

*Bioética: entre la universalidad y la
interculturalidad.
Los desafíos éticos de la globalización*

Francisco Leon¹

Resumen:

La Bioética ha supuesto desde su inicio una propuesta práctica de principios éticos racionales, que pretenden una validez universal, independientemente de las culturas o civilizaciones, tanto en las propuestas de bioética global como en la ética clínica. Esta pretensión de validez universal ha sido puesta en duda por la ética ecológica, la ética feminista, el comunitarismo y la ética del cuidado. El actual proceso de globalización supone también nuevos desafíos y han surgido varias propuestas de una ética universal, a la vez que se destacan los particularismos, los conflictos de identidad y el necesario respeto de la interculturalidad. En este artículo queremos revisar las respuestas dadas desde la filosofía actual, y también desde la bioética. Pensamos que no es posible dar la respuesta sólo desde los principios bioéticos, o desde la bioética clínica, y que se necesita una propuesta desde una bioética institucional y social que ayude al desarrollo de un debate plural sobre el papel de la ética en las sociedades democráticas, empodere a los individuos e instituciones, y lleve al diálogo entre las distintas eticidades existentes en América Latina.

Palabras clave: bioética, globalización, interculturalidad, universalismo

Summary:

Bioethics has assumed since the beginning a practical proposal of rational ethical principles, which keep universal validity, independently from culture or civilizations, in global or clinical ethics. Said universal validity claim has been questioned by ecological ethics, feminist ethics, communitarism and care giving ethics. The current globalization poses also new challenges and several proposals have arisen for universal ethics where, in turn, particularism, identity conflicts and the necessary respect for interculturalism are at play. In this article, we want to review the answers given from the current philosophy and also from the bioethics. We believe that it is not possible to answer just from the bioethical principles, or clinical bioethics, that needs a proposal from a institutional and social bioethical view that helps the development of a plural debate over the role of ethics in democratic societies, empowers the individuals and institutions and leads to dialogue between the different ethics existing in Latin America.

Keywords: bioethics, globalization, Inter-culture, universalism

¹ Doctor en en Filosofía. Magíster en Bioética. Prof. Adjunto, Centro de Bioética, Facultad de Medicina de la Pontificia Universidad Católica de Chile. gibioetica@vtr.net

1.- Introducción

La Bioética se ha caracterizado por ser una propuesta práctica de principios éticos racionales, que pretenden una validez universal, independientemente de las culturas o civilizaciones. Los derechos humanos fundamentales, y especialmente el derecho a la vida y el derecho a la asistencia en salud, son la base conceptual de la propuesta bioética, y se consideran derechos universales desde la Declaración de la ONU.

Esta propuesta universal de la Bioética se ha encontrado con varios obstáculos y retos diferentes a los que debe responder. Por una parte, desde la ética del cuidado y desde el feminismo se ha insistido en la atención al paciente concreto, en su especificidad, hombre o mujer, y no al individuo racional abstracto. Por otro, desde el comunitarismo y la ética de la interculturalidad se ha insistido en el respeto a las tradiciones comunitarias, tanto culturales como sociales y éticas, y en el consecuente respeto a la diferencia en la atención de salud, por ejemplo con las minorías indígenas en América Latina.

La globalización ha acentuado esta tensión, con propuestas de éticas globales o mundiales, que chocan a veces con la exigencia de adecuación a lo particular y respeto a la identidad concreta. Esto supone actualmente un reto para la Bioética tradicional, que pensamos debe afrontarse tanto desde la visión de la ética del diálogo, como desde la visión del personalismo y el comunitarismo, como complementación necesaria de lo aportado por la Bioética universalista o global.

2.- Los antecedentes: la propuesta universalista de la Bioética.

2.1.- Bioética global de Potter:

En su conocido libro “Bioética: un puente para el futuro” Potter² inaugura una visión “global” de la Bioética, como ética del medio ambiente, que debería unir de nuevo la ciencia y la filosofía, y sería el puente para salvar a la humanidad de un progreso científico deshumanizado. El mismo Potter, en una de sus últimas intervenciones públicas, insistió en su concepto de “bioética global” sosteniendo que “para un futuro a largo plazo tendremos que inventar y desarrollar una bioética política ... la bioética mundial debe evolucionar hacia una bioética social a escala mundial políticamente activa”³.

2.2.- El principio de responsabilidad para una civilización científica y tecnológica: Hans Jonas.

Jonas elabora la ética de la responsabilidad y desea complementar o reemplazar el “imperativo categórico” kantiano por un principio que habría de tomar en consideración nuestra responsabilidad por una existencia continuada de la humanidad en el futuro: “Definitivamente desencadenado, Prometeo, al que la ciencia proporciona fuerzas nunca antes conocidas y la economía un infatigable impulso, está pidiendo una ética que evite mediante frenos voluntarios que su poder lleve a los hombres al desastre.

