoría de los participantes, sin embargo, no viene presentada ninguna respuesta razonable, por ejemplo, sobre qué es el bien para una persona que participe en el acuerdo y que sea sujeto de la acción libre. Se observa la falta de una reflexión axiológica y de una referencia antropológica. "Los problemas que surgen en la reflexión bioética nos imponen superar las visiones puramente formales, que esperan comprender la realidad, también la moral, a través de pocos instrumentos conceptuales, imitando así el procedimiento científico que, en un contexto diferente al actual, ha inspirado el formalismo kantiano (del cual el procedimiento de Engelhardt es un pálida imitación). Se necesita volver a respetar la complejidad si se quieren proponer soluciones

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 44.

razonables que sacrifiquen lo menos posible lo que es valorado como bueno. Si, desde los tiempos de Aristóteles, se ha subrayado que en ética no se puede pretender, en las proposiciones de juicio, el mismo rigor y la misma precisión que se puede obtener en el conocimiento teórico (que frecuentemente es formal), esto es debido al hecho de que en la valoración concreta entran dos áreas temáticas complejas: la concepción antropológica y la situación histórica. Si se puede asumir como autoevidente el principio formal por el cual se debe hacer el bien y evitar el mal (donde bien significa simplemente aquello que debe ser hecho bien y mal aquello que debe ser evitado), queda sin embargo abierta la pregunta: ¿qué es el bien? Y para responderla es necesario tratar de comprender quién es el sujeto de una acción libre, ya que el bien moral expresa aquellos actos voluntarios con los cuales el hombre intenta realizarse y llegar a la propia identidad humana, que se expresa en la individualidad relacional. Sobre este terreno la discusión es hoy necesaria para que al menos cada uno, según responda a la pregunta sobre el fin último de la existencia, pueda decir y expresar cómo se entiende a sí mismo y a sus semejantes”<sup>9</sup>.

Engelhardt establece una neta distinción entre ética pública, o moral procedimental que no posee criterios morales absolutos, y ética personal de los amigos morales según una moral de contenido. De tal distinción origina una dicotomía conflictiva en cuanto que la persona singular da un sentido moral a sus acciones en el ámbito privado de la comunidad moral de pertenencia y, sin embargo, no puede concretizarlo en base a un acuerdo que otorgue la regla de la justificación racional, sino sólo en base al consenso social. Y viceversa la concretización en la ética pública de las propias acciones no confiere aquel sentido moral que pueda satisfacer. Dicho en otras palabras, se establece un conflicto entre la convicción privada y el comportamiento público o bien entre la incapacidad de conjugar la propia concepción del bien con el respeto absoluto del *principio del permiso*. “Esta situación esquizofrénica es el reflejo de la separación entre subjetividad y verdad: el sujeto bioético es invitado a no pretender la verdad – es más, ni es rigurosamente impedido; así, en privado no puede racionalmente juzgar las propias acciones, mientras que en público no puede criticar las acciones de los demás. En definitiva el no sabrá nunca si está actuando verdaderamente

---

<sup>8</sup> F. D'Agostino, *Bioetica*, G. Giappichelli Ed., Torino 1996, p.7.

<sup>9</sup> A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, B. Mondadori, Milano 1999, p. 74-75.

bien o mal”<sup>10</sup>. La identidad moral de la persona singular, el patrimonio de los valores, la concepción del bien y del mal argumentados y justificados en una ética de la virtud, la semántica ontológica del ser personase anulan para dar paso a un “yo democratizado”. Recuerda MacIntyre: “Esto yo democratizado que no tiene ningún contenido social necesario ni alguna identidad social necesaria puede por tanto ser cualquier cosa, asumir cualquier rol o punto de vista, porque en sí y por sí no es nada”<sup>11</sup>.

2. En el procedimentalismo de Engelhardt es significativa la distinción conceptual entre *ser humano y persona*, entre *persona en sentido estricto* o agente moral y *no persona* como los retardados mentales graves, los niños, los fetos, los embriones, los comatosos irreversibles. La diferenciación conceptual comporta, evidentemente, una desigualdad neta de status moral. Los humanos adultos capaces de entender y de querer son titulares de un status moral no atribuible ni reconocible a los embriones, fetos y a los mismos niños pequeños. Las obligaciones morales, definibles sólo en el ámbito del respeto y beneficencia, varían según sea el status moral asignado a los individuos implicados, en razón de la moral de referencia: moral general laica, moral canónica de contenido. Ahora bien, según la moral general laica asumen el título de persona sólo aquellos que son capaces de estipular un acuerdo en cuanto conscientes del propio obrar y querer, o bien capaces de reflexionar sobre sí en cuanto autoconscientes. A falta de ellos se asistiría sólo a meros hechos y no a unos actos frutos de una deliberación racional, autoconsciente y libres. "Para empeñarse en el discurso moral, para tomar parte en las controversias morales y para poder convenir una solución y rechazarla, tales entidades deben saber reflexionar sobre sí mismos; deben ser autoconscientes. Del mismo modo, ellos tienen necesidad de concebir reglas de acción para sí mismos y para los otros con el fin de acoger la posibilidad de la comunidad moral. Tienen necesidad de ser racionales. De tal racionalidad debe formar parte la comprensión de la noción de alabanza y de censura, es decir, un sentido moral mínimo. (...) Estas cuatro características - autoconsciencia, racionalidad, sentido moral y libertad - identifican las entidades capaces del discurso moral, capaces de crear y sostener una comunidad moral, capaces de dar el propio permiso"<sup>12</sup>. La falta de reconocimiento de tales características conlleva la negación del status de persona en sentido moral y así el

