

Universalismo contextualizado: entre el relativismo ético extremo y el universalismo absoluto^a

Context-sensitive universalism: between extreme ethical relativism and absolute universalism
Universalismo contextualizado: entre o relativismo ético extremo e o universalismo absoluto

Germán Calderón*

RESUMEN: En líneas generales la discusión entre el universalismo y el relativismo, se ha planteado a partir de dos versiones antagónicas, a las que llamaremos respectivamente, universalismo absoluto y relativismo extremo. Se argumentará aquí que persistir en esta lectura, imposibilita cualquier avance en la discusión y más grave aún, que las afirmaciones a favor de los absolutos en materia de ética, pueden ser tan vacías, como la expresión “todo es relativo”, una vez, son contrastadas con la realidad y los contextos culturales donde tienen lugar. Al señalar que la discusión está mal planteada, se asume también el reto de replantearla y preguntar si es posible una *deliberación informada, en sentido de diálogo intercultural*. Por razones de espacio solo se mencionan, pero no se abordan aquí, categorías como calidad de vida y desarrollo humano que son objeto de un estudio posterior.

PALABRAS-LLAVE: Ética - universalismo. Ética - relativismo. Calidad de vida.

ABSTRACT: Generally speaking, the debate between universalism and relativism has in principle been formulated from two extreme opposites points of view: rigid (absolute) universalism and extreme relativism. I will argue here, that this interpretation, makes it very difficult to achieve any progress in solving the problem and that propositions which imply absolutes in ethical matters are as hollow, as the proposition “everything is relative”, once they are contrasted with reality, and the cultural contexts in which they take place. I propose to reformulate the debate and offer new insights. Categories such as Human Development and Quality of Life are mentioned in this article, but for reason of space, their conceptual analysis is not carried out here.

KEYWORDS: Ethics - universalism. Ethics - relativism. Quality of life.

RESUMO: Em linhas gerais, a discussão entre o universalismo e o relativismo foi formulada a partir de duas versões antagônicas, que denominaremos, respectivamente, universalismo absoluto e relativismo extremo. Argumentar-se-á aqui que persistir nessa leitura impossibilita todo avanço na discussão e, o que é ainda mais grave, que as afirmações favoráveis aos absolutos em termos de ética podem ser vazias ao extremo, tal como a expressão “tudo é relativo”, quando contrastadas com a realidade e com os contextos culturais onde ocorrem. Ao indicar que a discussão se acha mal formulada, assume-se também o desafio de reformulá-la e de perguntar se é possível uma *deliberação informada, no sentido de um diálogo intercultural*. Por razões de espaço, só se mencionam, mas não se abordam aqui, categorias como qualidade de vida e desenvolvimento humano – categorias que são objeto de um estudo posterior.

PALAVRAS-CHAVE: Ética - universalismo. Ética - relativismo. Qualidade de vida.

RELATIVISMO CULTURAL Y RELATIVISMO ÉTICO

Para efectos de nuestra discusión debe hacerse primero, una distinción entre relativismo cultural y relativismo ético. Se puede decir que el relativismo ético es la concepción según la cual no existen verdades universales en asuntos morales; siendo la moralidad algo relativo a

la sociedad o cultura particular de cada individuo. Esto puede tener matices e interpretaciones, dependiendo de qué tan lejos se quiera llevar las consecuencias de dicho relativismo, o del mayor o menor rechazo a la posibilidad de aceptar algún tipo de juicios valorativos, que pudieran de alguna manera ser universales o universalizables. El relativismo cultural por su parte, es simplemente la cons-

^a Este artículo es producto de la investigación. Dignidad humana y calidad de vida en el debate bioético ante la libertad cultural. Pontificia Universidad Javeriana.

* Profesor – investigador del Instituto de Bioética de la Universidad Javeriana, Bogotá. Filósofo – Universidad de Dublín. Especialista en Derechos Humanos – ESAP. Magister en Bioética – Universidad del Cuyo. Estudios de Maestría en Filosofía – Universidad Nacional de Colombia.

tatación de un hecho que tiene que ver con la diversidad y la pluralidad de culturas, es decir, el multiculturalismo. Reclamar una aceptación plena y positiva del multiculturalismo como un hecho de constatación innegable, no implica que debamos volvernos relativistas éticos; al menos, no en sus versiones extremas. La posición que se defiende es más bien contraria, puesto que existe la pluralidad cultural y la diversidad al interior de las mismas culturas, es que no debemos tomar la ruta del relativismo extremo. La consecuencia más importante que se deriva de esto, es que ciertos universales éticos son defendibles, siempre y cuando seamos cuidadosos, y tengamos presentes las particularidades de los contextos en los que ellos intentan expresarse. Dichos universales, de ser posibles, sólo pueden formularse en principios muy generales, que a su vez, proporcionan criterios para cursos de acción, sobre los que debe deliberarse en contextos específicos. La existencia de la pluralidad y la fuerza del multiculturalismo, es precisamente lo que hay que defender desde la esfera de lo político. Lo que se rechaza es una consecuencia indefendible y extrema de ello, y que equivocadamente, han querido derivar algunos: asumir que a partir del multiculturalismo y la pluralidad de culturas se puede inferir un relativismo ético extremo.

Como bien lo señala Torralba (p. 104)¹ La cuestión del consenso en el plano axiológico resulta sumamente difícil de alcanzar en el marco de las sociedades modernas occidentales. Y eso es así porque las sociedades contemporáneas son una especie de mosaico multicultural y multireligioso donde se entremezclan puntos de vistas y orientaciones filosóficas muy dispares... sin embargo la necesidad de alcanzar determinadas cotas de consenso y de mínimos éticos resulta indispensable para poder cimentar la convivencia y la buena salud de la sociedad democrática contemporánea.

