

Los Fundamentos de la Bioética, de H. Tristram Engelhardt

Joan Carrera Carrera

Licenciado en Medicina y doctor en Teología. Profesor de Moral Fundamental en la Facultat de Teologia de Catalunya. Profesor colaborador de ESADE. joan.carrera@esade.edu

resum

Engelhardt busca principios éticos que aún puedan tener validez universal. Así, reformula los principios clásicos de la bioética norteamericana, dando prioridad a lo que llama principio de permiso, que posibilita la convivencia pacífica entre las personas o las comunidades que no comparten unos mismos contenidos morales. Los otros principios, como el de beneficencia o el de justicia, sólo se pueden dar a nivel de las comunidades particulares.

PALABRAS CLAVE

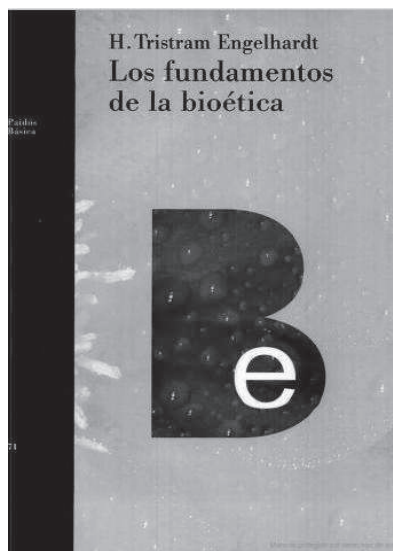
extraños morales, principio de permiso, principio de justicia, concepto de persona, rol social de persona, comunidad moral

abstract

Engelhardt searches ethical principles that still have universal validity. He reformulates the classical principles of the North American bioethics, where what he calls the principle of permission prevails allowing the coexistence of the people and the communities that do not have the same moral contents. The other principles, like beneficence or justice can just be found in the so-called particular communities.

KEYWORDS

moral strangers, principle of permission, principle of justice, concept of person, social role of person, moral community



¿Quién es el autor?

H.T. Engelhardt es hijo de inmigrantes alemanes, establecidos en Texas, que se ha inculturado totalmente a las raíces de esta república americana. Considera Texas no sólo como un territorio o una realidad geográfica o política, sino como un cierto mito. El espíritu de Texas representa la valoración de la libertad individual frente al gobierno, y al mismo tiempo también valora mucho la institución familiar y las comunidades locales, más que la organización estatal. La actual Constitución tejana tiene un carácter extremadamente laico, que proviene ya de la antigua Constitución del Estado de Texas (1845) que, a diferencia de la Declaración Americana de 1776, no hace referencia a los derechos humanos como concesión del Dios creador. Esta Constitución tenía dos características: por una parte, no se basaba ni en Dios ni en la razón, sino en la voluntad y el consenso de los ciudadanos, y por otra, estos ciudadanos no cedían sus derechos fundamentales al Estado. Este espíritu del mito tejano está en la base de la propuesta engelhardtiana,

que acentúa la libertad de los individuos y de sus derechos por encima de las organizaciones estatales, y también el contractualismo (llegar a acuerdos sobre los problemas bioéticos cuando no se comparte ni un mismo Dios ni una razón común).

Engelhardt, al mismo tiempo que es un gran defensor de la convivencia entre extraños morales y que, por eso, defiende una propuesta ética plenamente laica, se considera un creyente cristiano

Engelhardt, al mismo tiempo que es un gran defensor de la convivencia entre *extraños morales* y que, por eso, defiende una propuesta ética plenamente laica, se considera un creyente cristiano.

En cuanto a su formación académica, llama la atención la oscilación que hace el autor entre la medicina y la filosofía. Primero empezó los estudios de filosofía, pero con asignaturas como la bioquímica y la genética, y después pasó a la medicina. Pero, antes de obtener la licenciatura y la habilitación para el ejercicio de la medicina, vuelve a la filosofía con una beca de un año en Alemania para estudiar la relación entre Hegel y las ciencias. Una vez consigue el doctorado en filosofía, regresa de Alemania y acaba medicina. Después, Engelhardt ha trabajado en los centros más importantes de bioética de los Estados Unidos: Institute for the Medical Humanities (Galveston), Center for Bioethics, Kennedy Institute de la Georgetown University (Washington), Baylor College of Medicine (Houston), Rice University (Houston), y en el Comité

de Ética del Texas Medical Center.