---

<sup>10</sup> R. Mordacci, *La dissoluzione del soggetto morale in bioetica*, in E. Soricelli, R. Barcaro (a cura di), *Bioetica e antropocentrismo etico*, F. Angeli, Milano 1998, p. 51.

<sup>11</sup> A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 47.

<sup>12</sup> H.T. Engelhardt, *Manuale di...*, p. 159.

embrión, el feto, el neonato, el enfermo mental, el comatoso no son o dejan de ser agentes morales. Serán seres humanos pero no son considerados como personas. No todos los seres humanos pueden ser considerados personas, aunque sean miembros de la especie humana. "(...) no todos los humanos son personas. No todos los humanos son autoconscientes, racionales y capaces de concebir la posibilidad de la censura y la alabanza. Fetos, niños, retrasados mentales graves y enfermos o heridos en coma irreversibles son humanos, pero no son personas. Son miembros de la comunidad moral laica. No pueden ni censurar ni ser censurados, ni alabar ni ser alabados; ni siquiera están en grado de hacer promesas, de realizar contratos o de acordar sobre un acto de beneficencia. No son actores primarios de la empresa moral laica. Sólo las personas tienen este status"<sup>13</sup>.

El peculiar fundamento para asignar el status de persona es la razón, o bien la capacidad de poder proceder a las elecciones con la conciencia de las consiguientes consecuencias loables o censurables, en un dominio de libertad que, si bien limitada por el *principio del permiso*, hace a la persona en sentido estricto protagonista primario de la empresa moral. A falta de una relacionalidad marcada por la existencia de razón, autoconsciencia y libertad, en la visión contractualista no puede existir el respeto de la autonomía de un ser humano que no puede ser titular del status de persona que, paradójicamente, podemos afirmar que es atribuible a las personas no humanas, como por ejemplo, los animales antropomorfos. "Por estas razones, en términos generales laicos no tiene sentido hablar del respeto de la autonomía para los fetos, infantes o adultos gravemente retrasados que no han sido nunca racionales. Ellos no poseen una autonomía susceptible de ser respetada por los otros. Quienes les traten sin consideración por aquello que no poseen o no han tenido nunca, no les niegan nada de lo que debe tener una dignidad moral general laica. Ellos están excluidos del santuario de la moral laica. La solicitud del respeto de los agentes morales puede, de hecho, excluir algunos seres humanos y comprender, sin embargo, algunas personas no humanas"<sup>14</sup>. Tal planteamiento conceptual justifica cuanto afirma P. Singer: "Hay otras personas sobre este planeta. Las pruebas que disponemos hoy parecen confirmar de modo conclusivo que de persona se puede hablar a propósito de los grandes simios; pero todo hace pensar que en un futuro se logrará demostrar que también las ballenas, delfines, elefantes, perros, cerdos, simios no antropomórficos y otros animales son

---

<sup>13</sup> Ibid.

conscientes de su propia existencia en el tiempo y capaces de razonamiento. También ellos deberán ser considerados personas"<sup>15</sup>.

Si no viene reconocido como agente moral, el ser humano es sometido a la plena deliberación de la voluntad de otro ser humano que, reconocido como persona, tiene la potestad de expresar el propio principio de autonomía, rebautizado por Engelhardt como "principio del permiso", de acuerdo con la voluntad que proviene del permiso de las otras personas implicadas en un proyecto común: "(...) he rebautizado el "principio de autonomía" llamándolo "principio del permiso", con el objeto de indicar más claramente que lo que está en juego no es un valor propio de la autonomía o de la libertad, sino el reconocimiento del hecho que la autoridad moral laica descende del permiso de las personas implicadas en un proyecto común"<sup>16</sup>. En otras palabras el significado y el valor del ser humano se identifica con el diseño de la comunidad moral a la que pertenece, a la voluntad de esta última, en un acuerdo que viene estipulado entre los extraños morales. El planteamiento del acuerdo social conlleva consecuencias, como recuerda Pessina, en diferentes campos: de la antropología a la sociología, de la política a la economía, de la investigación científica a la medicina, como por ejemplo, legitimar cualquier experimentación, vaciar de contenido ético y jurídico el mismo homicidio cometido contra las llamadas no personas, imponer deberes irrefutables hacia los animales<sup>17</sup>.