² Potter VR. *Bioethics, Bridge to the Future*. New Cork: Prentice Hall; 1971.

³ Potter VR. Conferencia inaugural del Congreso Mundial de Bioética, Gijón, 2000. Recogida por Parenti FR. Bioética y Biopolítica en América latina. En: Acosta J, *Bioética para la sustentabilidad*. La Habana: Centro Félix Varela; 2002: 171-184.

La tesis de este libro es que la promesa de la técnica moderna se ha convertido en una amenaza, o que la amenaza ha quedado indisolublemente unida a la promesa”⁴.

No basta, por tanto, una ética de la prudencia, es necesaria una ética del respeto fundamentada en el temor al propio peligro que somos capaces de prever. “La justificación de una ética tal que ya no permanezca circunscrita al ámbito inmediato e interpersonal de nuestros contemporáneos habrá de prolongarse hasta la metafísica, pues sólo desde la metafísica cabe hacer la pregunta de por qué debe haber en general hombres en el mundo; de por qué es, por tanto, válido el imperativo incondicional de garantizar su existencia futura”⁵. En todo caso, deberá ser una ética de la responsabilidad centrada en este nuevo deber del hombre de preservar su propia especie, frente a una ciencia sin valores ni responsabilidad que nos promete una utopía de progreso indefinido.

2.3.- El principialismo en Bioética: ¿una propuesta universal sólo norteamericana?

Una de las corrientes de Bioética más difundidas globalmente es el principialismo norteamericano, con su propuesta de cuatro principios fundamentales *prima facie*, que serían aplicables a todos, e instrumentación a través de la deliberación como método. Se ha implementado sobre todo en la tarea de asesoramiento de los comités de ética de la investigación y de ética asistencial o de hospitales.

Para universalizar la propuesta, Beauchamp y Childres⁶ recurren a dos medios: uno, recoger lo que les parece más apropiado de distintas teorías éticas, ya que ninguna acaba de convencerles del todo; y dos, realizar una fundamentación débil de su propuesta. No pretenden realizar una nueva teoría ética, solamente una metodología de aplicación práctica a los casos ético-clínicos del ámbito médico, y para ello acuden al fundamento del “sentido moral común”, poco definido y con amplias posibilidades de universalización y aceptación, como de hecho ha ocurrido. El éxito de la propuesta principialista norteamericana se debe a su función práctica en la toma rápida de decisiones que acompaña el quehacer médico, pero su misma indeterminación ha dado lugar a múltiples variantes y fundamentaciones distintas, y a una amplia contestación y correcciones del modelo principialista especialmente en Europa y Latinoamérica.

Es patente y se critica la óptica norteamericana de algunos autores, como Engelhardt, por ejemplo⁷. Es bien conocida también la propuesta de jerarquización de Diego Gracia en una Bioética de principios fundamentales absolutos de nivel 1, que serían los de no maleficencia y justicia; y principios relativos de nivel 2, el de autonomía y el de beneficencia⁸, y recientemente hemos realizado una propuesta de distinción entre principios fundamentales e instrumentales, desde la complementariedad entre la ética dialógica y la personalista⁹, con la maximización de los cuatro principios propuesta por Maliandi¹⁰.

⁴ Jonas J. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder;1995: 15.

⁵ Jonas J. Ob.cit: 17.

⁶ Beauchamp TL, Childress JF. *Principios de ética biomédica*. Barcelona: Masson SA; 1999.

⁷ Torralba F. *¿Qué es la dignidad humana. Ensayo sobre Peter Singer, Hugo T. Engelhardt y John Harris*. Barcelona: Herder; 2005: 272-273.

⁸ Gracia D. Prólogo. En: Beauchamp T, Childress JF. *Principios de ética biomédica*. Barcelona: Masson; 1999: 9-15.

⁹ León FJ. De los principios de la Bioética Clínica a una Bioética Social para Chile. *Revista Médica de Chile*; 2008, 136: 1084-1088.

¹⁰ Maliandi R. *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*. Buenos Aires: Editorial Biblos, Ediciones UNLa; 2006: 95-128.

3.- Los desafíos a la universalidad: la ética ecológica, la ética feminista y el comunitarismo.

