

**MISERIAS DEL FORMALISMO ÉTICO**  
**Crítica de la bioética de Hugo Tristram Engelhardt en particular**  
**y de la bioética contemporánea en general**

*Vincent Bourguet*

El propósito de este estudio es, por una parte, relatar y criticar (en sentido propio) la concepción de la ética de Hugo Tristram Engelhardt tal cual la expone en *The Foundation of Bioethics*,<sup>1</sup> y, por otra parte, demostrar en qué y cuánto esta concepción de la ética es significativa de la materia contemporánea de “fabricar” la ética oficial (pública): obra de “comités de sabios”, cuya existencia y procedimientos al mismo tiempo remiten al paradigma formalista de la ética comunicacional y la ilustran de manera ejemplar.

*The Foundation of Bioethics*, como su título lo indica, es una reflexión cuyo objeto es determinar la eticidad (o no) de prácticas bioéticas tales como la fecundación *in vitro* del embrión humano, el “transfert” de embriones humanos a un tercero (a otro individuo o a otra pareja, a la ciencia), la destrucción de embriones *in vitro*, la eugenesia eliminatória, el aborto, la eutanasia de los neo-nacidos deficientes, la eutanasia de los comatosos, la venta de órganos regenerables y no-regenerables, la alienación total del cuerpo en provecho de la experimentación, el suicidio medicado (o no), etcétera. La posición del autor sobre estos temas es extremista bajo muchos aspectos y, si uno se coloca en el punto de vista de la ética europea continental, es propiamente insoportables -pues, en materia de bioética, no es ilegítimo afirmar que a la “sensibilidad ética” europea continental se opone frontalmente a este punto de vista “anglosajón” (lo cual no impide, por otro lado, influencias anglosajonas decisivas sobre el continente)<sup>2</sup>-. Sin embargo, nuestro propósito no es discutir aquí las diversas posturas de nuestro autor sobre estas cuestiones bioéticas, sino rendir cuenta de los principios de su reflexión ética, a saber, de su método de justificación de las prohibiciones y de las autorizaciones morales, y más generalmente de su concepción de la racionalidad moral. Porque H. Tristram Engelhardt no se conforma con justificar sus “opciones” en materia de bioética, sino, más radicalmente, inscribe sus tomas de posición en el cuadro de una “macro-ética” donde se trata de “deducir” la

---

<sup>1</sup> Hugo Tristram ENGELHARDT, *The Foundation of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1986

<sup>2</sup> Para una discusión crítica de algunas posiciones extremistas de Engerhaldt (notoriamente sobre el embrión humano), remitimos a nuestra obra, *L'Être en gestation, Réflexions bioéthiques sur l'embryon humain*, París, Presses de la Renaissance, 199, p. 196 s.

licitud de ciertas prácticas a partir de principios generales donde está implicada (nada menos) la justificación del conjunto de los valores ético-jurídicos en las sociedades humanas (entre las cuales, la nuestra en particular). En el horizonte relativista y nihilista de las sociedades contemporáneas -horizonte en el cual a la vez la reflexión de Engelhardt se despliega y que él mismo considera filosóficamente insuperable-, ¿cómo “construir” un sistema ético aceptable para todos y propio para regular las prácticas sociales, especialmente bioéticas? Tal es la pregunta.

El extracto siguiente permite hacerse una idea bastante precisa de la concepción general de nuestro autor, concepción que coloca explícitamente bajo la égida de la filosofía kantiana<sup>3</sup>:

Conforme con lo que mis argumentos ya han puesto en evidencia, son personas los seres que participan de la moral comunitaria (*moral community*) [...]. La noción misma de comunidad moral presupone una comunidad de entidades que sean conscientes de sí mismas, racionales, libres de elegir, y en posesión del sentido de interés moral (*in possession of a sense of moral concern*<sup>4</sup>). Solamente cuando estas entidades se encuentran implicadas en la comprensión del carácter censurable o meritorio de su obrar o del obrar de otros, vienen a la existencia en un espacio de comunicación moral (*a sphere of moral discourse*) llamado la comunidad pacífica (*peaceable community*). La comunidad pacífica existe al mismo tiempo actual y potencialmente. Existe potencialmente en cuanto punto de vista moral (*moral standpoint*) en perspectiva de cual entidades conscientes de sí mismas y racionales pueden juzgar en términos de censura o de mérito. Se trata de un punto de vista intelectual en el sentido de que una vez comprendido lo que significa justamente la “censura” o la “alabanza”, se toma conciencia que tales juicios presuponen entidades dignas de censura o de mérito, seres capaces de conceder derechos a las condiciones de posibilidad de una comunidad pacífica. [...] En los términos de Kant: “... nosotros nos concebimos como libres, nos transportamos en el mundo inteligible como miembros de ese mundo y [...] reconocemos la autonomía de la voluntad con

---

<sup>3</sup> H.T. ENGELHARDT, *The Foundations of Bioethics...*, p.105

<sup>4</sup> Esta expresión, *moral concern*, remite probablemente a la noción kantiana de interés moral, “cuyo principio es en nosotros lo que llamamos el sentimiento moral”, como “efecto *subjetivo* que la ley produce sobre la voluntad” (E. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, III, trad. V. Delbos, París, Delagrave, 1962, p. 204)

su consecuencia, la moralidad...”.<sup>5</sup> Cuando las personas se comportan actualmente de acuerdo con la noción de comunidad pacífica, son capaces entonces de vivir en una comunidad moral realmente dada, de tal manera que obrando por su propia elección contra la comunidad pacífica se sitúan fuera de toda comunidad moral particular. En suma, toda persona puede concebir: 1) la *noción de comunidad (moral) pacífica*; 2) en tanto que obra de acuerdo con esta noción participa con otros de la *comunidad (moral) pacífica* (tal cual es definida por la moralidad general, pluralista y secular), y 3) tiene la oportunidad de construir con el consentimiento de otros una comunidad moral particular (definida por la agregación de una visión particular del bien)<sup>6</sup>.

En este texto, se distinguen dos momentos. El primero consiste en la descripción de la “adquisición” de la personalidad por participación en el mundo inteligible. Se trata allí de determinar las condiciones de la comunidad moral, llamada también comunidad pacífica (el mundo de las personas), y sus condiciones son que deben existir “personas”, es decir, seres conscientes de sí mismos, libres y provistos de sentido moral. El segundo momento consiste en articular el mundo inteligible (“la comunidad moral pacífica”) con la sociedad moral particular, en vista de la constitución/legitimación de un sistema jurídico-ético determinado, fundado sobre una visión particular del bien y del mal -en otros términos, el paso de lo transcendental a la efectividad histórica de las sociedades-. Nuestro objetivo aquí es explicitar el segundo momento<sup>7</sup> en el cual Engelhardt articula el mundo inteligible (“la comunidad moral pacífica”) con la “comunidad moral particular”. Con ocasión de esta articulación, se trata de pensar la constitución y la legitimación del sistema jurídico-ético de una sociedad particular dada (por ejemplo nuestra sociedad de hoy). Ahora bien, como ya lo hemos señalado, el método de Engelhardt nos parece caracterizar bastante bien la tendencia profunda de la bioética contemporánea de desplazar el orden ético hacia el orden político introduciendo en la reflexión ética una lógica pleitista<sup>8</sup> de legitimación, de tipo político.

---

<sup>5</sup> Retomamos aquí la traducción de V. DELBOS: E. KANT, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, III, ed. Cit., p. 112.

<sup>6</sup> Traducimos aquí: “*defined in addition by its particular view of good life*” (H.T. ENGELHARDT, *op. cit.*, p. 105).

<sup>7</sup> Para una explicitación del primer momento (definición de la persona), nos remitimos a nuestra obra, *op. cit.* p. 217 ss.

<sup>8</sup> El autor emplea el término “procédurale” (de carácter jurídico) inexistente en la lengua francesa (nota del

## 1. Moralidad y racionalidad

En primer lugar, Engelhardt distingue la “comunidad moral particular” de la “comunidad (moral) pacífica”. Por comunidad moral particular, es menester entender cada una de las diferentes sociedades humanas efectivamente dadas en el espacio y en la historia, las cuales se distinguen notablemente por sus sistemas ético-jurídicos diferentes, incluso notoriamente opuestos. La *particularidad* de toda comunidad moral efectiva (*actual*) es la condición misma de su existencia efectiva, porque todo sistema ético-jurídico debe tener un *contenido*, una *materia* normativa (bienes y males morales, autorizaciones y prohibiciones legales). “sí, todo sistema ético-jurídico prohíbe esto porque no “valoriza” (*value*) aquello, está ligado a cierta concepción del bien, una “*particular view of good life*”.<sup>9</sup> Todo sistema jurídico-ético es particular; más generalmente, toda ética de los bienes releva de lo que Engelhardt denomina el *principle of beneficence*, el “principio de beneficencia”. Ahora bien, la particularidad de toda ética de los bienes significa su insuperable y literal *idiotie*, su incapacidad para lo universal y, ya desde la partida, su funcional irracionalidad.<sup>10</sup> En otros términos, toda ética de los bienes no es válida sino porque, en una sociedad dada, es tenida por tal -para parafrasear a Pascal-; toda su autoridad le viene de haber sido recibida; también aquel que la hace volver a su principio la aniquila (en su pretensión de validez). Este rasgo de toda ética de los bienes nos es manifestado, según Engelhardt, a partir de nuestra experiencia de la sociedad pluralista -la nuestra-; secular porque ninguna religión común impone a todos su concepción del bien y del mal, pluralista, en consecuencia, porque los individuos allí afirman concepciones éticas opuestas, incluso totalmente contradictorias. Eso significa que, en ese tipo de sociedades, todo contenido moral aparece en su *verdad*, es decir, en su *particularidad*, a saber, aun como simple “punto de vista”, y, de última manera, como simple “convicción personal”, tanto más que esta particularidad de todo contenido moral no aparece en las sociedades de antaño, precisamente porque había derivado de una fe universalmente compartida, es decir, de un “punto de vista” común que, por esta misma razón, se igno-

---

traductor).