En el acuerdo no existe una única jerarquía, precisamente universal y autorizable y los principios morales de referencia serán aquellos de *la moral del respeto mutuo, la moral del bienestar y la moral de la simpatía recíproca*<sup>18</sup>. El valor vida asume significado en razón de lo que le atribuyen las personas reconocidas como efectivamente existentes, y en la moral general laica "cigotos, fetos y embriones no tienen la rica vida interior de los mamíferos adultos"<sup>19</sup>. En una jerarquía de valores no

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 160.

<sup>15</sup> P. Singer, *Ripensare la vita*, Il Saggiatore, Milano 1996, p. 185-186.

<sup>16</sup> H.T. Engelhardt, *Manuale di ...*, P. 29.

<sup>17</sup> "Esta tesis lleva consigo diversas consecuencias: hace legítima las experimentaciones sobre ciertas categorías de los llamados seres humanos-no-personas, quita gravedad a la acusación de homicidio (que sería moralmente y jurídicamente sancionable sólo cuando se configurase como "personicidio"), impone deberes con respecto a algunos mamíferos no humanos (ballenas o simios, por usar los ejemplos de Singer) y modifica las modalidades de relación entre los vivientes. Similares consecuencias pueden sin duda ser sentidas y juzgadas como favorables o no, sólo si se ha establecido primero si la noción de persona utilizada es puramente arbitraria, fruto de una convención entre algunos hombres que se autodefinen como personas o bien, al contrario, están en condiciones de distinguir fundadamente lo humano de lo no humano", in A. Pesina, *Bioetica...*, p. 81.

<sup>18</sup> H.T. Engelhardt, *Manuale di ...*, p. 162.

<sup>19</sup> Ivi, p. 165.

viene asignada ninguna prioridad antropológica al ser humano que, si no es reconocido todavía como persona, asume incluso una importancia inferior a la de un mamífero. "Se debe, de todos modos, recordar que la capacidad de sentir de un cigoto, de un embrión o de un feto es inferior a la de un mamífero adulto. (...) Sin embargo debemos recordar que en la moral general laica la entidad de las obligaciones que tenemos hacia un feto es la misma que debemos tener hacia un animal con análogo nivel de integración y de percepción sensomotora"<sup>20</sup>.

Además, en lo que atañe a los embriones, fetos y neonatos se niega la posibilidad que se invoque para ellos una especie de protección en cuanto reconocibles como "potenciales personas, que con toda probabilidad se convertirán en agentes morales"<sup>21</sup>. Se prefiere recurrir al término *probabilidad* mejor que al de *potencialidad* en cuanto se considera que es más indicativo de un fenómeno inespecífico, no determinado. Tal afirmación se sitúa en una visión funcionalística-actual<sup>22</sup> que asigna al ser humano la sola probabilidad de llegar a ser persona, olvida que el embrión no es hombre en potencia, sino que es hombre en acto, mientras que es en potencia feto, neonato, niño, adolescente,... Por otra parte, podemos subrayar que no reconocerle el status de persona al embrión, al feto, al neonato, aunque esté fundamentado en valoraciones de orden biológico, desatiende las características peculiares de la ontogénesis del ser hombre: la coordinación, la continuidad y la gradualidad<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> "¿Qué decir, desde el punto de vista general laico, de aquellas entidades – embriones, fetos, infantes – que con toda probabilidad se convertirán en agentes morales? (...) Pueden darse circunstancias en las cuales las mismas personas que acogen con placer la alta probabilidad de que un embrión de grulla americana alcance el nacimiento, valoren sin embargo negativamente la probabilidad de que llegue a nacer un embrión humano (por ejemplo, cuándo tal nacimiento supone traer al mundo un discapacitado grave). La moral laica se fundamenta en la centralidad de las personas, pero no está en grado de determinar el valor canónico de la vida biológica humana", in H.T. Engelhardt, *Manuale di...*, p. 163.

<sup>22</sup> "Es obvio que, según tal visión (funcionalística-actual), no vienen consideradas personas aquellos que no manifiestan las cualidades o no pueden manifestar las funciones tenidas por esenciales para la existencia individual y personal (racionalidad, relacionalidad, autoconsciencia,...). "Persona" es entonces un término no extensible al de "individuo" y viene utilizado de un modo más amplio – no sólo a los individuos humanos, sino también a entidades no humanas (tendrían *statuto personal* algunos seres no humanos como los animales antropomórficos, los robot, etc.) viene atribuida la calificación de persona -; y de un modo más reducido – algunos individuos humanos (el embrión. El feto, el neonato, el portador de handicap psíquico, etc.) no vienen considerados personas. Es la consecuencia inevitable de haber reducido la persona a algunas de sus actividades o características y de valorar en base a límites cronológicos la existencia o no de la esencia humana", in M.L. Di Pietro, E. Sgreccia, *Procreazione assistita e fecondazione artificiale tra scienza, bioetica e diritto*, Ed. La Scuola, Brescia 1999, p. 145.