En los textos de ética ecológica, se critica sobre todo el racionalismo moderno que ha llevado a la dominación de la naturaleza y a la actual crisis ecológica¹¹. Arne Naess, fundador de la “*deep ecology*”, es un decidido partidario de la multiculturalidad frente al universalismo: “El reclamo por la diversidad de formas de vida de la noción de sostenibilidad naessiana supone también el respeto por la diversidad de culturas, tan seriamente amenazada por el modelo de sociedad tecnoindustrial. Orientada hacia la sostenibilidad, la comunidad local se encuentra organizada sobre la base de un modelo autosuficiente y descentralizado, a la vez que promueve las relaciones cooperativas entre miembros... la cooperación y la autosuficiencia contribuyen a la autorrealización”¹². Deberíamos sustituir la realización individualista capitalista que se extiende a todo el planeta por la realización global a través de las comunidades particulares.

Las relaciones de la Bioética con el Feminismo, o más en concreto, con la ética filosófica promovida por el feminismo, no han sido muy cordiales en su inicio¹³. El desarrollo de la Bioética como ética clínica ha llevado, por un lado, a una fundamentación de ética práctica, pragmática, muy utilitarista; y por otro, a una renovada ética racionalista, con aspiraciones universalistas, deontológica, y centrada en los principios éticos de la acción. Contra lo primero reacciona el feminismo desde la defensa ética de la situación injusta, vulnerable y vulnerada, de la mujer en una civilización economicista, individualista y liberal. Contra lo segundo, opone el feminismo la ética del cuidado, la atención a las circunstancias y al caso concreto, la “otra visión” y escuchar la “otra voz”, con el puesto que le corresponde en el actuar humano a los sentimientos y mundo afectivo¹⁴. Más allá de la autonomía liberal, el principio de protección de los más vulnerables; y más allá del racionalismo de principios normativos, la ética del cuidado¹⁵.

El feminismo resalta el papel de la experiencia y la perspectiva particular, dirige la atención hacia lo contingente y el contexto de la vida cotidiana. Berlinguer elabora en este sentido una “bioética de lo cotidiano” –complementaria de la posición feminista– que se aleje de los grandes temas de debate tecno-científico¹⁶; esto entronca con algunos de los defensores de la ética del cuidado y está en la misma línea de algunas de las obras escritas por la feminista Agnes Heller, desde su búsqueda de nuevas legitimaciones desde la postmodernidad¹⁷. Benhabid, desde un feminismo crítico con la posmodernidad, propone que “el otro concreto” sustituya al “otro generalizado” en el

¹¹ Marcos A. Propuestas para una ética ambiental. *Ética ambiental*. Valladolid: Universidad de Valladolid; 2001: 121-158.

¹² Speranza A. *Ecología profunda y autorrealización. Introducción a la filosofía ecológica de Arne Naess*. Buenos Aires: Biblos; 2006: 99.

¹³ López de la Vieja MT. Ética y género. En: García Gómez-Heras JM (Coord.). *Dignidad de la vida y manipulación genética. Bioética, Ingeniería genética, Ética feminista, Deontología Médica*. Madrid: Biblioteca Nueva; 2002: 141-173.

¹⁴ Grimshaw J. La idea de una ética femenina. En: Singer P. (Ed.) *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza Editorial; 1995: 655-666.

¹⁵ León FJ. Ética del cuidado feminista y bioética personalista. *Persona y Bioética*; 2008, vol 12, 1 (30): 53-61.

¹⁶ Berlinguer G. *Bioética cotidiana*. México: Siglo XXI; 2002.

¹⁷ Heller A. *La revolución de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones Península; 1982.

Heller A. *Una filosofía de la historia en fragmentos*. Barcelona: Gedisa; 1999.

razonamiento moral, para tener realmente en cuenta a los individuos, con su propia historia y con su propia identidad, desde un criticismo situacional y comunitarista¹⁸

El comunitarismo por su parte ha desarrollado desde hace tiempo una fundamentada crítica al universalismo liberal, con autores como MacIntyre¹⁹ o Charles Taylor²⁰, aunque a veces la crítica parte desde el mismo liberalismo, como por ejemplo, en el comunitarismo de Michael Walzer²¹. Pérez Adán ha subrayado recientemente que el debate no es entre el comunitarismo y el liberalismo, sino entre una visión social de la persona y una visión individualista²². La sociología proporciona una visión diacrónica de la vida humana, la persona aparece como relación, como familia: nacemos en una familia, dentro de una comunidad. En este mismo sentido, Amitai Etzioni subraya las implicaciones morales del cambio social con una contundente crítica a la racionalidad de los comportamientos humanos asumida por la economía neoclásica y sus implicaciones neoliberales²³.

Estas tres corrientes son anteriores a la reflexión crítica sobre la globalización, que es un fenómeno más reciente. Tenemos que examinar cuáles son los retos éticos que plantea ahora la globalización y cómo se intentan afrontar.