<sup>9</sup> Cf. H.T. ENGELHARDT, *op. cit.*, p. 105 y p. 86

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*, p. 40: “*If one cannot clearly establish by sound rational argument a particular concrete moral viewpoint as properly decisive (and one cannot, because the establishment of such a viewpoint itself presupposes a moral viewpoint, and that is exactly what is at stake), then only mode of resolution is by agreement*”; ver también p. 66 ss.

raba sí mismo en cuanto “punto de vista”. En realidad, parece que ningún contenido moral está justificado o es justificable *en sí mismo, materialiter*. Pero no se revela tal cual es en su verdad, a saber, siempre particular e irracional, sino en nuestras sociedades seculares y pluralistas contemporáneas. Nos encontramos aquí delante del problema de la justificación de las prohibiciones y autorizaciones jurídico-éticas en las sociedades seculares y pluralistas. Más allá, nos encontramos frente al problema mismo de la racionalidad moral: según Engelhardt, ningún contenido moral, por ejemplo, que prohíba el suicidio, el aborto, la esclavitud voluntaria, la venta de órganos, etcétera, no es justificable *como tal* con razón.

## 2. El formalismo del principio de consentimiento

Si, por consiguiente, la calificación moral de un acto (o la justificación de una prohibición) no puede hacer pie en su contenido o su naturaleza material, es en su condición formal donde es menester buscar su moralidad. Tomemos aquí un ejemplo del cual trata ampliamente Engelhardt: el suicidio<sup>11</sup>. Este ejemplo es paradigmático tanto más cuanto, en el suicidio, no se trata de otros sino simplemente de mí mismo y de mi vida. Según Engelhardt, quitar la vida es materialmente indiferente en términos morales: se trata de un acto que, *en cuanto tal*, no es ni bueno ni malo. La vida humana es un *adiaphoron*<sup>12</sup>. Lo que solamente puede calificar moralmente el acto de quitar la vida, son la forma y las condiciones en las cuales este acto es realizado. Eso es apelar al principio mismo de moralidad que Engelhardt denomina *principle of autonomy* o también “principio de permiso”<sup>13</sup>. Este principio significa que un acto es moralmente correcto o justificado si es querido libremente o consentido (*without such consent there is no authority*)<sup>14</sup>,

<sup>11</sup> Cf. H.T. ENGELHARDT, *op. cit.*, en particular p. 312 y s.

<sup>12</sup> En otros términos, el suicidio es un derecho, según Engelhardt: es el ejercicio de la autonomía y, en definitiva, se confunde con ella. Se sabe que el derecho francés no incrimina el suicidio, pero de todas maneras no lo convierte en un derecho, como lo “prueba con evidencia la imposibilidad para el candidato al suicidio que pudo ser reanimado de demandar por daños y perjuicios a sus salvadores por el “perjuicio” que le habrían causado manteniéndolo con vida” (M-L. RASSAT, “Suicidio y contornos del suicidio”, *El Derecho ante la muerte*, Actas del VIII coloquio nacional de Juristas católicos, París, Téqui, 1988, p.36). Si el derecho francés no incrimina el suicidio, castiga en cambio “la provocación al suicidio tentada o consumada por otro” (ley n° 87 1133 del 31 de diciembre de 1987).

<sup>13</sup> H.T. ENGELHARDT, *op. cit.*, especialmente p. 67

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 85

de manera que el mal moral se identifica con aquello que no ha sido consentido: el mal es lo “*unconsented to force*”<sup>15</sup>. Tal es, pues, el principio mismo de la calificación moral, el consentimiento libre, el cual no remite entonces al contenido del acto sino a su condición (subjetiva) y a su forma. Ahora bien, el suicidio es, por definición, consentido y querido, de manera que es “bueno” en razón misma de su forma (es querido, entonces es un bien: es por excelencia manifestación de la libertad, de la autonomía); es eso lo que surge de tomar en serio la noción “según la cual lo que es consentido no es un mal: *volenti non fit injuria*”<sup>16</sup>. Se ve pues que, según Engelhardt, el “bien” es definido exclusivamente por la voluntad libre *como* aquello que ella quiere, pues por definición se consiente siempre en lo que se quiere. El “derecho” (la rectitud moral) es pues lo que quiere la voluntad y, lo que ella quiere, es el “derecho”.

Con el principio de autonomía -según el cual la justificación moral de un acto o de una prohibición está fundada sobre el consentimiento o el atractivo-, Engelhardt sostiene la idea de “comunidad moral pacífica”. Ésta es conceptuada como correspondiente al “mundo inteligible” de Kant, está constituida por entidades capaces de consentir y de contractar, y por consiguiente constituye ese “lugar” transcendental de toda socialidad humana a partir de la cual la “fábrica” moral (*common fabric of morality*)<sup>17</sup> de las sociedades se hace posible. Lo que funda esta comunidad transcendental, es la idea del respeto mutuo de la libertad de cada uno, es decir, el renunciamiento a la violencia, a la guerra contra todos. Más precisamente, una comunidad es, por definición pacífica; la idea de paz no se adjunta a la idea de comunidad, porque una comunidad cuyos miembros coexisten por y en la violencia no sería ya una comunidad. Eso significa que una comunidad no es posible sino por y en el renunciamiento a la fuerza no consentida, es decir, positivamente, por y en el respeto mutuo de la autonomía, de la libertad; en resumen, por el consentimiento de cada uno. El principio de autonomía es pues el fundamento de la comunidad pacificada y, como tal, el fundamento “transcendental” de toda comunidad humana particular.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 86

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 306. Se trata allí de la negación explícita de una afirmación kantiana concerniente al suicidio: E. KANT, *Métaphisique de moeurs*: II. *Doctrine de la vertu*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1986, p. 96. Por donde Engelhardt adhiere a la crítica schopenhaueriana de los “deberes para con nosotros mismos”: A. SCHOPENHAUER, *Le fondement de la morale (Über die Grundlage der Moral)*, 1840, II, 5, trad. por A. Burdeau (1879), reeditado por Aubier (1978), retomado en *Le Livre de Poche*, Paris, 1991, p. 53 s.

<sup>17</sup> Cf. H.T ENGELHARDT, op. cit., p. 67

En el contexto de una comunidad de sujetos, el principio de autonomía significa que todo contenido ético-jurídico que se impone a todos no es legítimo, sino con la condición de estar fundado sobre un “atractivo mutuo”. En otros términos, para que, por ejemplo, tal prohibición se imponga a *toda* la sociedad, es necesario que *todos* consientan en ella:

El principio de autonomía expresa el hecho de que toda autoridad (*authority*) necesaria para resolver una discusión moral en una sociedad secular y pluralista no puede ser derivada sino con el acuerdo de los participantes en esta discusión puesto que ella no puede ser inferida de un argumento racional o de una fe común. Por tanto, el consentimiento es el origen de la autoridad (*authority*), y el respeto del derecho de los participantes al consentimiento es la condición necesaria de una comunidad moral<sup>18</sup>.

Tal es, pues, la condición formal que define la comunidad moral pacífica. A este nivel, esta comunidad está vacía de “bienes” o, mejor, contiene “en potencia” todas las definiciones posibles y contradictorias de los bienes y de los males. La noción de “comunidad moral particular” es aquí necesaria para dar un contenido a la vida moral-jurídica, es decir, para fijar el mal y el bien, la prohibición y la obligación en una sociedad dada<sup>19</sup>. En una sociedad pluralista y secular, lo único que legitima toda obligación de beneficencia, toda definición ético-jurídica particular es el acuerdo intersubjetivo de las personas<sup>20</sup>. En realidad, esta fundación intersubjetiva es, lo hemos ya dicho, la única fundación posible del bien y del mal -pero esto no es lo que aparece en nuestras sociedades pluralistas y seculares donde la ausencia de una comunidad de fe subjetiva no da la ilusión de un bien objetivo y universal-.