<sup>23</sup> *Coordinación*: el desarrollo del embrión desde la syngamia está coordinado por una actividad molecular y celular que, regulada por comunicaciones intracelulares y extracelulares, está controlada por el nuevo genoma. Esto implica una unidad del organismo, es decir, que desde la fecundación todas las células están integradas en un dinamismo que traduce en el tiempo y en el espacio el mensaje genético en formación orgánica. *Continuidad*: el desarrollo del embrión es un proceso continuo que procede sin



En base a las consideraciones hasta ahora realizadas se ha evidenciado el significado dado a la persona como agente moral, pero Engelhardt también justifica la posibilidad de conceder un status de persona social. Por tanto, se distingue entre persona en sentido estricto, en cuanto agente moral, y personas en sentido social (*personas por consideraciones sociales*). Las personas en sentido social asumen tal status cuando, por razones que podemos definir utilitaristas o consecuencialistas, se les asignan una utilidad práctica de la cual se pueda derivar un bien o promover la virtud (ex.: *la simpatía y la solicitud por la vida humana*<sup>24</sup>), el reconocimiento o no del derecho a la vida<sup>25</sup> es siempre fruto de un acuerdo estipulado entre las personas sensibles, entre agentes morales. Las diversas sociedades, definidas laicas, justificarán en función de específicas motivaciones, objeto de acuerdo, el status de *persona social* “ a los humanos que en un pasado han sido personas en sentido estricto (por ejemplo, aquellas que padecen un forma grave de Alzheimer); a los humanos que probablemente se convertirán en personas y a los cuales se les ha reconocido un rol social que les da un status social especial (por ejemplo, los infantes); a los humanos que no han sido y no serán nunca personas en sentido estricto (por ejemplo los retrasados mentales graves)<sup>26</sup>. La acepción de *valor social* atribuible a la persona puede variar constantemente de significado y de sentido en función de los acuerdos asociativos deliberados por las diferentes comunidades morales y la consecuencia es la fragmentación del ser humano a

---

interrupción, sin que exista discontinuidad en los eventos que están todos conectados entre sí. Desde la syngamia el nuevo ser humano es siempre el mismo individuo humano que se construye autónomamente siguiendo un programa ya definido y a través de fases o estadios cada vez más complejos. *Gradualidad*: la forma final del desarrollo embrionario se alcanza gradualmente, es decir, el nuevo individuo adquiere su forma final mediante un paso de formas más simples a formas más complejas. Todo esto nos lleva a la llamada ley epigenética intrínseca que, escrita en el genoma, asegura identidad, individualidad y unicidad al embrión, siempre el mismo individuo durante todo el proceso de desarrollo.

<sup>24</sup> “Sin embargo la atribución de un rol social protector a los infantes, embriones y otros individuos puede ser justificada en términos generales laicos, o al menos reconocida en el ámbito de particulares acuerdos formales o informales, en cuanto que 1) promueve importantes virtudes como la simpatía y la solicitud por la vida humana, especialmente cuando ésta es más frágil e indefensa. Por otra parte, para los infantes y para los otros humanos *ex útero*, el reconocimiento de tal rol 2) representa una protección no sólo de lo incierto del momento exacto en el cual el ser humano se convierte en persona en sentido estricto, sino también de las diferentes vicisitudes posibles de la capacidad de entender y de querer, y también 3) garantiza la práctica importante del cuidado de los niños, a través de la cual los humanos llegan a ser personas en sentido estricto”, in H.T. Engelhardt, *Manuale di...*, p. 170.

<sup>25</sup> “Si el derecho al vida (y por tanto la prohibición de matar) afectase sólo a las personas en el sentido moral del término, se debería afirmar (y tal es en el fondo la posición de Engelhardt y Singer) que los adultos libres y conscientes podrían lícitamente decidir sobre la vida y la muerte de todas las personas en los estados premorales (desde el embrión al infante), de aquellos que se comportan de modo inmoral (y se excluyen de la comunidad moral que tiene derecho a la vida y a la muerte), y de cuantos por condiciones patológicas no están en condiciones de ser autónomas: y esto en la espera de entrar ellos mismos, junto a su declinar, en la misma condición de las no personas”, in A. Pessina, *Bioetica...*, p. 88.

<sup>26</sup> H.T. Engelhardt, *Manuale di ...*, p. 170.

considerar como persona en una multitud de sentidos y significados, que podremos definirlo como una especie de perenne cambio o transeúnte identificación del *status* persona. Baste considerar que Engelhardt señala de forma preliminar cinco tipologías de personas: “hay un sentido del término “persona” que es sinónimo de agente moral y que yo he indicado también como persona en sentido estricto (que también podremos llamar persona 1); a la persona en sentido estricto se contrapone la persona en sentido social, a la cual, como es el caso de los niños pequeños, viene acordado concederle los mismo derechos que a la persona en sentido estricto (la podremos llamar persona 2). Un *status* de persona en sentido social es también aquél que viene dado a las personas que han sido personas en el pasado y han dejado de serlo, pero que todavía son capaces de alguna interacción mínima (persona 3); otro estado es el acordado para los individuos gravemente retrasados y dementes que no han sido y no serán nunca personas en sentido estricto (persona 4). Otro posible sentido social de persona es aquél que puede atribuirse a ciertos seres humanos gravemente disminuidos (por ejemplo, a los sujetos en coma grave e irreversible) incapaces de un rol social mínimo (persona 5). La noción aparentemente única de ser humano como persona o como agente moral se fragmenta en una multitud de sentidos”<sup>27</sup>.