4.- Los desafíos éticos de la globalización

Las desigualdades y las injusticias económicas y sociales, surgidas a consecuencia de la globalización, han sido muy criticadas y se ha subrayado la necesidad de la ética en la globalización económica. La globalización no es algo occidental, solamente producto del neocapitalismo, sino un fenómeno histórico más amplio que se da entre civilizaciones. Frente a las posiciones de rechazo al neocapitalismo unido a la globalización, o a la perplejidad de algunos liberales por no ser entendidos al pretender globalizar la riqueza y el progreso económico, es necesario subrayar la justa participación equitativa de todos en las oportunidades globales²⁴. El título del último libro de Amartia Sen es bien significativo: *Primero la gente*.

4.1.- Aplicación a escala mundial del neoliberalismo utilitarista

La globalización ha llevado inevitablemente a la difusión de un neoliberalismo utilitarista que se enfrenta con las tradiciones propias de los diferentes países y continentes.

Pero el utilitarismo como propuesta ética, si no se apoya en otros presupuestos, conduce a dos conocidas aporías, señaladas por Apel, que son relevantes también al momento de tratar la crisis ecológica global producida: el utilitarismo no puede decir de manera definitiva en qué debe consistir la utilidad, que es siempre utilidad respecto a algo; y en segundo lugar, no puede aducir ningún argumento de por qué, al maximizar la utilidad, se deben salvaguardar también los intereses de los otros e incluso, en principio, se deben salvaguardar de manera igual los intereses de todos los individuos²⁵.

¹⁸ Benhabib S. *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa; 2006: 255-258.

¹⁹ MacIntyre A. *Animales racionales y dependientes. Por qué los humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós Básica; 2001.

²⁰ Taylor Ch. *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós Ibérica; 1994.

²¹ Walzer M. (Ed.) *Toward a Global Civil Society*. Providence: Berghahn Books; 1997.

²² Pérez Adán J. *Adiós estado, bienvenida comunidad*. Madrid: EIUNSA; 2008: 110-112.

²³ Etzioni A. *La dimensión moral*. Madrid: Palabra; 2007.

²⁴ Sen A, Kliksberg B. *Primero la gente*. Barcelona: Deusto; 2007: 13-26.

²⁵ Apel KO. Ob.cit.: 102.

El neoliberalismo económico propone que el sistema de mercado regule y limite la funcionalidad de las instituciones, ya que sería “valorativamente neutro”, pero esto no es consistente, pues detrás de esa “absolutización cuasi naturalista y empirista de las coerciones funcionales del sistema de mercado se esconde la convicción utilitarista de que la economía capitalista de mercado –y ella sola- conduce a una maximización de la utilidad total de la economía popular, y en tal medida conduce al bienestar de todos los hombres”²⁶. Aquí hay una clara valoración ética utilitarista que está presente en la visión neoliberal de la economía, y que no deja mucho espacio para la ética interpersonal de la acción, o para la política de la justicia social.

4.2.- Conflicto, identidad, interculturalidad.

El conflicto es algo intrínseco a la globalización, precisamente por su ataque y perturbación de la identidad grupal e individual, que pone en peligro las diferentes culturas. Ante esto, Maliandi –desde su ética dialógica basada en la idea de la superación de los conflictos- se pregunta si es posible una ética de la globalización. Algunos dicen que sólo sería posible la ética del darwinismo social, pero es peligroso: “en el ámbito biológico las especies evolucionan mediante la supervivencia de los más aptos; pero si se pretende aplicar esto mismo a la vida moral, se estará desfigurando el sentido básico de esta última”, sería un regreso a una “situación precontractual sin códigos normativos; imposibilita toda reflexión moral, y sobre todo desdeña la justicia y por tanto no puede erigirse coherentemente como ética normativa”²⁷.

Por otro lado, la identidad individual depende en gran medida de la identidad social y cultural: “Se espera que desarrollemos en una medida considerable nuestras propias opiniones, puntos de vista y actitudes hacia las cosas mediante la reflexión solitaria. Pero no es así como funcionan las cosas en el caso de las cuestiones importantes, como la definición de nuestra identidad. Esta queda definida siempre en diálogo, y a veces en lucha, con las identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros”²⁸. Aunque prescindamos de nuestros padres o de la comunidad cultural donde nos formamos, el diálogo con ellos dura toda la vida. La autenticidad es vista en nuestra sociedad moderna como respeto a la “diferencia”, a la “diversidad” e incluso al “multiculturalismo”.