### 3. La ética y su legitimación política: el ejemplo del C.C.N.E. en Francia

No es el menor de los intereses de la reflexión ética de H.T. Engelhardt el elevar a una formulación conceptual los presupuestos de una tendencia probada de la bioética contemporánea al “pleito”. Entendemos por eso un desplazamiento característico de la legitimación ética hacia la legitimación política de tipo democrático, es decir formal. A

<sup>18</sup> H.T. ENGELHARDT, *op. cit.*, p. 86

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*: “*Because without a commitment to beneficence the moral life has no content*”.

<sup>20</sup> Cf. *Ibid.*, p. 67

este respecto, es lícito interpretar la creación, en Francia, del Comité Consultivo Nacional de Ética (CCNE) como síntoma de tal desplazamiento. Que la bioética, en Francia, haya surgido notoriamente de una institución pública colegiada constituye en efecto un “signo de los tiempos”<sup>21</sup>. La creación normativa del Comité Nacional de Ética es de esencia moral, como indica la definición de su misión: “Dar su parecer sobre los problemas morales que son suscitados por la investigación en el dominio de la biología, de la medicina y de la salud, ya sea que esos problemas conciernan al hombre, a grupos sociales o a la sociedad entera”<sup>22</sup>. El carácter “consultivo”, no obligatorio, de la opinión del comité indica su situación *trans-* y *anti-*jurídica, es decir propiamente moral<sup>23</sup>. El Estado, por el trujamán de una institución colegial de *nomothetas*, asume pues, de manera inédita, el “dictamen” de la ética. ¿Pero por qué la ética tiene necesidad de ser *conducida* por una institución pública? Porque se presupone que solamente una “institución viviente” puede, en el contexto de una sociedad pluralista, suministrar a la regla ética una *cierta* universalidad, una pretensión de imponerse a todos, es decir, una legitimación, una *authority*. En otros términos, la institución suministra un *ersatz* político a la universalidad considerada difunta de la ley moral. La significación fundamental y pro-

---

<sup>21</sup> Frente a la inquietud suscitada por las innovaciones biotécnicas aplicadas al hombre y particularmente, al principio de los años 1980, frente al nacimiento en Francia del primer “bebé de probeta”, el Estado francés habría podido reaccionar de manera legislativa, pero prefirió reaccionar creando una “institución viva”, más flexible, más adaptable que una “institución-cosa” (que una ley para emplear aquí la terminología del teórico de la institución, Maurice Hauriou: sobre este punto, cf. J.-L. QUERMONNE, “*Les politiques institutionnelles. Essai d’interprétation et de typologie*”, en M. GRAWITZ ET J. LECA, *Traité de science politique*, t. 4, París, PUF, 1984, p. 61-88). Es necesario en efecto subrayar el carácter original e inédito de tal institución *ad hoc*, independiente y representativa, cuya concreción participa de un fenómeno análogo al de las “Autoridades Administrativas Independientes”, tales como la C.O.B. (Commission des Opérations de Bourse), el Mediador de la República, el Conseil National de l’Informatique et des Libertés, etc. Lo que distingue sin embargo al C.C.N.E. es que es una institución con vocación normativa: dar “pareceres” morales, ciertamente consultivos, pero surgidos de una autoridad tal como la Administración y algunos tribunales se han apoyado sobre ellos (cf. por ejemplo, P. LAROQUE, en C.C.N.E., Rapport 1986, “*La Documentation française*”, París, 1987, p. 231) y se ha podido decir que tal institución substituía de hecho al Parlamento (reducido en esa ocurrencia a dar fuerza de ley a los pareceres del Comité). Para una reflexión sobre las Comisiones, autoridades y otros comités, cf. D. SCHNAPPER, «Défense et illustration des ‘Sages’», *Pouvoir*, n1 52 (1990), p. 101-106

<sup>22</sup> Decreto n1 83 132 del 23 de febrero de 1983 disponiendo la creación de un Comité consultivo nacional de ética para las ciencias de la vida y de la salud, artículo primero.

<sup>23</sup> Ver sobre este punto el estudio del Consejo de Estado: *Sciences de la vie, De l’éthique au droit*, “*La Documentation française*”, París, 1988, p. 9-13

piamente “historial” de la aparición de ese tipo de instituciones en indisociable del relativismo moral según el cual el Bien no existe, solamente existen concepciones diferentes, incluso contradictorias, del bien, las cuales son equivalentes en cuanto *convicciones personales*, de tal manera que la sola posibilidad de legitimar una regla moral en este contexto es apoyarla sobre un procedimiento de fabricación capaz de conferirle una universalidad substitutiva, no estricta, pero al menos política -legítima en el nivel de una sociedad dada, de una nación, por ejemplo-, en un momento dado. Lo que se considera legitimar la regla moral no depende de la racionalidad moral, considerada ilusoria, sino de las condiciones en las cuales esta regla es fabricada, y he aquí el procedimiento político de legitimación democrática que se impone. Ahora bien Engelhardt expresa rigurosamente la filosofía subyacente en esta necesidad sentida señalando que la ética debe fundarse sobre la discusión y el compromiso.

¿Qué dice, en efecto, el filósofo en esta materia? Dice “que no posee más que otros la solución universal, pero que si sentimos la necesidad de un acuerdo sobre lo que se ha de hacer, debemos reunirnos y discutir hasta que lleguemos a conclusiones unánimes, el solo acuerdo supuesto al comienzo entre las partes es un acuerdo sobre el procedimiento de discusión. En síntesis, a falta de referencias metafísicas comunes, estamos reducidos a una *ética de pleito*”<sup>24</sup>. El recurso de la técnica del “comité de sabios” en materia de ética tiene pues una significación filosófica insigne: la universalidad de la regla moral se apoya en el acuerdo, sobre el *consensus omnium*<sup>25</sup>, las partes que participan en la discusión.

<sup>24</sup> A. FAGOT-LARGEAUT. “*La reflexion philosophique en bioéthique*”, en M.-H. PARIZEAU (Ed.), *Les fondements de la bioéthique*, Bruxelles, De-Boeck - Université, 1992, p. 13. Y el autor se pregunta si uno puede “contentarse con una ética discutidora apoyada en un relativismo moral, aliando un gran celo práctico con una pobreza retórica confesada” (p. 13). Alberto R. JENSEN et St. TOULMIN, *The abuse of Casuistry, A History of Moral Reasoning*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1988, p. 17-20. Sitúan el método de la *National Commission for the Protection of Humans Subjets of Medical and Behavioral Research* (1975-1978, USA), muy similar a la del C.C.N.E., en el cuadro de un retorno de una (buena) casuística, notando que el acuerdo práctico se funda sobre el abandono de una moral de los principios (reputados inconciliables) en provecho de una “*informed prudence*” (en referencia explícita a la *frónesis* aristotélica). El aspecto político y el trasfondo relativista de una ética tal nos hacen dudar que encarne el retorno de la casuística, la cual no consiste en renunciar a los principios morales (o situar la discusión moral *en otra parte*), sino en elucidar en ciertas situaciones su colisión (la casuística no es una moral relativista).

<sup>25</sup> *Consensus*, de *consentir*: “estar de acuerdo”. El *consensus* no es requerido sino respecto de un cierto tipo de objetos, a saber: “Debe afectar exclusivamente las materias que escapan a los criterios de lo verdadero y de lo falso”; cf. J.BAECHLER, “*Essai de définition*”, en *Pouvoir*, n1 5 (1978), p. 21. Alegar la noción de *consensus* en

La ética de procedimiento (pleito), en lugar y en reemplazo de la universalidad moral, fabrica una universalidad política relativa, tomando prestado de la esfera política legislativa sus rasgos de procedimiento. Así, la discusión ética institucionalizada debe ser *representativa* de las partes concernientes, es decir, de la totalidad social; y esta representatividad debe particularmente (pero no solamente<sup>26</sup>) intervenir en el nivel de su composición: el decreto que dispone la creación del Comité prevé, en consecuencia, representantes de las ciencias y de la medicina, pero también especialmente “personalidades [...] pertenecientes a las principales familias filosóficas y espirituales”<sup>27</sup>. Lo que por medio de eso se omite es el carácter necesariamente particular de toda afirmación moral. Ciertamente, el “dicho” ético surgido de la discusión -el parecer (u opinión)- es *materialmente* particular -no es más que una opinión dentro de otras posibles-, pero lo que le da su autoridad, lo que constituye su pretensión normativa *hic et nunc*, es justamente las condiciones en las cuales se produce, a saber, la conclusión de un acuerdo entre las partes representativas. Reunir la disparidad de las opiniones en la unidad de una regla, de una voluntad, por la puesta en obra de una institución representativa, es, en efecto, el modo de generación de la autoridad política legislativa. Pero la puesta en obra de una institución representativa no podría bastar. Es menester, en efecto, permitir a esta institución asegurar su papel y eso se da por reglas que favorecen la manifestación “una” de la

---

materia de ética es, por consiguiente, abandonar la noción de verdad ética en provecho de la de acuerdo como fundamento del valor del juicio ético. A este respecto, es característico este juicio de J. Dausset a propósito del parecer del C.C.N.E. sobre la investigación sobre el embrión humano *in vitro*: “Este último suscita la mayor parte de los problemas creados por la procreación médica asistida. Este parecer era esperado. Ha sido objeto de una reflexión profundizada por parte del Comité (J. Dausset es miembro del Comité) así como de una encuesta nacional (se trata de una encuesta de opinión). Se trata, en efecto, de un gran debate de sociedad al cual todos los Franceses debían haber asociado. Es notable que este parecer haya sido asumido en plena serenidad y objetividad y sobre todo por todos los sostenedores de diferentes corrientes de pensamiento. Un consentimiento se ha empeñado” (C.C.N.E., Rapport 1986, “*La Documentation française*”, París, 1987, p. 5).