En el contractualismo de Engelhardt, que representa una propuesta de derecho natural mínimo, se distingue entre las personas en sentido estricto, que pueden decidir por y para otros a los cuales se les reconoce el *status* de ser humano, pero no el de persona. Sin embargo, es importante recordar que las mismas personas para poder llegar a ser personas en sentido estricto han debido pasar por una etapa de la vida donde no eran consideradas como tales y han necesitado para ser agentes morales el *permiso* de otras personas. La falta de visión ontológica del hombre y de la consecuente capacidad de relacionarse viene sustituida por un acuerdo intersubjetivo alcanzado mediante un procedimiento y, por tanto, siempre criticable, relativo y opinable. Se impone así la necesidad de una recíproca relación que dé sentido, significado y dignidad al ser persona en sus iniciales fases de desarrollo<sup>28</sup>. El acuerdo social presupone la recíproca relación y cómo recuerda D'Agostino, la reflexión de Engelhardt "elabora, en buena medida, aunque revisándola y corrigiéndola, una versión moderna de una tesis antigua y

---

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 172.

<sup>28</sup> “El hecho de que existan personas (...) con capacidad de poder y deber de decidir por los que no pueden hacerlo, depende del hecho de que otras personas hayan permitido a ellas alcanzar la fase en la que ejercer plenamente (pero siempre temporalmente) ese poder. La reciprocidad no es constitutiva sólo de la moralidad, sino de la misma posibilidad de la existencia personal”, in A. Pessina, *Bioetica...*, p. 88.

venerable, aquella que pone el diálogo como fundamento de la vivencia social. (...) Pero el diálogo - y este es el punto fundamental sobre el que se necesita llamar la atención - es una experiencia única y profundamente humana: es posible sólo entre personas que se reconozcan recíprocamente como personas. El reconocimiento, que es el presupuesto del diálogo, es no sólo empírico (reconozco que el otro, aquel individuo que se me presenta como otro, es *como yo*), sino más propiamente ontológico (reconozco que el otro - como otro y no sólo mero individuo empírico- es como yo) y al mismo tiempo axiológico (reconozco que el otro - como otro y no sólo como mero individuo empírico- vale lo mismo que yo). Es sólo bajo estas condiciones cómo se puede instaurar aquel diálogo que es condición - para usar las palabras de Engelhardt- para realizar aquel acuerdo común que puede proporcionar un fundamento general a una estructura capaz de vincular a los extraños morales"<sup>29</sup>. La importancia del elemento relacional, no sólo en ámbito ontológico sino también empírico, viene subrayado por Pessina que propone no abusar del concepto de persona, volviendo a la noción filosófica de ser humano, y evitar así tantos equívocos interpretativos, afirmando que "el ser humano es estructuralmente una persona" no por su voluntad, sino fruto de su origen y "no se convierte en persona si no es por medio de otras personas"<sup>30</sup>. Hemos afirmado que el ser humano es persona en función de su origen. Ganando la noción de especie, que si bien no basta para definir al hombre en su complejidad, resulta posible empíricamente decir quién es hombre y quién no lo es: "ser humano es aquél que nace de otros seres humanos" y los caracteres de autoconsciencia, de libertad, de inteligencia y de autonomía serán propios de todo ser humano que viene al mundo ya que los podrá descubrir en sí"<sup>31</sup>.

En síntesis el procedimiento de Engelhardt enfatiza el principio del permiso, superando al de autonomía. Llegando a una interpretación radical, traduciendo la

---

<sup>29</sup> F.D. D'Agostino, *Bioetica*..., p. 8-9.

<sup>30</sup> "(...) Sería oportuno evitar de abusar del concepto de persona humana y volver a aquella noción filosófica de ser humano que permite evitar muchos equívocos: si bien no es fácil hacer que venga a menos una noción que ha caracterizado la cultura occidental contemporánea, una cierta demora podría ayudar a clarificar las cosas. Los términos persona humana y ser humano pueden ser usados legítimamente como sinónimos cuando sirven para indicar a alguien (y no la actividad de alguien), (...) se ha privilegiado el segundo término, intentando así de expresar, con la mayor claridad posible, las tesis necesarias para orientar la praxis biomédica en clave ética. Si quisiésemos buscar una síntesis, podremos decir que el ser humano es estructuralmente una persona: esta condición no depende de su voluntad, sino de su origen. A su voluntad, allí donde puede ejercerla, se le confía el deber de construir una existencia personal, es decir, de vivir como la persona que es: pero, parafraseando a Fichte, podemos agregar que no se llega a ser persona si no es por medio de otras personas. Esta reciprocidad es la fuente y el lugar al que hay que reconducir toda discusión bioética", in A. Pessina, *Bioetica*..., p. 89-90.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 91.