Su contexto

Para empezar, podríamos estudiar brevemente el contexto del autor. En Estados Unidos, la reflexión bioética se da en un contexto plural y ha ido evolucionando en estrecha relación con el mundo jurídico. La investigación bioética se ha desarrollado en trabajos en equipo bajo la forma de Comités o Comisiones que intentan consensuar posturas divergentes para llegar a soluciones democráticas. En el año 1977, se crea la National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Sciences. Esta Comisión del Congreso de Estados Unidos utiliza una metodología inductiva y se da cuenta de que, aunque exista disenso en los principios abstractos, si se parte de los casos concretos, el consenso es mucho más fácil. Esta Comisión buscó unas directrices a seguir a la hora de trabajar en la experimentación en humanos y elaboró Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research (The Belmont Report). Así, este Informe propone unos principios éticos más generales, desde los cuales se puede formular e interpretar reglas o normas específicas. Propone tres principios: *el respeto a las personas, el de beneficencia y el de justicia*. Sin embargo, no niega la posibilidad de otros principios. Estos tres principios se convirtieron en las categorías vertebrales de la Bioética norteamericana. Esta aceptación tan general fue posible porque son entendidos como principios básicos con los que suelen estar de acuerdo todos los grupos que conviven en el mundo occidental, pero que no pretenden reivindicar un estatuto absoluto o metafísico. Este Informe permitió el nacimiento de dos líneas de procedimiento dentro de la bioética clínica norteamericana. Una primera, que adoptan Beauchamp y Childress,¹ toma los principios que el Informe Belmont elaboró para una cuestión concreta, la experimentación,

y los propone para todos los problemas bioéticos. Una segunda línea, que adopta A. Jonsen,² selecciona el método inductivo y casuístico usado por la Comisión, y lo aplica para resolver los problemas bioéticos.

Su obra y su pensamiento

The Foundations of Bioethics fue publicado en el año 1986 y una segunda edición en el año 1995, que fue traducida al castellano. Esta nueva edición tiene diferencias respecto a la primera, que el autor mismo nos dice que introduce para evitar malentendidos y aclarar puntos oscuros.³ Su libro consta de dos partes diferenciadas. Los primeros capítulos presentan su propuesta bioética y cómo la estructura a partir de los principios clásicos de la bioética norteamericana (capítulos 1 al 5). En el resto de capítulos, aplica su propuesta a temas concretos de la bioética. El primero está dedicado a los lenguajes de la medicalización. El segundo a los aspectos acerca de su concepción de persona (principio y fin de la persona). El tercero trata sobre el principio de permiso (relación médico-paciente, consentimiento informado, rechazo del tratamiento, suicidio, eutanasia). El cuarto, bastante extenso, acerca del principio de justicia. Y el último capítulo se dedica a temas diversos: la remodelación de la persona humana, las virtudes...

Engelhardt da una respuesta al problema del pluralismo ético de nuestra sociedad. Para él, resulta imposible fundamentar una propuesta ética en presupuestos religiosos o racionales, ya que no compartimos ni una misma religión ni una misma manera de entender la razón