<sup>26</sup> La representatividad de una institución no es estadística, se conquista, se refuerza o se pierde en razón de su actividad. Es una tarea permanente de la institución de ser un “conservatorio de semejanzas” (Hauriou). La cita de J. Dausset en la nota anterior lo confirma, si hiciera falta.

<sup>27</sup> Una de las originalidades del C.C.N.E. reside en el hecho que, por su composición misma, da la imagen de un control social de la investigación biomédica. En efecto, para que C.C.N.E. no sea solamente una instancia de autorregulación del sector biomédico, era necesario que sus miembros no provinieran ni necesaria ni mayoritariamente de él. Es así como el decreto que lo instituye prevé diez y seis personalidades “pertenecientes al sector de la investigación” pero también “seis personalidades [...] pertenecientes a las principales familias filosóficas y espirituales” y “diez y seis personalidades calificadas escogidas por razón de su competencia y de su interés por los problemas éticos” (art. 4).

institución. En el caso del Comité de Ética es la introducción del principio de la mayoría como sustituto del *consensus omnium* prácticamente inhallable: el Decreto que dispone la creación del C.C.N.E. prevé un voto y, en caso de empate, que su presidente “tiene la voz preponderante” (art. 9)<sup>28</sup>.

Así, pues, la “ética discutidora” se apoya en el relativismo moral: porque toda afirmación moral es relegada a la esfera privada de la convicción, por definición irracional, la idea de una ética comunicacional -de una ética fundada sobre la discusión- se impone. Pero la autoridad de tal ética discutidora no podría a su vez imponerse sino haciendo suyos rasgos propiamente políticos: que sea representativa -por tanto pública e institucionalizada- y que permita efectivamente reducir las diversas contradicciones de las opiniones a la unidad de una voluntad reguladora y, por consiguiente, que esté regulada por la votación y el principio mayoritario o asimilado. La ética formal de Engelhardt expresa de manera radical y extremista lo que significa la tendencia a la ética de la discusión institucionalizada tal cual la asume, en Francia, el C.C.N.E. El formalismo, la conversión en estrella (“vedette”) del papel de la discusión, la legitimación de la ética por el acuerdo de las partes, el cuidado de la representatividad: todo está apoyado en el relativismo moral. Puede preguntarse, sin embargo, si una ética del *consensus* no expresa

---

<sup>28</sup> El imperativo del *consensus* representativo es immanente a la idea misma de una ética institucionalizada: no llegar al acuerdo viene a poner en jaque la institución misma. Es necesario creer que los miembros de la institución han interiorizado este imperativo del consentimiento puesto que han rehusado el principio mayoritario en provecho de todo o nada: como escribe su presidente, J. Bernard, “*les problèmes d’éthique* no podrían reglamentarse por un voto emitido por una sola voz” (J. BERNARD, “*Pourquoi le Comité national d’éthique?*”, *Projet*, n1 195, p. 103; ver también C.C.N.E., *Recherche biomedical et respect de la personne humaine*, “*La Documentation française*”, París, 1988, p. 13), de manera que el Comité decidió que si una fuerte minoría se desprendiera de su seno, el parecer final mencionaría las dos opiniones opuestas. Es una manera de impedirse el disenso, en la medida en que un parecer contradictorio no es un parecer, sino dos pareceres. ¿Para qué podría, pues, haber servido una institución que no ha habría hecho más que representar la diversidad de las opiniones? Y esa es justamente la razón por la cual el caso de un parecer expresando dos pareceres contradictorios no se ha presentado más que una vez sobre los 35 primeros pareceres formulados por el C.C.N.E., solamente J. Gelamour habiendo expresado reservas personales públicas sobre el parecer concerniente a la investigación embrional *in vitro*: ver Rapport del C.C.N.E., 1986, “*La Documentation française*”, París, 1987, p. 93 s. Y eso es tanto más significativo que, como lo afirma uno de los miembros del C.C.N.E., los principios éticos de los miembros del C.C.N.E., se apoyen sobre convicciones últimas notoriamente inconciliables: cf. C.C.N.E., Rapport 1985, “*La Documentation française*”, París, 1986, p. 67, y el análisis esclarecedor de N. Aumonier, “*Les limites d’une éthique consensuelle*”, *Communio*, XVIII, 5 (septembre-octobre 1993), p. 99-126.

más bien lo socialmente tolerable, el justo medio entre tendencias opuestas: especialmente aquella del desarrollo de la biotécnica y la del respeto a la persona. Se podría interpretar en este sentido la definición del embrión humano como “persona humana potencial”: por un lado, una rememoración de los principios morales (persona), por otra, su *aggiornamento* con el principio del respeto a la biociencia (potencial). Pues no es difícil percibir que tal definición del embrión es *ad hoc*, que corresponde perfectamente a su tiempo, el de la FIVET y de la manipulación embrional. En estas condiciones, la ética sólo expresa la adaptación el principio de moralidad a una época y a una nación (y al lobby dominante de esta nación). ¿Basta contentarse cuando se trata de saber, en definitiva, si el otro hombre es una persona?

#### **4. La ética discutidora y el principio de universalidad**

Lo que constituye el objeto de la discusión moral, según Engelhardt, es el establecimiento de lo lícito y de lo ilícito sobre una base contractual. Se preguntará si, sobre una base consecuencialista, conviene autorizar por ejemplo el aborto o el infanticidio y, si es así, en qué condiciones. *Cualquiera sea* la salida de la discusión, *cualquiera sea* el contenido del compromiso, su conformidad con el principio de moralidad está asegurado por el acuerdo de todos -porque, justamente, el principio de moralidad está fundado sobre el acuerdo de todos. Pero, ¿qué significa precisamente el acuerdo de todos, el consentimiento de todos? Es una cuestión de importancia crucial, porque justamente la validez moral de la salida de la discusión proviene del acuerdo de todos, que Engelhardt entiende como un compromiso. Entonces, ¿qué significa *todos*? He aquí algo a lo cual ninguna discusión podría por sí misma responder, pues su solución no podría ser válida si, y solamente si, es convalidada por *todos*- tal discusión sería una petición de principio. Está claro, en efecto, que tal cuestión no puede ser puesta en el orden del día de ninguna discusión; y corresponde, pues, al filósofo responderla.

Pero antes de seguir en esta dirección, aceptemos provisoriamente que este problema de la definición de “todos” está resuelto. Se plantearía, entonces, una segunda cuestión: ¿cómo asegurar una discusión efectiva de todos sin escapar a la cacofonía y sin toparse con la imposibilidad de convertir las diversas opciones morales reputadas irreconciliables en una voluntad única, la regla? Tal discusión sólo puede ser ideal; pero, si una sociedad tiene necesidad de normas para *existir*, será necesario por lo tanto que esa discusión tenga *lugar*. Y no podrá tener lugar que por el trujamán de una simbolización (“puesta en conjunto”) por

una representación de “todos” en una discusión institucionalizada y el problema de la validez de las normas ético-jurídicas se abismará en el de la representatividad política: chocará contra la evidencia de que un acuerdo representativo de todos es una ficción, un artificio, un producto de la institución<sup>29</sup>. A pesar de lo que se dice, la idea de la discusión y del acuerdo de todos como fuente formal de la regla ético-jurídica proviene, aun comprobada y “transcendentalizada”, del modelo democrático de la elaboración de la ley y sufre, prácticamente, de los mismos males. El problema de las éticas de la discusión es precisamente que la discusión tenga *lugar*. Ahora bien, para conservar su pureza de principio (el acuerdo de “todos” en Engelhardt, o más aun, el “velo de ignorancia” en J. Rawls, o, en J. Habermas, situación ideal de la discusión en la cual “todos los implicados forman parte, libres e iguales, en una búsqueda cooperativa de la verdad en la cual solamente puede valer la fuerza sin el apremio del mejor argumento”)<sup>30</sup>, no será necesario que la discusión tenga *lugar*. Para una cuestión de ética aplicada como la de saber si se debe o no contar con los embriones en el mundo de las personas, es menester, según el paradigma “dialógico”, una “discusión de todos” (primera condición que basta a Engelhardt) y eventualmente otras condiciones (por ejemplo, el velo de la ignorancia en Rawls, es decir, la puesta entre paréntesis de lo que Kant denomina la inclinación<sup>31</sup>). Ahora bien, una discusión no cumple *nunca* tales condiciones; lo cual suscita la cuestión de la “operatividad” de las éticas de la discusión, de su interés cuando se propone una pregunta de ética aplicada del tipo: “¿Es lícito destruir embriones?”