dialéctica ética en una óptica de consenso exclusivamente. El procedimiento del consenso tiene únicamente el significado de alcanzar un derecho natural mínimo que reduzca el conflicto entre los extraños morales. Parte de una clasificación arbitraria y limitada del ser persona, modificable según el querer social y llega a valoraciones de orden moral que no tienen ninguna posibilidad de encontrar en la razón respuestas sustanciales, sino sólo formales. "En definitiva la concepción de la persona humana acaba por ser una concepción sociológica"<sup>32</sup>. Se niega el principio de responsabilidad, aun cuando se da la posibilidad de designar valor social a algunos seres humanos que no pueden expresar su voluntad y consenso. Es la responsabilidad hacia los individuos insensibles, considerados en su significado y valor ontológico, lo que puede transformarnos en amigos morales y representar la fuente de la ética.

La argumentación dada por Engelhardt a la pregunta de *qué es el bien para quien tiene el derecho* a tomar la decisión. Nada nos dice en relación a aquello que merece valor pero nos dice, sin embargo, cómo asignar un valor. Presenta la posibilidad, a través de la distinción entre ser humano y persona, de resolver los conflictos éticos, no entrando en el tema de cuál sea la idea de bien que se debe tomar como verdadera y a través de la cual dar significado a las acciones. La clasificación en seres humanos no personas, personas en sentido estricto, personas en sentido social, seres humanos que fueron personas y seres humanos que probablemente serán personas, seres humanos que no serán nunca personas en sentido estricto, sin una jerarquía de valores que no sean sólo socialmente y temporalmente compartida, significa fraccionar el ser humano en múltiples identidades. Desde un presupuesto de simplificación y pacificación se alcanza una complejidad conceptual y una significativa dicotomía entre ética personal y ética pública. Aún, la exigencia de una continua negociación sobre los derechos habidos y la individuación previa de criterios selectivos que sean socialmente compartidos, representan presupuestos para consideraciones consecuencialistas y relativistas. La perspectiva de Engelhardt no es la ética de la virtud, sino la ética de los principios: *tolerancia y permiso*.

3. Analizado el significado atribuido al status de persona, las consideraciones en relación a la fecundación artificial conllevan una inmediata y lógica consecuencia. Para la moral general laica los embriones y los fetos no poseen el status de personas en cuanto que están privados de racionalidad, autoconsciencia, libertad y sentido moral y

---

<sup>32</sup> E. Sgreccia, *Manuale di bioetica. Fondamenti ed etica biomedica*. Vol. I, Vita e pensiero, Milano 1999,

son considerados como meros productos biológicos fruto de la voluntad de las personas en sentido estricto, agentes morales. "Según parece no tienen capacidades mentales suficientes para sufrir como los mamíferos adultos"<sup>33</sup>. No consideradas personas en sentido estricto, todo lo más como personas en sentido social, su status moral deriva de las consideraciones que representa una propiedad, aunque especial, para las personas que les atribuyen a ellos un significado valor en función también de aquello que probablemente puedan llegar a ser. Por consiguiente, la moral general laica propuesta justifica, tanto el recurso a las técnicas de fecundación artificial como a las experimentaciones no terapéuticas sobre los embriones y sobre los fetos, incluso considerando la posibilidad de abortar voluntariamente, haciendo derivar de ello la licitud de "empeñarse en la experimentación sobre los fetos con el sólo objetivo altruista de producir saber y bienestar"<sup>34</sup>. También, los embriones y los fetos siempre pueden ser considerados como depósitos y fuentes de órganos y tejidos particulares para ser transplantados cuando se necesiten. "Hay también conclusiones desagradables. Desde el momento que las personas son libres de hacer de sí mismo y de terceros que han dado su consentimiento de hacer lo que quieran y teniendo en cuenta que los fetos no son personas en sentido estricto, en términos morales generales laicos no será posible prohibir concebir fetos para usar como fuente de órganos y de tejidos. Y no será posible ni siquiera en el caso en el que los fetos sean concebidos pagando o abortados por motivos de lucro. Tampoco se podrá prohibir cuando ellos vengán producidos para procurarse tejidos fetales que podrán ser útiles para la cura de familiares. Una vez más, eventuales vínculos dependerán sólo de particulares visiones morales con contenido de las que la moral general laica no dispone"<sup>35</sup>. La licitud de la experimentación no terapéutica justifica, en línea de principio, el recurso a las técnicas de fecundación artificial en cuanto que la misma reproducción humana viene considerada como una simple función así como, por ejemplo, la fisiología cardiaca. El "cuerpo humano es visto como un objeto que encarna los fines de las personas sólo de modo imperfecto"<sup>36</sup>. Dicho de otro modo y aludiendo a la distinción clásica, en los escolásticos y especialmente en Santo Tomás de Aquino, entre *actos humanos* (*actus humani*) y *actos del hombre* (*actus hominis*), en la visión moral general laica la reproducción viene

---

p. 58.