Engelhardt da una respuesta, mediante su propuesta, al problema del pluralismo ético de nuestra sociedad. Para él, resulta imposible fundamentar una propuesta ética en presupuestos religiosos o racionales, ya que no compartimos ni una misma religión ni una misma manera de entender la razón. Su propuesta, formulada desde la bioética (pensemos que la estructura sobre los principios clásicos de la bioética, enunciados en el Informe Belmont), es una propuesta de ética general. Busca algún principio ético que todavía pueda tener validez universal, para huir de los planteamientos éticos puramente emotivos o decisionistas. Engelhardt sólo encuentra, como principio que se pueda compartir entre todos los humanos, el que él llama *principio de permiso*, el cual posibilita la convivencia pacífica entre las personas o las comunidades que no comparten unos mismos contenidos morales (proyectos de felicidad, de bienestar, de justicia...). Así, su propuesta se basa en el principio de permiso como principio básico de toda la ética. Este principio parte de la idea de que no todo el mundo vive el mismo sistema de valores; la única cosa que compartiremos entre todos es que los otros puedan vivir su sistema de valores. El ámbito de su propuesta queda reducido entre los que él llama "extraños morales", personas que no comparten los mismos contenidos éticos. Aunque a Engelhardt no le satisface su propuesta, cree que es la única que puede ser compartida, ya que es puramente formal y asegura que cada comunidad pueda vivir pacíficamente sus contenidos éticos. Este principio excluye la imposición ética y prescinde de la posibilidad de la conversión ética, ya que Engelhardt busca precisamente lo que puede unir a los "extraños morales". Para la moralidad basada en el principio de permiso, está bien lo que tiene permiso de la persona afectada (en palabras más cuidadosas, a nivel "de extraños morales", no podemos intervenir contra cualquier acción si esta tiene el permiso de las personas que

estarán afectadas por ella, aunque a mí me parezca una acción incorrecta desde mi sistema ético). Así, por ejemplo, ni el suicidio ni la eutanasia violan el principio de permiso.

Los principios éticos que tienen contenido, como el de beneficencia o el de justicia, sólo se pueden dar a nivel de las comunidades particulares, donde las personas se encuentran como "amigos morales", o través de los acuerdos a que llegan los "extraños morales". Así, resulta que toda persona tiene que vivir en dos niveles de moralidad: uno, dentro de su comunidad, compartiendo contenidos éticos, y otro, cuando se encuentra con personas que no son de su comunidad, donde sólo podemos poner en juego el principio de permiso.

En referencia al principio de justicia, para explicar si las desigualdades y la necesidad engendran el derecho a exigir, Engelhardt distingue dos tipos de "lotería". La "lotería natural" expresa aquellos cambios de la fortuna provocados por las fuerzas naturales y no por la acción de las personas; la "lotería social" expresa aquellos cambios fruto de la acción de las personas. Como nadie es responsable de la mala fortuna, en términos de la moralidad para "extraños morales", no estamos obligados a ayudar, de tal manera que no es legítimo el uso de la fuerza para redistribuir fondos para ayudar a los afectados por la mala fortuna. Las personas que han resultado afectadas por la "lotería social" tienen el derecho a exigir, pero sólo a los responsables de las acciones que les han perjudicado y no a toda la sociedad en general. Así, para Engelhardt, cuando uno posee una propiedad en virtud de una adquisición o transmisión justa, los derechos sobre esta no se pueden ver alterados por las necesidades de otros. Engelhardt, entre los dos modelos más representativos de justicia que se dan en su contexto, se alinea con lo que postula R. Nozick en *Anarchy, State and Utopia* (1971). Nozick cuestiona la misma existencia de la justicia distributiva. El mercado libre se convierte en el principio distribuidor.

Engelhardt también habla del principio de propiedad como uno de los principios de su propuesta ética. Los objetos que son propiedad de uno están en su órbita, de tal manera que una intromisión en esta órbita viola el principio de permiso.

Es importante apreciar qué tipo de sociedad encontramos detrás de esta propuesta ética. Una sociedad fragmentada en distintas comunidades fuertes, donde la estructura estatal está limitada a asegurar que se respeten los permisos, de tal forma que se dé una convivencia pacífica entre las diferentes comunidades particulares. Así, el Estado no puede nunca interferir en los acuerdos que se dan entre los individuos en el libre mercado.

De su visión del principio de permiso, Engelhardt extrae su propia definición de la persona como agente moral. Y, como su moralidad secular general tiene como primer principio el del permiso, afirma que, propiamente, sólo son personas los agentes que son capaces de dar permiso. Por tanto, sólo los seres racionales autorreflexivos son personas. El problema que plantea Engelhardt, y que tiene consecuencias escandalosas para muchos, es que, dada esta afirmación, para Engelhardt, muchos seres humanos no son personas.