Volvamos a presentar al problema no resuelto de la definición de “todos” y hagamos una observación preliminar. El sufragio universal (no-censitario) existe desde hace mucho tiempo en las democracias occidentales, y ya era universal cuando las mujeres y

<sup>29</sup> Enviamos aquí a F. d’ARCY (Ed.), *La Representation*, Económica, París, 1985, p. 33-119.

<sup>30</sup> J. HABERMAS, *De l’éthique a la discussion*, trad. M. Munyadi, París, Cerf, 2992, p. 18-19. En este autor, la discusión es un ideal en este sentido que está comprendida “como esta forma de comunicación desprendida de la experiencia y descargada de la acción cuya estructura asegura que solas las pretensiones a la validez virtualizadas elevadas por afirmaciones donde, según los casos, las advertencias o las recomendaciones se convierten en objeto de debate (*Diskussion*)”. (ID, *Raison et légitimité, Problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Trad. par J. Lacoste, París, Payot, 1978, p. 149). Se notará que la ética de la discusión en J. Habermas no es una ética del compromiso de los intereses egoístas, sino una ética de la “verdad”: es mucho más kantiana en este sentido que las teorías de Rawls y de Engelhardt que se refieren a una discusión de tipo contractual sobre el modelo de las teorías del contrato social.

<sup>31</sup> Cf. J RAWLS, *Théorie de la justice*, Trad. del americano por C. Audard (*A Theory of justice*, 1971) cap. 34: “*Le voile d’ignorence*”, París, Seuil, 1987, p. 168 s.

los negros estaban excluidos de él, lo mismo que lo es todavía hoy cuando son excluidos los niños<sup>32</sup>. Era también inconcebible para los más igualitaristas de los revolucionarios franceses de la gran Revolución que las mujeres participaran en el sufragio político como lo es hoy para nosotros que los niños participen<sup>33</sup>. Eso no impide que el sufragio universal, desde que existe, haya sido siempre “universal”. Esta observación debería hacernos sospechar del carácter peligrosamente relativo de la universalidad. Sería necesario convenir, por lo menos, en que la universalidad no se confunde con la conciencia que se ha tenido históricamente de ella y que es peligroso (¿pero inevitable?) dejar definirla por un grupo que no dará tregua para restringirla a sus propios límites<sup>34</sup>. Es verdad que, en este problema del acceso al sufragio político, la universalidad en cuestión no es más que la de los ciudadanos, y excluir a la mujer de la ciudadanía no es poner en duda su personalidad civil ni su estatuto moral de persona; lo mismo que sucede, en nuestras sociedades, con los menores. Pero el problema de la universalidad se convierte por otro lado en más grave cuando se trata de saber quién es una persona en el sentido moral: se corre el riesgo entonces de tomar por humanidad lo que es solamente una de sus partes, y de tratar de una manera inhumana a otros hombres. Cuando Engelhardt nos dice “acuerdo de todos”, ¿de qué se trata? He ahí una pregunta que no es propuesta por los éticos de la discusión -ni, por otro lado, tampoco por el utilitarismo ¿quién forma parte de la colectividad si el fin de la moral es definir el bienestar de *todos*?- pero que la bioética, como ética aplicada, propone de manera crucial. Como lo hemos dicho ya, esta pregunta no puede ser en sí misma resuelta por una discusión. Es una pregunta previa cuya respuesta contiene en realidad todo el resto.

---

<sup>32</sup> Se debe, parece, a Mallet du Pan la expresión de “sufragio universal” a propósito de la Constitución del Año VIII que abole las restricciones censales anteriores. Sobre el carácter más o menos universal del sufragio universal, ver las indicaciones de M. PRÉLOT, *Institutions politiques et droit constitutionnel*, París, Dalloz, 1987. p. 58 s.

<sup>33</sup> Se sabe que Babeuf mismo no tiene la idea de la igualdad política del hombre y de la mujer.

<sup>34</sup> En Habermas, la universalidad de la norma obtenida por la discusión es ella misma presupuesta a título de condición de posibilidad de la discusión. Como escribe A. Aujaleu: “la comunidad de argumentación presupone el reconocimiento de todos los miembros en cuanto colegas (*partenaire*) de discusión con igualdad de derecho. La norma fundamental de reconocimiento de todos los hombres en cuanto personas es está virtualmente implicada por la norma de reconocimiento recíproco de los colegas de discusión” (A. AUJALEU, “Habermas: el obrar comunicacional y el problema de la fundación de normas”, en *Revue de l'Enseignement philosophique*, 451 año, n1 2 [noviembre-diciembre 1992], p. 26.

Es menester insistir en la importancia de esta pregunta para todas las éticas de la discusión cuya característica es el reemplazo del imperativo categórico kantiano por el principio de la discusión (paso del “paradigma monológico” kantiano al “paradigma dialógico”)<sup>35</sup>. Pero esta cuestión reviste una importancia tanto más crucial para estas éticas donde la norma moral (Engelhardt) o la norma de la justicia (J. Rawls) ha surgido de un compromiso entre los intereses egoístas (o de intereses de creencia subjetiva en Engelhardt)<sup>36</sup>. Porque es evidente, en este tipo de éticas, que *todos* los intereses no pueden ser tomados en cuenta más que si, y solamente si, están representados en la discusión, es decir, sostenidos al menos por uno de los participantes. En otros términos, es necesario que la discusión reagrupe a todos los individuos implicados en la discusión. Por lo que respecta al embrión, por ejemplo, su interés propio sólo podría ser tenido en cuenta si participara de la discusión. Ciertamente, una discusión no supone que los adultos pudieran tener en cuenta el interés de los embriones -para acordarles, por ejemplo, derechos- pero le sería imposible tomar en cuenta el interés propio del embrión *como* si participara él mismo en la discusión. Es porque, justamente, la personalidad otorgada eventualmente al embrión no es, para Engelhardt, ficticia, por oposición a la de los participantes de la discusión que es propia o “real”. Brevemente, el interés del embrión (del niño, etcétera) no puede ser tomado en cuenta más que desde el punto de vista del interés de aquellos que participan en la discusión, es decir, sobre una base utilitarista o consecuencialista. El simple *hecho* de no poder participar en la discusión los excluye de la intersubjetividad, por tanto los reduce a no ser más que un objeto de derecho (un *él*, y no un *yo* o un *tú*). ¿Se llegará a la misma conclusión en lo referente a la teoría de la justicia de J. Rawls? Nos parece que sí, en razón del carácter “imperfecto” del “velo de ignorancia”: éste, que permite a cada uno ignorar su situación social real o “futura”, sólo pone para lo esencial entre paréntesis la desigualdad social y la vulnerabilidad que arrastra<sup>37</sup>. El “velo de igno-

<sup>35</sup> Cf. M. CANIVET, “*Le principe éthique d’universalité et la discussion*”, en *Revue philosophique de Louvain*, 90 (1992), p. 32-49 y OT. HÖFFE, *Principes du droit*, Trad. de l’allemand (*Kategorische Rechtsprinzipien, Ein Kontrapunkt der Moderne*, 1990) por J.-C. Merle, París, Cerf, 1993, p. 238 s.

<sup>36</sup> Cf. J. RAWLS, *Théorie de la justice*, cap. 25, p. 174 s.

<sup>37</sup> J. Rawls, en realidad, ensaya neutralizar cuanto es posible “la repartición de los triunfos naturales y de las capacidades” (cf. *Théorie de la justice*, p. 169), el egoísmo eventual de una generación por relación a las generaciones futuras (ibid., p. 169-172 y el cap. 22), pero no puede efectuar la economía de los actores racionales (un individuo que tiene preferencias frente a las opciones posibles y que “sigue el proyecto que satisface el mayor número de deseos”: ib., p. 175), lo que hace que una de las condiciones para participar en la discusión es la “edad de la razón”: tiene “no importa en qué momento [durante la edad de la razón] para las personas en

rancia” es esta ficción que permite la escalada de desigualdad social de los interlocutores, y que les permite así definir las reglas sociales equitativas. Pero la justicia social no es todo, porque la vulnerabilidad social no es la única. La vulnerabilidad del embrión, del niño de pecho, del comatoso o del minusválido mental existe también, y esta vulnerabilidad consiste, por definición, en *no poder participar en ninguna discusión posible y, por tanto, en no poder favorecer en cuanto sea posible sus sistemas de fines*. Lo que rechazamos aquí es, en definitiva, la idea también enunciada por K.O. Apel:

La norma fundamental del “reconocimiento” de todos los hombres en cuanto “personas” (en el sentido de Hegel) está virtualmente implicada como la norma de reconocimiento recíproco de los colegas de la discusión. Dicho de otro modo, todo ser capaz de comunicación lingüística debe ser reconocido como una persona, por el hecho de que en todas sus acciones y enunciaciones, es un colega de discusión virtual”<sup>38</sup>.