<sup>33</sup> H.T. Engelhardt, *Manuale di...*, p. 296.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 297.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 299.

vaciada de su propio significado de acto humano libre, responsable y revelador del hombre en cuanto hombre<sup>37</sup>.

Siempre en el ámbito de la moral general laica las biotecnologías reproductivas son favorables y lícitas incluso cuando se derrochan los embriones, ya que ello está justificado por la posibilidad de poder interrumpir voluntariamente la gestación, así como por la visión utilitarista del éxito de los programas de fecundación artificial. "(...) el uso de la tecnología para programar los nacimientos de niños es sólo parte integrante del esfuerzo de perseguir un mundo favorable a las personas. Intervenciones similares pueden ser juzgadas ilícitas sólo apelando a especiales premisas teológicas e ideológicas"<sup>38</sup>.

Los problemas morales sustanciales que vienen puestos en la fecundación in vitro son como mucho los basados en los aspectos contractuales que vinculan a extraños morales en el proyecto reproductivo, como por ejemplo las promesas, los empeños y la confianza. Estos y no otros son los principales interrogantes de una moral general laica que en el acuerdo entre personas sensibles elabora el fin último para que un acto pueda ser razonablemente compartido en la sociedad sin que pueda derivar ningún mal moral laico. "(...) si todas las partes consienten libremente y todo hace pensar que el balance total de bienes y males será positivo, la operación no implicará ningún mal moral laico"<sup>39</sup>.

La misma maternidad subrogada es justificada en cuanto que el uso del cuerpo, visto como objeto y propiedad, puede ser negociado en la óptica utilitarista de conseguir un placer o realizar beneficios a terceros. "Si las mujeres son personas, agentes morales, deben poder negociar el uso de sus cuerpos como mejor crean ellas. En ausencia de una particular visión de una moral canónica, no se entiende por qué razón quien paga a una mujer para que sea una madre subrogada pisotea su dignidad y la explota más que quien paga para que se exhiba como bailarina o como cantante de ópera. En los dos casos se

---

<sup>37</sup> "(...) ciertos actos que emanan de nosotros son comunes a los de los animales, vegetales e incluso a los del mundo inanimado: nacemos, vivimos (en sentido estrictamente biológico), digerimos, crecemos, etc. Estos son actos que nosotros hacemos, pero no son específicamente humanos. Proviene de nosotros sin expresar nuestro carácter propiamente humano. Los escolásticos los llamaban actos del hombre. Llamamos, sin embargo, actos humanos aquellos que revelan al hombre en cuanto hombre, es decir, en cuanto dotado de subjetividad racional. Prácticamente, desde nuestro punto de vista, respecto a la moral, los actos humanos serán similares a aquellos que llamamos actos libres (actos específicamente humanos) actos, estos últimos, que empeñan nuestra libertad y, por tanto, nuestra responsabilidad", in A. Leonard, *Il fondamento della morale. Saggio di etica filosofica*, San Paolo, Cisinello Balsamo 1994, p. 26.

<sup>38</sup> H.T. Engelhardt, *Manuale di...*, p. 300.

<sup>39</sup> Ivi, p. 301.

asume el uso de una cierta capacidad de su cuerpo por el placer o por la realización de un fin a terceros"<sup>40</sup>.

Las objeciones a las conclusiones a las que llega Engelhardt sobre el tema de la fecundación artificial, más que sobre el rol y significado de la biotecnología, podría limitarse simplemente a la observación de la negación de poder reconocer la identidad ontológica del hombre. El análisis semántico evidencia el recurso a términos y expresiones como "negociar", "pagar a una mujer", "fetos concebidos pagando", "fetos abortados por razones de lucro", etc. A los que se les reconoce una licitud en nombre de una moral de procedimiento. Afirman Horkheimer y Adorno: "en el largo itinerario hacia la nueva ciencia los hombres renuncian al significado. Ellos sustituyen el concepto con la fórmula, la causa con la regla y la probabilidad"<sup>41</sup>.

Recuperando el papel del significado en el ámbito de las biotecnologías reproductivas, Pessina reivindica la importancia de la identidad antropológica y de la relación interpersonal. "Las tecnociencias ponen a nuestra disposición los instrumentos cognoscitivos y operativos para transformar un evento que, si bien dentro del ámbito de la voluntad, conserva los márgenes de una cierta casualidad, como es la generación, en un proceso programado, controlado, modificado y modificable. Esta posibilidad interpela a la conciencia de cada uno, también la de aquellos que no acceden o no van a acceder a esta técnicas, ya que interpela al mismo tiempo nuestra identidad antropológica y nuestra relación interpersonal"<sup>42</sup>.