Engelhardt busca una definición de persona sin ninguna suposición metafísica ni religiosa que pueda ser aceptada por los "extraños morales"

Engelhardt busca una definición de persona sin ninguna suposición metafísica ni religiosa que pueda ser aceptada por los "extraños morales". La suya estaría dentro de las definiciones que acentúan una de las dimensiones de la persona. En este caso, la de ser capaz de dar permiso. Parece que, para Engelhardt, sólo son personas, en sen-

tido estricto, aquellas que pueden dar permiso, es decir, que tienen un determinado nivel de inteligencia y de conexión con la realidad. Engelhardt no se plantea las dificultades que comporta esta definición.

Así, para nuestro autor, las entidades humanas que no son personas, pero que tienen la posibilidad de serlo (embriones, fetos, niños pequeños...), no pueden ser consideradas personas, ya que sería necesario compartir la suposición metafísica de la "potencialidad". Estas entidades que probablemente serán personas, junto con otras que lo han sido (comatosos, dementes...), podrán ser consideradas personas en función de su utilidad para quien son personas. De esta manera, se habla del *rol social* de persona. En términos de la moralidad para "extraños", se puede justificar la atribución de este rol en función de la sociedad por razones utilitaristas. Por tanto, no existe una línea clara entre la vida humana puramente biológica y la asignación del rol social de persona. Solo a nivel de las comunidades particulares se puede dar valor a estas entidades que no son personas en sentido estricto a nivel de la sociedad en general.

También el autor se plantea qué virtudes tienen que tener estas personas, en sentido pleno, cuando se relacionan como "extraños morales" dentro de una sociedad secular. Las virtudes que tienen que tener el paciente y el médico dentro de una sociedad laica y pluralista son: la tolerancia, la liberalidad y la prudencia.

¿Cómo ha sido valorado su pensamiento?

En cuanto a la repercusión de su pensamiento, podríamos comentar que su propuesta no fue demasiado bien entendida y a menudo fue criticada, pero creemos que propone con honestidad la única propuesta de ética posible que salvaguarda la convivencia pacífica, en un mundo con una pluralidad muy acentuada (en una sociedad postmo-

derna en su grado extremo), donde todo el mundo interacciona como “extraño moral” y donde sólo pueden ser compartidas las éticas particulares entre los “amigos morales”. Representa una interpelación a todas las propuestas de las llamadas *éticas mínimas*, que serían la base de las legislaciones de los países democráticos. Representa un toque de atención a las bioéticas europeas, en cuanto sus sociedades se vayan acercando a un sociedad más fragmentada y postmoderna. A menudo, la crítica se queda en algunas afirmaciones suyas (por ejemplo, que defiende el infanticidio...) sacadas del contexto general de su pensamiento... Es precisamente su propuesta de ética general la que representa una verdadera aportación y no tanto algunas de sus aplicaciones concretas en el ámbito bioético, que son compartidas por otros autores.

Su propuesta no fue demasiado bien entendida y a menudo fue criticada, pero creemos que propone con honestidad la única propuesta de ética posible que salvaguarda la convivencia pacífica, en un mundo con una pluralidad muy acentuada

En cuanto a su concepción de la autonomía como principio de permiso, está en plena sintonía con la perspectiva de la bioética norteamericana, aunque radicalizando su interpretación. Su Estado mínimo, en una sociedad que se estructura con comunidades morales diversas, responde al modelo sociopolítico de Estados Unidos. A menudo, con cierta razón, ha sido acusado de elaborar una propuesta muy en concordancia con la corriente neoliberal. Para Engelhardt, el principio de beneficencia y de justicia están vacíos de contenido en la esfera de los “extraños