En el plano social, la comprensión de que las identidades individuales se forman en diálogo abierto, no configurado por un guión social previamente definido, ha convertido la política del reconocimiento en un plano de igualdad a todos en algo central y acentuado. No es solamente la forma apropiada de una sociedad democrática. Su rechazo y la negación de su reconocimiento son vistos como una forma de opresión. Y precisamente la negación del reconocimiento de las diferencias culturales es uno de los principales motivos de rechazo del proceso económico y cultural de la globalización. Pero la simple elección de diferentes formas de ser y de cultura no las convierte exactamente en iguales, la mera diferencia no puede ser por sí misma fundamento de una igualdad de valor, ni por parte de las culturas minoritarias, ni por parte de la cultura preponderante en la globalización:

“Si hombres y mujeres (y culturas) son iguales, no es porque sean diferentes, sino porque por encima de la diferencia existen ciertas propiedades comunes o complementarias que tienen cierto valor: son seres capaces de amor, de memoria o de reconocimiento dialógico. Unirse en el mutuo reconocimiento de

²⁶ Apel KO. Ob.cit.: 144-145.

²⁷ Maliandi R. Perturbaciones de la identidad grupal e individual en un mundo globalizado. En: Ob.cit.: 44-49

²⁸ Taylor Ch. Ob.cit.: 69.

*la diferencia (es decir, del valor igual de identidades personales y culturales diferentes) requiere que compartamos algo más que este solo principio, hemos de compartir también ciertas normas de valor en las que las identidades en cuestión se demuestran iguales*²⁹.

3.3. Multiculturalismo: valores y límites.

Algunos autores actuales presentan una visión negativa de estas comunidades culturales intermedias, que tienen un papel preponderante en las visiones éticas del comunitarismo. MacIntyre comenta que, si es un error “buscar infundir a la política del Estado los valores y mecanismos propios de las pequeñas comunidades, un error mayor aún es suponer que exista algo bueno en las comunidades como tales” solamente por ser pequeñas, pues si no realizan las virtudes de la justa generosidad y la deliberación común, las comunidades son siempre propensas a corromperse por la estrechez de miras, la complacencia, el prejuicio contra los extraños y otras deformaciones³⁰.

Por su parte, Touraine fundamenta toda su visión de un mundo en que no sabemos si “podremos vivir juntos” por la existencia de una doble apartamiento del sujeto racional: estamos en una “desmodernización”, que se libera a la fuerza de los mercados o los imperios y no a esquemas racionales universales, por un lado, y ante el florecimiento de la “desinstitucionalización” por otro, pues se rompen las estructuras nacionales y sociales y se produce la clausura del sujeto en comunidades cada vez más cerradas³¹.

Otros autores tienen una visión más positiva del fenómeno, por ejemplo, Habermas piensa que es posible el diálogo entre los mundos religiosos –de comunidades más o menos cerradas- y los mundos del naturalismo científico de nuestra época, siempre que cada grupo respete al otro como “interlocutor válido”³².

El gran valor de la multiculturalidad es precisamente que nos defiende de ese atomismo social, nos devuelve un grupo con el que compartir nuestros proyectos de vida y nuestros ideales morales comunes. Frente a la cultura globalizada, tecnocrática y burocrática, nos devuelve la importancia de lo particular, de “lo nuestro”, de “lo diferente”. Es la afirmación de los valores propios de cada cultura, frente a los intentos de imposición global de los valores de una cultura dominante. Y también la afirmación de unos lazos sociales que nos ayudan a autorrealizarnos, a ser más auténticos, pero no en el sentido neoliberal individualista, sino en la relación con los otros del propio grupo social.

La cultura particular es la que nos proporciona esos “horizontes de sentido” –en terminología de Taylor- que nos lleva a una vida más rica y plena que la simple maximización de los bienes materiales económicos que nos ofrece la globalización, con mayor o menor acierto.

Existen numerosas propuestas de un nuevo contrato social entre culturas, que evite los excesos: “El fanatismo por un lado, el desarraigo, por otro: ahí están de alguna manera las dos figuras inmorales que un contrato humano entre culturas debe evitar si no quiere eludir la cuestión ética, entre el error de las pasiones culturales y el suplicio uniforme de su despersonalización”³³. Así, no sólo podemos sino que debemos plantearnos la ambigüedad moral de cada cultura, reconocer sus instintos violentos o

²⁹ Taylor Ch. Ob.cit.: 88.

³⁰ MacIntyre. Ob.cit.: 167.

³¹ Touraine A. *¿Podremos vivir juntos?* México: Fondo de Cultura Económica; 2000.

³² Habermas J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós; 2006.

³³ Béji H. *¿Qué futuro para el pluralismo cultural?*. En: Bindé J. *¿Hacia dónde se dirigen los valores?* México: Fondo de Cultura Económica; 2006: 266-273.

pacíficos, sus inclinaciones humanas o inhumanas, sus actos de libertad o de tiranía, en resumen, “ser capaz de hacer del no-yo un ser tan sensible como el yo” gracias al instinto original de la compasión por el otro.