Ahora bien, respecto de un embrión humano o de un discapacitado mental, no hay que esperar “reconocimiento recíproco”. Tomarlos en cuenta en una discusión dependerá de la cuestión de saber si los participantes se identifican o no con ellos: ¿pero cómo identificarse desde el “punto de vista” inexistente de un cigoto?<sup>39</sup> El velo de ignorancia o las condiciones de idealidad deberían también poner entre paréntesis la desigualdad de hecho entre las diferentes edades de la vida humana y hacer que el *infante* o *nasciturus* puedan participar en la discusión haciendo valer sus intereses propios, y no solamente que sus intereses sean engastados en el “proyecto parental” de sus progenitores. Pero tal demanda viene a arruinar la idea misma según la cual es la discusión y el acuerdo de los participantes los que son la fuente de la validez de las normas ético-jurídicas, porque ésta consiste en afirmar que aquellos que no pueden participar en la discusión, no accidentalmente sino estatutariamente, *deben* sin embargo participar<sup>40</sup>. Eso es hacer valer un

---

vida”. Si, por consiguiente, se comprende bien que, según el velo de ignorancia donde nadie sabe “quien” será en la sociedad algo como el racismo o el sexismo sea imposible como principio (cf. *ibid.*, p. 181), en desquite nada impide bajo el velo de ignorancia un acuerdo sobre el infanticidio o el aborto de conveniencia.

<sup>38</sup> K.O. APEL, *Sur le problème d'une fondation rationnelle à l'âge de la science*, L'apriori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique, Lille, Presses universitaires, 1987, p. 94

<sup>39</sup> Cf. J. HABERMAS, *De 'éthique de la discussion*, op. cit., p 58 s.

<sup>40</sup> P. DAUCHY: “*L'embryo-technologie ou de la nature juridique de la personne humaine*”, en *Bioéthique et droit*, “Publications du Centre universitaire de recherches administratives et politiques de Picardie”, Paris, PUF, 1988, p.90, opina que el embrión, bajo el título de persona humana potencial, participa del contrato

modelo de universalidad *contra* eso mismo que constituye el principio de discusión: más allá del círculo estrecho de los que pueden discutir, habría personas cuyos derechos no deberían ser otorgados sino reconocidos, en síntesis, habría una universalidad humana-personal objetiva definida antes de toda discusión y a la cual la discusión debería conformarse. Quiere decir que antes de la discusión y desde el punto de vista de cada uno existiría un orden (un orden natural) al cual debería someterse la discusión y que debería reconocerse como trascendente a ella. Aunque el modelo de la discusión corresponde a la universalidad del imperativo moral kantiano, no es necesario, pues, que pretenda *substituirse* (como se hace), sino que lo *suponga* y se considere él mismo como *segundo*. Dejemos a Ot. Höffe la palabra:

Sólo existe la eventualidad de garantizar la moral por una discusión que tiene lugar en condiciones ideales, y éstas corresponden ya a principios morales. Lo que él [Apel] desarrolla bajo la forma de una pragmática del lenguaje quiere en efecto decir en el lenguaje de la moral: los participantes en la discusión no pueden ejercer unos contra otros violencia, ni física, ni emocional, ni retórica, ni de género alguno. No pueden mentirse, equivocarse, ni eliminarse de una manera más sutil. Para formularla de una manera positiva, deben reconocer mutuamente su igualdad de derechos. Ahora bien, el peligro de este círculo reside en que los principios por los cuales se busca ante todo un criterio entran precisamente, de un modo solapado, en la definición de ese criterio, pues las condiciones de la idealidad incluyen principios morales<sup>41</sup>.

Lo que presupone una discusión para tener la posibilidad de garantizar la moral, es casi toda la moral; y ella sólo puede decir la moral si, de antemano, se conforma con la moral<sup>42</sup>.

---

social rawisiano por el trujamán de representantes. Por esta pretensión, el autor subvierte en realidad el modelo rawisiano, en este sentido que la cuestión de saber si los embriones deben tener representantes en el seno de la discusión, y que entonces no puede ser el tema de la discusión de Ralles. Sería necesario pues, si se puede decir, un contrato social anterior al contrato social, que el mismo no podría ser un contrato... Además, si se atiene al modelo rawisiano, puede preguntarse si la representación es allí solamente posible, en la medida en que los participantes son pensados por Ralles bajo las especies de agente racionales egoístas. Ahora bien, el egoísmo no se representa si no hay interés...

<sup>41</sup> OT. HÖFFE, *Principes du droit...*, p. 244

<sup>42</sup> En J. Rawls, por ejemplo, las condiciones puestas a la posición original presuponen condiciones morales

Así, para que una discusión garantice la igualdad de todos los hombres en dignidad, es decir, como personas, es menester desde el principio que esta igualdad sea un *hecho* ya presente; lo cual permitirá tomar efectivamente en consideración “todos los intereses”. Lo que confirma, pero *a contrario*, la ética de Engelhardt. “Moral” o “moralmente bueno” significa en él “lo que está autorizado por los intereses”. En este sentido, la ética de Engelhardt se opone al principio utilitarista de “la suma mayor de felicidad totalizada (*altogether*)”<sup>43</sup>. En el utilitarismo, en efecto, el bien *es* el bien colectivo, y no, distributivamente, el bien de cada uno<sup>44</sup>, de manera que “en el bien colectivo, se puede compensar la felicidad de uno por la del otro”<sup>45</sup>. Por el contrario, Engelhardt no acepta el principio del sacrificio que encubre el utilitarismo; para él, el principio de igualdad tiene precedencia: todos los intereses son iguales en derechos. Sin embargo, al darse un concepto *restrictivo* de “todos los intereses” (el club de las personas), Engelhardt justifica el principio del sacrificio para el bien de todos. Es la razón por la cual, igual que el utilitarismo no excluye una sociedad esclavista -si por medio de ello el bien común se ve acrecentado<sup>46</sup>- así, la manera de pensar de Engelhardt no excluye de hecho la desigualdad natural de los hombres.

Engelhardt, lo hemos dicho, define la persona como un individuo capaz de participar efectivamente en la argumentación moral. Pero es precisamente *porque* Engelhardt funda la

---

(cf. por ejemplo *Théorie de la justice*, p. 190). Es necesario por ejemplo que la idea de la humanidad moral (igualdad de derechos, es decir, igual libertad para todos, por tanto posibilidad reconocida para todos de participar en la discusión) sea pre-donada. Hay allí un círculo si se pretende -lo que no hace Rawls- que la moral es deducible de una discusión, pues “la moralidad es un componente inicial, más bien que una resultante del modelo de Rawls” (J. COUTURE, “*Rationalité et consensus*”, en J. COUTURE [Éd], *Éthique et rationalité*, Liège, Mardaga, 1992, p.12; cf. igualmente M. CANTO-SPERBER, *La Philosophie morale britannique*, París, PUF, 1994, p. 72 s.).

<sup>43</sup> Cf. J. ST. MILL, *L'utilitarisme*, Trad. par G. Tanesse (*Utilitarianism*, 1861), París, Flammarion, 1988, p. 57

<sup>44</sup> J. St. Mill no percibe esta distinción cuando afirma: “La felicidad de cada persona es un bien para esta persona, y la felicidad general es pues un bien para todas las personas tomadas en su conjunto” (*L'Utilitarisme*, p. 104). La felicidad general como criterio del bien no prohíbe por tanto de ningún modo el sacrificio de ciertos bienes si debe resultar de allí una felicidad general mayor. Pues la bondad de todos (en sentido colectivo) no es la felicidad para cada uno.

<sup>45</sup> OT. HÖFFE, *Principes du droit*, p.125.

<sup>46</sup>Cf. *ibid.*, p. 113. Como lo recuerda Ot. Höffe, J. St. Mill rechaza la esclavitud (cf. *L'Utilitarisme*, p. 155); sin embargo, tal recusación no proviene del utilitarismo, sino de la idea de igualdad de todo hombre. El utilitarismo, en sí mismo, no da lugar a la justicia, es decir a la idea de los derechos inviolables del hombre.

moralidad sobre la discusión y el acuerdo intersubjetivo que describe la persona *así y no de otra manera*. El acto filosófico consiste aquí en subalternar la personalidad al cambio lingüístico que supone él mismo una comunidad de respeto mutuo (un mínimo ético). Para ser una persona, es menester ser el igual de otro, es necesario estar comprometido en una simetría y reciprocidad “de lenguaje” con el otro. Ahora bien, la relación ética no *presupone* igualdad sino que la *exige*, ella no *requiere* la intersubjetividad (lingüística), la *impera*<sup>47</sup>: es forzoso tratar al otro así y no de otro modo porque *es menester* que sea mi igual (que sea para mí un fin) y no porque *es* mi igual. El trato de igualdad, la elección de la perspectiva de otro, no es el presupuesto de la ética sino el *fin* de la ética, lo que ella exige imperativamente. En este sentido, el fundamento de la ética no es la discusión, sino, por el contrario, la ética es la condición de posibilidad de la discusión. En este sentido todavía, no se debería decir “hablo luego debo”, sino “debo luego hablo”<sup>48</sup>: porque soy una persona hablo y eventualmente contrato. Definir la personalidad como capacidad para el acuerdo comunicacional vuelve a confundir la condición con lo que condiciona, y es esta confusión la que está en la base de la construcción entera de Engelhardt. Porque decir que el embrión (el comatoso, el niño, el retardado mental...) no es una persona, y definir la personalidad como capacidad de participar en el discurso moral es “lo mismo”: por tal definición, se produce todo el resto. Es, pues, necesario no equivocarse sobre el significado fundamental, en ese tipo de ética, del reemplazo del imperativo moral por el principio de discusión<sup>49</sup>. Pues, por allí, se cambia, tanto de tipo de universalidad como de definición de la persona. En Kant, en efecto, el “tipo”<sup>50</sup> de universalidad moral está dado por la naturaleza (“obra como si la máxima de tu

<sup>47</sup> Cf. J. PORÉE, “*L’inscription linguistique de l’impératif moral et ses apories*”, en *Revue de l’Enseignement philosophique*, 431 année, n° 3 (janvier-février 1993) p. 30s.