morales” y sólo se llena de contenido dentro de las comunidades morales particulares. Este pensamiento contrasta con las bioéticas europeas, que creen poder establecer principios absolutos mínimos que obligan, independientemente de la voluntad de los sujetos. En la línea, por ejemplo, de la doctrina de la Ley Natural, la deontología cristiana, el Derecho Natural, así como del imperativo categórico kantiano. Existen obligaciones absolutas, previas a la autonomía empírica de las personas; estas se derivan del imperativo categórico y se pueden sintetizar en dos principios: el de no-maleficencia (entendido como principio absoluto y no como la parte negativa del de beneficencia) y el de justicia.⁴ Se entienden como principios que defienden obligaciones absolutas, a nivel individual (no-maleficencia) y colectivo (justicia). Por eso, nacen las denominadas *éticas mínimas*, que responden al hecho cuando algunos se dieron cuenta de que, aunque haya una aceptación de unas conductas según el que después será llamado *principio de autonomía y de beneficencia*, se podía caer en inmoralidad si no eran introducidos unos mínimos que se debía respetar. La sociedad europea tiende a ser más homogénea y a buscar estos mínimos que fundamenten una legislación mucho más amplia que dé soporte a Estados fuertes y mucho más intervencionistas (Estado del Bienestar). Por esta razón, la bioética europea también da soporte a una justicia distributiva que forma parte de los mínimos éticos comunes a toda la sociedad y, por tanto, forma parte del papel de los Estados asegurar una cierta redistribución de los bienes. Engelhardt parte de suposiciones diferentes a la hora de entender el principio de justicia: a) Las personas no tienen derecho a la asistencia sanitaria. Esta afirmación es una consecuencia de la colocación de la justicia dentro del ámbito de la beneficencia.⁵ b) Los resultados de esta *lotería natural* no pueden implicar el derecho a exigir que los otros te ayuden, ya que no se

pueden atribuir a la responsabilidad de nadie. Ante estas *loterías naturales*, expresión de mala fortuna, Engelhardt postula y alienta la beneficencia, virtud que consiste en atender las necesidades de los otros. Pero no porque los necesitados tengan derecho a exigir tal beneficencia.⁶ No tienen ningún derecho a exigir reparación al Estado; ahora bien, las acciones de unas personas que perjudican a otras, sin previo consentimiento (*lotería social*), dan a estas el derecho a exigir reparación directamente a las personas responsables de tales acciones.

c) En la concepción engelhardtiana del principio de justicia, encontramos una suposición muy discutible: que la adquisición de propiedades ha sido, en principio, justa. Eso comporta, en la práctica, una defensa del *status quo* social. Para Engelhardt, la adquisición de una propiedad será justa si es fruto del libre mercado (el lugar de encuentro de los permisos).

d) Engelhardt basa la justicia en la libertad y el consentimiento y, por tanto, la sitúa en un segundo término respecto del principio de autonomía. Pero, con eso, en nuestra opinión, Engelhardt cae en una contradicción, ya que la salud es necesaria para el ejercicio de la autonomía. Si damos importancia a la autonomía de los individuos, tenemos que procurar que estos individuos la puedan ejercer y, por tanto, no sería impensable que la sociedad (o el Estado) velase por establecer las condiciones para que todo el mundo pueda ser realmente autónomo (o dador de permiso).

Sus puntos más cuestionados son los derivados de su concepción de persona aplicada a los ámbitos concretos de la bioética y las suposiciones de las que parte para elaborar su propuesta ética y bioética