En palabras de un autor latinoamericano, deberíamos preservar el derecho a la diferencia, sí, “pero apartado de los impulsos de purificación en los que las diversas encarnaciones se han revelado plenas de violencia. El mestizo es el contrato libre. El clon es el contrato impuesto. Los nuevos valores, fundamentados sobre el vigor de la discusión y de la concertación entre ciudadanos, no pueden forjarse más que en la evolución vital, natural y, por tanto, aventurada del mestizaje entre culturas”³⁴.

De aquí proviene su fuerza y también los límites éticos de la propia multiculturalidad. Es un bien para el individuo y las distintas sociedades porque proporciona esos horizontes de sentido culturales y morales necesarios en este mundo fragmentado, pero a la vez tiene sus límites en el reconocimiento y respeto de una base fundamental universal de la ética: los bienes humanos básicos o los derechos humanos fundamentales no pueden ser transgredidos por ninguna cultura particular en razón del respeto a su propia identidad cultural³⁵.

¿Cabe la tolerancia o el respeto ante la injusta violación de los derechos humanos fundamentales? Pero también podemos preguntarnos: ¿Existen unos derechos humanos universales, y con ellos unos deberes éticos para con los demás también universales? Que es igual a la pregunta de si existe una dignidad de todos los seres humanos, o de todos los ciudadanos, que todo el mundo comparte, universalista e igualitaria: este concepto de dignidad -moderno y tradicional a la vez, según Juliana González- es el único compatible con una auténtica sociedad democrática. Multiculturalidad y pluralidad implican “asumir la tolerancia... como aceptación básica de las diferencias”, pero a la vez, implican respeto por el otro y por eso los derechos humanos son “el paradigma ético, la ‘tabla de valores’ de nuestro tiempo” y un mínimo ético irrenunciable³⁶.

La actual formulación de los derechos humanos ha sido acusada a veces de constituir “un deseo de homogeneizar y globalizar el mundo según la forma peculiar de Occidente” o de lograr una convergencia supracultural dominada por la cultura occidental. Es necesario respetar la peculiaridad de cada cultura sin prevalencias de ninguna en particular, pero no es imposible la universalidad de los valores que afectan a la humanidad en su conjunto, y los derechos humanos son el ejemplo más claro de esas equivalencias interculturales, y nacieron con esa vocación de universalidad³⁷.

5.- Respuesta a los desafíos éticos de la globalización.

5.1 Propuestas de una Ética universal:

Existen varias propuestas de una “ética universal minimalista”, frente a las propuestas filosóficas “maximalistas”, que tendría dos condiciones: Reconocimiento del principio de universalización de la justicia. Según algunos autores neoliberales, los habitantes del primer mundo no estaríamos obligados moralmente por el principio de justicia a ayudar a los del tercer mundo si parte pueden morir de

³⁴ Portella E. La cultura del siglo XXI: ¿Clonación o mestizaje? En: Bindé J. *¿Hacia dónde se dirigen los valores?* México: Fondo de Cultura Económica; 2006: 274-279.

³⁵ Garza MT. Consensos y disensos en Bioética y Biopolítica. En: González J (Coord) *Dilemas de Bioética*. México: UNAM, Comisión derechos Humanos y Fondo de Cultura Económica; 2007: 228-239.

³⁶ González J (Coord) *Dilemas de Bioética*. México: UNAM, Comisión derechos Humanos y Fondo de Cultura Económica; 2007: 251.

³⁷ Vidal M. *Orientaciones éticas para tiempos inciertos*. Bilbao: Desclée de Brouwer; 2007: 104.

inanición. Solamente podríamos ejercitar libremente el principio de beneficencia y extrapolar la lealtad convencional dentro del grupo o país en que estamos a una solidaridad postconvencional de igualdad de derechos de todos para la supervivencia de toda la humanidad. Pero esto se contraponen a la existencia de un principio de justicia, que necesariamente debe ser universal.

Los valores de las diferentes culturas, e incluso el principio de universalización, deben ser interpretados sin recurrir a una perspectiva o doctrina particular comprensiva, que sería culturalmente dependiente. Según algunos autores, tal sería, por ejemplo, una filosofía metafísica, o incluso kantiana.