Queremos destacar el fin que se quiere alcanzar a través del procedimiento del contrato: alcanzar un consenso social entre personas con diferentes visiones morales. El debate al que se recurre es el debate político en la perspectiva de la tolerancia. Ahora bien, la tolerancia debe tutelar posiciones diversas pero debería también hacerse cargo de las personas más débiles e indefensas. El contractualismo de Engelhardt, sin embargo, contiene una discriminación de fondo: aquella de la separación entre quien es titular de derechos y quien no lo es, contradiciendo así en los fundamentos toda posibilidad de tolerancia. En nombre del *principio del permiso* se llega a la reducción de la vida humana a objeto, sobre el cual todo es lícito si el acuerdo social lo contempla. La imagen que emerge del hijo responde a la necesidad afectiva, emocional y psicológica que hay que satisfacer a toda costa. "Las variantes de la necesidad tienden así a

---

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> A. Pessina, *Bioetica...*, cit., p. 97.

<sup>42</sup> Ivi, p. 113.

proliferar: están los casos en los que se solicita utilizar el esperma del marido difunto, aquellos en los que se exige poder determinar los caracteres somáticos del nacido, aquellos en los que se quiere poder utilizar el material genético de personajes notables por sus cualidades físicas e intelectuales. La figura del deseo se construye sobre la base de una antropología esquizofrénica y dual. La generación viene ahora ensalzada en la negación de la corporeidad como factor imprescindible de la generación (aceptada que suceda fuera del cuerpo), de otra parte, sin embargo, viene afirmada como condición necesaria para el reconocimiento del hijo deseado (de aquí el rechazo a la adopción de parte de muchas parejas infecundas)"<sup>43</sup>.

Hemos justificado precedentemente como la estructuración antropológica que fundamenta el contractualismo de Engelhardt no satisface y no produce una adecuada protección de los sujetos más débiles, fruto evidente de las intrínsecas consideraciones utilitaristas y consecuencialistas. El hijo, en los programas de fecundación artificial, es el símbolo de la lógica económica y tecnológica y, cómo oportunamente nos recuerda Pessina "poner al hijo como necesidad significa volver a visiones antropológicas que Occidente ha buscado superar, instituyendo otras categorías y otros símbolos (el don, la hospitalidad, el otro). Estas categorías son aquellas que han impedido considerar también a los otros (los adultos) sólo bajo el aspecto de su utilidad, y han dado consistencia a la tesis de la igual dignidad e igualdad entre todos los hombres. Cambiar el sentido de la generación significa modificar el sentido de las relaciones humanas"<sup>44</sup>.

Engelhardt procede a una distinción entre vida orgánica que asegura vida personal (persona en sentido estricto) y vida orgánica que no asegura vida personal (embriones, fetos, neonatos, etc.). Afirma el rol preeminente de la racionalidad, de la autoconsciencia, del sentido moral y de la libertad que, como hemos visto, son fruto de la maduración de un complejo fenómeno definido ontogénico. Por tanto, parte de premisas de orden biológico y, por esta razón, resulta contradictoria la distinción entre vida orgánica que da vida personal y vida orgánica que no asegura la vida personal porque "hasta que hay vida en acto, en sentido unitario y unificante, aquella es la vida de una persona humana"<sup>45</sup>. Por otra parte, la visión funcionalista-actual se contrapone a aquella sustancial del personalismo ontológico. En la primera es posible, por ejemplo,

---

<sup>43</sup> Ivi, p. 127.

<sup>44</sup> Ivi, p. 128.

<sup>45</sup> M.L. Di Pietro, E. Sgreccia, *Procreazione assistita e fecondazione artificiale....*, Ed. La Scuola, Brescia 1999, p. 150.



recurrir a la fecundación artificial, experimentar sobre los embriones crioconservados y por último, justificar el infanticidio como sostiene Engelhardt<sup>46</sup>. En la segunda la licitud del acto emana de la visión antropológica de persona que se identifica en todo con el ser humano, en la globalidad de sus dimensiones (física, psíquica y espiritual) desde la concepción hasta la muerte natural. Pero afirma Engelhardt: "cuando se encuentran extraños morales, esto es personas con visiones morales diferentes, la argumentación racional no puede solucionar las divergencias"<sup>47</sup>.

Sin embargo, es posible que extraños morales se conviertan en amigos morales no en nombre de un contrato, sino a la luz de la moral sustancial del personalismo ontológicamente fundado que, por decirlo con Possenti, "no defiende que el ser persona o el llegar a serlo sea demostrable funcionalmente o empíricamente, sino argumentado racionalmente dentro de una concepción del ser y de sus grados de perfección"<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> "La moral general laica, que deriva la autoridad propia del permiso o del acuerdo de los agentes morales, no puede reconocer la maldad de ninguna intención que no sea inspirada en la malicia. El resultado es que la distinción entre eutanasia activa y eutanasia pasiva, en términos generales laicos puede ser justificada sólo en referencia a cuerdos pasados o a posibles consecuencias futuras. Este giro de consideraciones parece justificar la tolerancia en relación al infanticidio verdadero y propio", in H.T. Engelhardt, *Manuale di...*, p. 293.

<sup>47</sup> *Ivi*, p. 41.

<sup>48</sup> V. Possenti, *La bioetica alla ricerca dei principi: la persona*, *Medicina e Morale* 1992; 6: 1075-1096 (p. 1081).