Sus puntos más cuestionados son los derivados de su concepción de persona aplicada a los ámbitos concretos de la bioética y las suposiciones de las que parte para elaborar su propuesta ética y bioética. Engelhardt se encuentra situado dentro de una corriente que acentúa el aspecto relacional de la persona por encima de toda definición metafísica. Las dos tendencias persisten en nuestro tiempo. Nuestro autor huye de cualquier suposición metafísica o religiosa, y define la persona por una de sus cualidades relacionales: la capacidad de dar permiso. Sin embargo, Engelhardt se muestra satisfecho de poder afirmar, al menos deontológicamente, el derecho de las personas en sentido estricto. Por otra parte, se lamenta de que, en el ámbito de la moral secular general, no se pueda llegar a más. El sentido social de personas, atribuido por la sociedad, Engelhardt lo entiende de una manera completamente utilitarista muy diferente a las corrientes bioéticas europeas con más influencia metafísica, y de la corriente de la ética dialogal. En la visión de Engelhardt, la determinación de quién es persona en sentido social depende de la sociedad, del acuerdo, en función de si conlleva más bienes que perjuicios. Este planteamiento, no obstante, puede llevar fácilmente a una sociedad que elimine niños cuando el índice de natalidad supere unos ciertos límites, o a la sobrevaloración de los embriones cuando sea necesaria mano de obra... La pregunta es: ¿quién tiene legitimidad para decidir? No es fácil responder, ya que creemos que Engelhardt acepta la situación plural en el ámbito de los *extraños morales*, pero parece suponer una unanimidad entre los *amigos morales* dentro las comunidades que difícilmente se da en la práctica, excepto en algunas sectas. Creemos que Engelhardt, en su planteamiento, no pretende negar las otras definiciones de persona (las que utilizan criterios metafísicos o religiosos), sólo afirma que, dado que estas no se pueden compartir entre los "extraños morales", tienen que ser vivi-

das exclusivamente dentro de las comunidades morales particulares.

Para acabar, comentaremos que, si analizamos el pensamiento de Engelhardt, nos damos cuenta de que su radicalismo es postulado por la moralidad entre "extraños morales", pero que, dentro las comunidades morales, se dan contenidos morales. Engelhardt imagina y postula una sociedad basada en la coexistencia de comunidades particulares con morales específicas fuertes, acercándose a un modelo libertario. Incluso prevé que, en el ámbito de los "extraños morales", se den acuerdos mediante procedimientos democráticos, y nos dice también que, posiblemente en muchas sociedades, se dará un rol social de personas a entidades que no lo son en sentido estricto.

Todo lo que acabamos de decir pone en evidencia que, en el pensamiento de Engelhardt, existe una relación estrecha entre el proyecto social y político, por una parte, y la concepción que tiene de la persona y la primacía que otorga al principio de permiso

Todo lo que acabamos de decir pone en evidencia que, en el pensamiento de Engelhardt, existe una relación estrecha entre el proyecto social y político, por una parte, y la concepción que tiene de la persona y la primacía que otorga al principio de permiso. Esta relación entre ética y sociología es importante en la obra de Engelhardt: hemos podido constatar cómo su propuesta, con pretensiones de universalidad, no deja de ser una propuesta hecha desde su mundo. En otras palabras, convierte en base para su propuesta ética lo que se da en su sociedad, la norteamericana; eso, con tal de justificarla. Creemos que Engelhardt defiende una moralidad secular y

general, con el objetivo de poder defender la existencia de comunidades particulares, en las que se pueda vivir una moralidad de máximos, con libertad. Para entender cómo piensa estas comunidades morales, nos tendríamos que leer su libro publicado en el año 2000, *The Foundations of Christian Bioethics*.⁷

NOTAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. Estos autores introducen un nuevo principio, pues distinguen dentro del principio de beneficencia (del Informe Belmont), el de no-maleficencia y propiamente el de beneficencia (no es lo mismo hacer el bien que no hacer el mal).
2. Jonsen A. *Clinical Ethics. A Practical Approach to ethical decisions in Clinical Medicine*. 3ª ed. New York: Mc Graw-Hillmillan; 1992.
3. «Los cambios más significativos se han realizado con el fin de una mejor protección contra esos malentendidos. (...) Una segunda edición ofrece la oportunidad de esclarecer puntos oscuros, de responder a reseñas hostiles...» Engelhardt HT. *Los Fundamentos de la Bioética*. Barcelona: Paidós; 1995. p. 17.
4. Gracia D. Planteamiento general de la bioética, En: Vidal M, editor. *Conceptos Fundamentales de Ética Teológica*, Madrid: Trotta; 1992. p. 432.
5. Engelhardt HT. *Los Fundamentos de la Bioética*. Barcelona: Paidós; 1995. p. 402.
6. *Ibidem*. p. 408.
7. Engelhardt H. T. *The foundations of Christian Bioethics*. Lisse: Swets&Zeitlinger; 2000.