Por eso, en la propuesta de Hans Küng de una Ética mundial, por ejemplo, se propone un “ethos mundial” que no debe ser una superestructura que se imponga sobre las superfluas éticas específicas de las diferentes regiones o filosofías, sino solamente un “mínimo necesario de valores, estándares y actitudes básicas comunes”³⁸. Por su parte, Walzer propone una “moralidad tenue pero universal”: “Las personas, al pensar y hablar acerca de la justicia, se encuentran en la mayoría de los casos en un terreno familiar y plantean los mismos temas –como la tiranía política y la opresión de los pobres- ... (y lo que digan) será inmediatamente accesible a quienes no saben nada acerca de sus convicciones. Cualquiera que considere esto, hallará aquí algo que reconoce. La suma de estos reconocimientos es lo que entiendo por moralidad mínima”³⁹

Esta ética minimalista surge por tanto de las experiencias de compartir interculturalmente un mínimo de valores comunes, que es algo positivo, pero no constituye una respuesta suficiente al desafío ético que presenta la globalización: no es posible fundamentar una política común responsable, por ejemplo, sobre la base de valores compartidos, ocasional y temporalmente, por diferentes formas maximalistas de moralidad culturalmente dependientes. Se deben compartir valores comunes de un modo más fuerte.

5.2. Reformulación de la propuesta de la ética dialógica como una ética universal.

La ética del discurso es uno de los más relevantes aportes realizados para rehabilitar la filosofía práctica a finales del siglo XX, y debería servirnos para afrontar los retos de la globalización en este siglo XXI.

Es necesaria una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia –escribe recientemente Apel– y la ética del discurso no solamente compete al diálogo interpersonal entre “interlocutores válidos” sino también a la corresponsabilidad por las actividades colectivas, de forma que puede permitirnos la solución de conflictos en esta civilización globalizada.

Es necesaria una ética política para la organización a escala mundial de esa responsabilidad solidaria en esta era de la ciencia, que nos lleve a unas relaciones internacionales basadas en la solución pacífica de los conflictos, sin violencia: “Tanto recurso a procedimientos estratégicos (por ejemplo, amenaza de revancha y semejantes) como sea necesario; tantos esfuerzos en mecanismos consenso-discursivos e solución de conflictos (por ejemplo, “Medidas generadoras de confianza”) como sea posible”⁴⁰. Las personas, después de dialogar, no pueden regresar simplemente a sus visiones maximalistas culturalmente dependientes, sino que “están obligadas a cooperar en la

³⁸ Küng H (Ed.) *Reivindicación de una ética mundial*. Barcelona: Trotta; 5ª ed. 2002: 3-5.

³⁹ Walzer M. Ob.cit.: 4-7.

⁴⁰ Apel KO. Ob.cit.: 91.

búsqueda de soluciones universalmente aceptables para los problemas morales comunes”.

No solamente es necesaria, sino que es posible una ética universal para superar el desafío de la globalización, pero no puede quedarse en una demostración empírico-inductiva de los “valores comunes” (muy parecido al sentido moral común de Beauchamp y Childress en Bioética) y de un acuerdo para el caso concreto sobre esta base, aunque esto resultara muy útil. No bastan las declaraciones universales de derechos, aunque puedan tener influencia política y utilidad; son necesarias también declaraciones universales de los deberes o responsabilidades morales, dentro del marco racional de la ética del discurso⁴¹.

5.3. Desde la Bioética: pluriprincialismo frente al relativismo

Desde la Bioética se realiza la propuesta de principios fundamentales. Más allá de la propuesta princialista norteamericana, tenemos posiciones de fundamentación dialógica de valor universal: “El hecho de que los principios no puedan (salvo excepciones) ser cumplidos de manera plena no los relativiza ni los convierte en principios meramente “formales”. Sólo indica, a mi juicio –señala Maliandi- que tanto la aplicación concreta como el cumplimiento (la “observancia”) pueden hacerse en forma gradual. Aquí sí aparece una relación jerárquica: es más importante la maximización de la indemnidad de los cuatro principios que la observancia específica de cualquiera de ellos”⁴².

Al ser cuatro principios fundamentales y que pueden estar en conflicto, se hace necesario postular un metaprincipio, que no es ya el criterio para establecer la moralidad de la acción, sino el criterio para manejar las interrelaciones de los principios: el metaprincipio es “la exigencia de maximizar la armonía entre los cuatro principios”, que el cumplimiento de cada uno no lesione a ninguno de los demás.

Este es el eje de la “ética convergente” de Maliandi: el a priori de la conflictividad, y el metaprincipio de convergencia, que obligan al esfuerzo por mantener el equilibrio entre los principios fundamentales. Esta fundamentación puede muy bien servir a la ética en general, y a la bioética en particular, para el diálogo intercultural y para abordar las tensiones emergentes de la globalización.