<sup>48</sup> Retomamos aquí los mismos términos de J.PORÉE, *art. cit.*, p. 33

<sup>49</sup> En Engelhardt como en Rawls las normas éticas no son nunca más que imperativos hipotéticos, es decir determinados por el principio de la felicidad: en el sentido kantiano, no tienen significación moral. Por el velo de ignorancia, en Rawls, cada participante en la discusión se convierte en un sujeto universalmente egoísta, en este sentido de que puede adoptar todos los papeles posibles, hacerlos suyos. Es decir que “los principios de justicia elegidos bajo el velo de ignorancia tienen el significado de imperativos categóricos” (OT. HÖFFE, “*Dans quelle mesure la théorie de J. Rawls est-elle kantienne?*”, en *Individu et justice sociale*, Autour de J. Rawls, Sous la direction de C. Audard, París, Seuil, 1988, p. 63. Nosotros pensamos que no, porque el velo de ignorancia no permite adoptar todos los papeles posibles más que en sujetos capaces de percibir sus intereses según la racionalidad teleológica. Allí está el presupuesto de un universal por identificación de cada uno con cada uno. Ahora bien, la universalidad del imperativo categórico no surge de la identificación subjetiva de los sujetos y no es dependiente de ella, sino que se refiere a una identidad objetiva dada (la naturaleza humana).

<sup>50</sup> Cf. G. KRÜGER, *Critique et morale chez Kant*, Trad. por M. Régnier (*Philosophie und Moral in der*

acción debiera ser erigida por tu voluntad en ley universal de la naturaleza”<sup>51</sup>); en Engelhardt, por el acuerdo intersubjetivo en el seno de una discusión. En consecuencia, para Kant es la humanidad (como especie objetiva de la naturaleza: “Obra de tal suerte que trates a la humanidad tan bien en tu persona como en la persona de otro siempre al mismo tiempo como un fin, y jamás simplemente como un medio”<sup>52</sup>) que la ley moral me impere de convertir, en mí y en todo otro, en mundo inteligible de las personas, mientras que, en Engelhardt, el mundo de las personas se reduce a los que pueden efectivamente discutir. Según Kant, el sujeto activo del respeto moral se define por la imputabilidad<sup>53</sup>, pero el objeto del respeto moral (la persona) por la posesión de la humanidad objetiva, la cual es la única que da a la voluntad un fin objetivo y al respeto moral su incondicionalidad. Pues no debería suceder que este nombre de persona juegue el mismo papel exclusivo que aquel por el cual, en la mayor parte de los Griegos (*oi polloi*), los Helenos, éstos rechazaban bajo el mismo nombre de Bárbaros a todos los hombres que no hablaban (como ellos)<sup>54</sup>.

## 5. El carácter invasor del formalismo en bioética

Terminemos esta discusión crítica por un retorno a la raíz del formalismo de Engelhardt. Éste puede definirse por la idea de que el bien y el mal no son definibles antes de la voluntad, sino propiamente por ella como aquello a lo cual consiente. En el nivel de la comunidad, eso significa que el “derecho” es definido por el acuerdo de todos: Engelhardt acepta la idea de que las reglas éticas no son más que prejuicios, compromisos

---

*Kantischen Kritik*, 1931), París, Beauchesne, 1961, p.105-116 [p. 110]: “El concepto de la ley de la naturaleza es un concepto de entendimiento que sirve de tipo”... a la ley moral en tanto que le proporciona el ejemplo de universalidad objetiva, es decir un fin objetivo y no un “*mobile*”. El imperativo categórico no es el proyecto propio de aquel que piensa, no es máxima sino ley, define un orden al cual debo someterme. La objetividad de la naturaleza proporciona el ejemplo de este orden moral incondicionado subjetivamente.

<sup>51</sup> E. KANT, *Fondements de la Métaphysique des moeurs*, II, *ed.cit.*, p. 137.

<sup>52</sup> *Ibidem*

<sup>53</sup> Cf. A. PHILONENKO, *Introduction*, IV, a E. Kant, *Métaphysique de moeurs*: I, *Doctrine du droit*, París, Vrin, 1979, p. 98: “Una *persona* es ese sujeto cuyas acciones son susceptibles de *imputación*. La personalidad moral no es otra cosa que la libertad de un ser racional bajo leyes morales [...] La cosa es aquello que no es susceptible de imputación alguna. Todo objeto del libre albedrío, que carece él mismo de libertad, se llama pues cosa (*res corporalis*)”. Pero la imputabilidad no define la persona como objeto de respeto, sino como sujeto del respeto moral: un niño, por ejemplo no es sujeto de imputación pero es una persona en el sentido moral.

<sup>54</sup> Cf. PLATON, *La Politique*, 262 d. Platón se mofa de esta manera de clasificar.

*hic et nunc* entre las creencias de todos, en una sociedad dada (relativismo, historicismo). Todo lo que no es objeto de un acuerdo comunitario es dejado a la libertad individual que define el bien como aquello que ella quiere. En el nivel de la bioética, el solo principio propiamente moral es el del “*free ad informed consent*”. El principio de autonomía<sup>55</sup>. Tal formalismo significa propiamente que todo lo existente, incluido el hombre, es éticamente y axiológicamente un *adiaphoron*: no tiene ningún valor en sí. Eso da en Engelhardt proposiciones de este tipo: “Nos es menester aquí muy particularmente que, considerando los argumentos utilizados en este libro, lo que es centralmente malo en el homicidio, considerado desde el punto de vista de una moral secular, no es quitarle la vida a un individuo sino quitársela sin su permiso”<sup>56</sup>. Ciertas argumentaciones actuales en favor de la eutanasia como suicidio medicalizado presuponen esa concepción (a saber, que la condición de la moralidad es el consentimiento). De la misma manera, lo que es moralmente malo en el genocidio de los judíos, durante la última guerra, no es el genocidio mismo, sino que haya sido perpetrado sin su consentimiento. Tales propuestas son el precio que se debe pagar al formalismo y al voluntarismo: es el *volo* el que hace la ley, y si alguien quiere él mismo no existir, entonces su no existir es un bien (el suicidio no es irracional). La voluntad no es justificable por ninguna razón, ni por consiguiente conoce el deber ser que no se identifica de antemano con lo que quiere. El formalismo no significa aquí sino la arbitrariedad de la voluntad. Invoca, además, como su complemento indispensable el dualismo: el hombre *es* su voluntad, es y no es lo que quiere. La pasividad, el tener-cuerpo, la vida, en cuanto no son el producto de la voluntad, sino el ser del hombre dado a sí mismo, son relegados a la esfera del no-yo, donde son cosas. El demiurgismo biomédico es el amigo de una concepción tal de la persona, que abandona su inscripción en el mundo, su naturalidad, su carne, su ser-dado a la existencia anónima de las cosas apropiables (*pretium vulgare*). El precio de tal poder sobre sí mismo es la abolición de sí, su expulsión de la vida y del cuerpo: que el hombre tenga todo poder sobre sí mismo, a voluntad, significa que el hombre ya no es él mismo, sino *otro*: humillación del hombre. Justificar el suicidio como un derecho de la persona sobre sí misma (derecho que ella puede alienar a voluntad: la eutanasia) sólo se puede concebir más si el hombre no existe más.

<sup>55</sup> Cf. H-T. ENGELHARDT, *The Foundations of bioethics...*, p. 265 s.

<sup>56</sup> *Ibid.* p. 306; cfr. p. 314: “*The analyses in this volume of the principle of autonomy undercut this line of argument and lead, as we have seen, to holding that murder is a moral offense primarily because it involves taking the life of another individual without that individual’s consent*”.