5.4. La respuesta bioética: de una ética clínica a una bioética social

La Bioética es un campo importante de promoción de los derechos humanos fundamentales –especialmente el derecho a la vida y a la salud- y de análisis de las consecuencias prácticas de la justicia en nuestras sociedades. Muchos problemas en ética clínica no hacen referencia exclusivamente a la relación médico-paciente, sino a defectos institucionales que están en la base de muchas quejas de los usuarios de nuestros hospitales. Para afrontar los retos de la globalización es necesario pasar de una ética clínica a una bioética institucional y social, donde analicemos también la ética de las políticas de salud, de la gerencia de las instituciones de salud, de la distribución de recursos, de las condiciones laborales de los profesionales de la salud, etc. Pero la intención va más allá aún, y es ayudar al desarrollo de un debate plural sobre el papel de la ética en las sociedades democráticas⁴³.

Empoderamiento del sujeto, de las instituciones, o de los grupos sociales más vulnerables.

⁴¹ Apel KO. Ob.cit.: 187-188.

⁴² Maliandi R. Ob.cit.: 176-177.

⁴³ León FJ. Ob.cit. 2008: 1085.

Además de promover el efectivo respeto de los derechos humanos, y especialmente del derecho a la vida, el derecho a la salud, y la autonomía de la persona en la atención de salud, la bioética debe ayudar al empoderamiento del sujeto que dialoga, y al desarrollo de la ética en las instituciones de salud. Así ayudará a esa “corresponsabilidad colectiva” desde la que podemos hacer frente a las coerciones funcionales sistémicas de la política, el derecho y la economía de mercado, que caracterizan el proceso de globalización⁴⁴.

Bioética e interculturalidad: el diálogo entre las distintas eticidades en América Latina. El respeto por la autonomía y la diversidad en bioética lleva a adaptarse a las culturas propias de cada civilización, a la vez que permite también adoptar medidas que puedan ser exigibles universalmente.

La Bioética tiene como una de sus misiones servir de ética intercultural y fomentar el diálogo entre las distintas eticidades existentes en América Latina, diálogo en el que están incluidas las diferentes éticas de las poblaciones indígenas, con las debemos interactuar. Aquí es importante el principio de solidaridad con la propia diversidad axiológica⁴⁵.

La dinamicidad está unida –para Salas, desde la ética intercultural- al conflicto normativo y valórico, no sólo entre las diversas culturas, sino también dentro de cada cultura: el conflicto no es lesivo para el futuro de la vida humana, sino que es “la forma apropiada en que se conquista un proyecto de humanidad lo más universal posible, de acuerdo a las limitaciones propias de mundos de vida disímiles”⁴⁶. En esto, concuerda con la propuesta convergente de Maliandi.

La Bioética es diálogo y en este sentido es una herramienta para salvar el conflicto y construir ese diálogo intercultural. Nos ayuda a practicar la ética como esfuerzo y componente de una cultura humana de la convivencia. La formación en Bioética tiene entre sus finalidades la aptitud para establecer consensos y evitar disensos⁴⁷.

La interculturalidad también debe guiarnos en el momento, decisivo en el análisis de una bioética institucional y social, de establecer la cooperación y diálogo en el establecimiento de prioridades en salud, especialmente en Latinoamérica⁴⁸.

6.- Bioética universal y atención en salud universal

En el caso de la atención en salud, las consecuencias para la salud de la globalización, así como de los profundos problemas sociales y políticos de algunos países -guerras, inestabilidades tribales, etc.- exigen una intervención internacional que a veces puede confrontarse sobre la soberanía de cada Estado nacional. Si vemos, por ejemplo, los casos de sistemas muy defectuosos de salud, podemos apelar a la solidaridad universal desde el principio de beneficencia, pero la bioética nos proporciona los instrumentos universales para poder ayudar desde la no maleficencia y la justicia a imponer obligaciones de salud mínimas a los Estados, dentro de las obligaciones de la sociedad global que Habermas ha destacado recientemente⁴⁹.

⁴⁴ Apel KO. Ob.cit.: 92-112.

⁴⁵ Salas R. Ética Intercultural. *(Re)lecturas del Pensamiento Latinoamericano*. Santiago: LOM Ediciones; 2003: 231-240.

⁴⁶ Salas R. Ob.cit.: 236.

⁴⁷ González J (Coord.) Ob.cit.: 247-256

⁴⁸ Lolas F, Douglas K M, Quezada A (Ed.) *Prioridades en salud y salud intercultural*. Santiago: CIEB, Universidad de Chile; 2007.

⁴⁹ Habermas J. Del estado nacional a la sociedad global. En: *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós; 2005: 315-354.

Desde el análisis bioético debemos intentar, en definitiva, aportar al debate político y social cuáles son los “mínimos éticos” en salud y qué representan los derechos humanos fundamentales a la vida y a la atención en salud. Y esto, desde una perspectiva universalista que no impida el diálogo abierto con las diferentes etnicidades y valores culturales de cada nación o pueblo de Latinoamérica.