¿Pero la voluntad misma puede sobrevivir a tal defeción de responsabilidad? ¿Puede todavía hablarse de imputabilidad moral si la voluntad no conoce ninguna ley moral, ningún Bien que no sea definido solamente como su bien? Si el hombre es incapaz de someterse al Bien y querer el Bien porque es el Bien (y no porque es su bien), ni siquiera es libre: en términos kantianos, un hombre así no tiene móviles. El sujeto moral, tal cual lo presenta Engelhardt, cae en efecto bajo la categoría kantiana de *Selbstliebe*, el amor de sí mismo: “se puede llamar esta tendencia a hacerse a sí mismo, de una manera general, principio determinante objetivo de la voluntad, siguiendo los principios subjetivos determinantes de su libre albedrío, el *amor de sí*, pero *presunción* si se erige en legislador y en principio práctico incondicionado”<sup>57</sup>.

Al respecto, la máxima del “*principle of autonomy*”, a saber: “*Do not do to others that which they would not have done unto them, and do for them that which one has contracted to do*”<sup>58</sup>, representa ni más ni menos una transgresión a la regla de oro y no un arreglo de detalle. En efecto, ésta, que enuncia que no debemos hacer a otro lo que detestaríamos que se nos haga<sup>59</sup>, significa banalmente que es necesario ponerse en el lugar del otro y actuar *como* si fuéramos el otro. Según se ve no es la aceptación del otro lo que constituye la moralidad de nuestra acción sobre él, sino nuestro propio consentimiento a lo que él nos haga (o que nosotros hagamos) o lo que nos disponemos a hacerle. Pero es necesario ir todavía más lejos, porque puede suceder muy bien que yo me odie a mí mismo y esté pronto a suprimirme. ¿Eso significaría entonces, en el espíritu de la regla de oro, que en ese caso suprimir a otro sería legítimo (ya que lo aceptaría sobre mí mismo)? Pero no es así. ¿Por qué? Porque el consentimiento no es lo que hace la moralidad de un acto sino aquello que lo indica más a menudo, supuesto que el hombre se estime a sí mismo y que deba estimarse a sí mismo. Brevemente, la forma (el consentimiento) no es indicadora de la moralidad que sí, y solamente sí, ella es el *índice* de un contenido también moral (*materialiter*). Por eso la regla de oro retorna en última instancia -y particularmente cuando se expresa positivamente “haz a los otros lo que quisieras que te hagan”<sup>60</sup> - al mandamiento del *Levítico* (19, 18):

---

<sup>57</sup> E. KANT, *Critique de la raison pratique*, Trad. J. Gibelin, J. Vrin, París, 1983, p. 87. Ver también p. 39

<sup>58</sup> H.T. ENGELHARDT, *The Foundations...*, p. 86

<sup>59</sup> Cf. HILLEL, *Talmud de Babylone*, Shabbat, p. 31a: “no hagas a tu prójimo lo que detestarías que te hicieran a ti. Esta es la ley entera; el resto es comentario” (citado y comentado por P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990, p. 255 s.).

<sup>60</sup> Cf. *Lc.* 6, 37: “Lo que queréis que los hombres hagan por vosotros hacedlo de modo semejante (*homoiós, similitér*) por ellos”; igualmente *Mt.* 7, 112.

“Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Lo presupuesto aquí es que el hombre se ama, que se estima a sí mismo, que ama su vida y es por eso que no puede quitarla absolutamente. El amor de uno mismo aquí presupuesto difiere esencialmente del amor de uno mismo en el sentido de Kant, pero se acerca más bien al respeto de sí mismo. Puedo experimentar por mí un disgusto y no amar ya ni a mí mismo ni a mi vida, pero *debo* respetarme y conservar mi vida porque no debo hacer del amor de mí mismo el principio determinante objetivo de mi acción. En síntesis, el hombre tiene deberes para consigo mismo y *por eso* los tiene para con el otro.

Una vez más, el extremismo formalista de la ética de H.T. Engelhardt no debe disimularnos el carácter invasor del formalismo en la bioética. El procedurismo<sup>61</sup>, la colocación en el pináculo del consentimiento libre y aclarado, son otras tantas tendencias que alejan la ética de la consideración del acto, en provecho de sus condiciones de efectua-ción. Tomemos aquí el ejemplo de la donación de embrión. ¿Cuál es el tratamiento formalista de este problema? Se afirma ya por el uso de la palabra “donación”, la cual ha sido utilizada antes para los órganos y los productos del cuerpo humano. En lo concer-niente a los órganos y productos del cuerpo humano, la noción de donación es una inno-vación: en el derecho francés<sup>62</sup>, siendo el cuerpo humano indisponible, no se puede ad-mitir la donación, aun parcial, del cuerpo humano. Es la razón de por qué el derecho pú-blico, siempre manteniendo las partes del cuerpo humano fuera del comercio jurídico, de las convenciones y de los contratos, ha organizado elegantemente el régimen de su alie-nación bajo la categoría no patrimonial de “donación”<sup>63</sup>. Por ese camino, ha sido conju-rado el espectro de cambios de partes del cuerpo humano, pero si los órganos humanos no son objeto de convención entre particulares, no dejan sin embargo de ser alienados y de circular precisamente tales cosas. El organismo público “invisibiliza” el intercambio separando el donador del receptor, exigiendo la gratuidad y la no-afectación de la dona-ción, pero no deja allí de haber intercambio aun si no hay comercio, prestación y contra-prestación inmediatas y determinadas. La categoría de “donación” (y de donante), distin-

<sup>61</sup> Término típico del Autor (nota del traductor)

<sup>62</sup> Cf. *Code Civil*, art. 1128: “Solamente las cosas que están en el comercio pueden ser objeto de convencio-nes”.

<sup>63</sup> El informe del Consejo de Estado, *Sciences de la vie, De l'éthique au droit, op. cit.*, p. 16, se interroga: en la donación de sangre y de otros órganos “¿dónde está el contrato? Nada se dice de las relaciones entre donante y receptor, lo cual es normal, el organismo que gestiona esas porciones haciendo pantalla entre ellas y las donaciones no están afectadas, salvo excepción, a una persona determinada”.

guida de la de donación (y de donante), es aplicada actualmente al mismo embrión (después de haber sido al esperma luego al ovocito, que no son órganos<sup>64</sup>). Se disimula por ese medio que un embrión es una entidad biológica individual y no una parte del cuerpo (la implantación de un embrión en una matriz no es un transplante de órganos). Se aplica, pues, la misma noción a actos que son esencialmente diferentes y se determina su eticidad, en consecuencia, por criterios formales: la alienación de un embrión es ética si se respetan un cierto número de condiciones, a saber, por ejemplo, el consentimiento de los padres, el anonimato de la sobredicha donación, las demoras, las autorizaciones del Comité de ética, y sobre todo la gratuidad<sup>65</sup>. Tal formalismo se vuelve ciego: trata el todo como si fuera una parte, tiende a no considerar la materialidad del acto sino más bien su forma; asintóticamente acepta todo con ciertas condiciones de forma y hace residir lo lícito en el respeto de las formas. Engelhardt expresa una versión extrema de cierta tendencia y manifiesta sus presupuestos.

***Traducción de Domingo F. Basso***

Vincent Bourguet, nacido en 1961, Diplomado en Estudios Políticos, Catedrático y Doctor en Filosofía, Encargado de Cursos por la Universidad de Marne-la-Vallée para la Asistencia Pública - Hospitales de París, y autor de *L'Être en gestation, Réflexions bio-éthiques sur l'embryon humaine* (París, Presses de la Renaissance, 1999). Este artículo ha aparecido en *Revue Thomiste* (abril-junio, 1999, páginas 307-330). Se publica con la autorización expresa del R.P. Bonino, director actual de dicha Revista.

---

<sup>64</sup> La noción de “donación de embrión a sido muy comúnmente utilizada en los informes bioéticos hasta que la ley francesa nº 94-654 del 29 de julio de 1994 a “la donación y a la utilización de elementos y productos del cuerpo humano, con la asistencia médica a la procreación y al diagnóstico prenatal” consagra la fórmula de “la acogida del embrión” (art. L. 152-4) para significar el *transfert* de un embrión de una pareja a otra. Si se puede ver en esta disposición la negativa de “cosificar” el embrión (el régimen de acogida del embrión es análoga a la de adopción de un niño), sin embargo no se ha de omitir el párrafo precedente del mismo artículo que organiza la destrucción de embriones supernumerarios si la “demanda parental” no es mantenida.

<sup>65</sup> Cuando Kant dice que el hombre no tiene precio (cf. *Doctrine de la vertu*, § 11, *op. cit.* p.109) no quiere decir que su precio sea igual a cero -es, sin embargo, el sentido de la palabra gratuito cuando se habla de la donación gratuita del embrión- sino que “está por encima de todo precio”. Ahora bien, en nuestros días, se confunde a menudo el precio más bajo (cero) con lo que está más allá de todo precio, y se imagina que volviendo gratuito el cuerpo humano o sus partes se las sitúa por lo mismo sobre el dinero. El problema del dinero es por cierto verdaderamente importante, pero no es porque se excluya el dinero que se excluya el intercambio, eso sucede por la cosificación del embrión. El dinero es sólo uno de los aspectos formales del intercambio.