En el telón de fondo de la fragmentación de perspectivas y de visiones morales discrepantes, muchas de las cuales como el marxismo y el cristianismo han comenzado a desmoronarse, podría establecerse según Torralba (p. 105)¹ tres grandes orientaciones éticas distintas: el pluralismo, el relativismo y el fundamentalismo. El pluralismo es aquella tendencia ética que se caracteriza por respetar la variedad de comunidades morales y reconocer su identidad y estatuto en el marco de la sociedad. El pluralismo es simplemente, el reconocimiento de la heterogeneidad axiológica del mundo contemporáneo. Este

reconocimiento no es valorativo, sino simplemente una orientación descriptiva de lo que hay.

Torralba procede a hablar del relativismo como una de las dos orientaciones morales antitéticas (la otra es el fundamentalismo). Para él, el relativismo, es la aceptación indiscriminada de las distintas posiciones morales y por supuesto la negación de valores y verdades absolutas. Esto que en líneas generales resulta correcto, pasa por alto sin embargo, que podría haber diferentes tipos o grados de relativismo. No es lo mismo el relativismo frente a la moralidad sexual por ejemplo, que frente a la opresión y la tortura, como se podría ilustrar en muchos casos. El fundamentalismo (p. 105)¹ por último, es aquella posición que “absolutiza el talante moral de una comunidad determinada y excluye las propuestas morales de las otras comunidades. El fundamentalista se atrinchera en su propia comunidad moral que alcanza una categoría absoluta”. Esto describe bien la posición fundamentalista, pero aquí habría que llamar la atención sobre el hecho de que se requiere un esfuerzo intelectual y moral adicional, para entender el por qué del fundamentalismo de ciertas comunidades morales, puesto que la dimensión de la vida moral que surge de un contexto cultural histórico determinado conforma, tanto para los individuos como para las comunidades, una compleja red. Se puede por ejemplo ser muy conservador (en el sentido de apegarse a las tradiciones) en cuestiones de familia, moralidad sexual, religión, y ser progresista en cuestiones políticas (en el sentido de aceptar cambios). Esto hace necesario que se considere las diferentes formas y expresiones que puede tomar el relativismo y hasta cierto punto también el fundamentalismo; por lo menos, requiere una mejor comprensión de aquellas sociedades que normalmente tildamos de fundamentalistas.

Torralba sugiere (p. 104)¹ que el pluralismo también aplica a la fundamentación de la bioética. Como no es posible hablar de una única fundamentación en bioética, pues en el trasfondo hay siempre una concepción del mundo que orienta las diferentes posturas, se debe entonces hablar de varias bioéticas. A esto lo denomina el autor (p. 106)¹ un “politeísmo bioético”, que es también un politeísmo discursivo. Al igual que Engelhardt (p. 27-34)² Torralba piensa que la bioética contemporánea sufre de una gran dosis de escepticismo y pérdida de fe, tanto en las convicciones tradicionales como en los cambios constantes de las políticas públicas (p. 108)¹. Indudablemente

tiene razón, pero habría que pensar en cómo responder a este reto y preguntar qué cosas son relativas y hasta qué punto; por ejemplo, la forma como un individuo practica sus creencias religiosas, es una cuestión de estilo de vida, cultura, fe, participación en una comunidad determinada. Ahora bien, el que tenga o no la posibilidad de expresar y comunicar sus creencias no es simplemente una cuestión de estilo de vida, ni es una cuestión opcional, es, en últimas, una cuestión política que implica una cultura de la tolerancia (religiosa) desde la cual es posible afirmar que, cualitativamente hablando, son mucho menos deseables aquellas sociedades que no practican la tolerancia en la libertad de creencias. Y más aun, que es cualitativamente mejor la vida de los seres humanos que pueden disfrutar de la libertad religiosa y de la libertad de pensamiento y esto se haría extensional a todos.

Para el relativista ético en cambio, es sumamente cuestionable que los juicios de valor que se dan “a través de” las culturas (p. 24)³ *cross cultural value judgments* para utilizar la terminología de Macklin, puedan en realidad tener validez universal. Las normas éticas son relativas a un tiempo y a un espacio. Se comete un grave error conceptual, y una transgresión moral al tratar de formular juicios valorativos sobre otras culturas. Intentar por tanto, lograr cambios o en el mejor de los casos, reformar las costumbres y tradiciones, es un acto de colonialismo, cuando no de imperialismo ético, que algunos han bautizado con el término “neo-colonialismo” o “imperialismo moral” (p. 25)³. Todas estas acusaciones de “neocolonialismo”, “imperialismo ético”, “imposición de valores occidentales”, que por cierto no son siempre infundadas y no dejan de tener su razón de ser en el mundo de hoy, implican generalmente, una posición no sólo en contra de la posibilidad de aplicar “universales éticos” – sino también, en contra de imponer los valores de unas sociedades sobre otras. El relativista ético entonces, rechaza la posibilidad de aplicar, y de prescribir en el sentido de Hare (p. 612)⁴, principios morales (éticos) de manera universal. Para este tales principios no son posibles, ni moral ni cognoscitivamente y sería, moralmente incorrecto, o condenable, imponer principios o reglas de conducta a otros individuos; y aun si tuviésemos las mejores razones para pensar que estos principios puedan y deban aplicarse universalmente, ¿qué nos daría derecho a imponerlos?

El escepticismo del relativista ético puede tomar formas más extremas cuando se afirma la imposibilidad de

poder comprender (así fuese de manera parcial) otras culturas. El problema se torna entonces cognoscitivo; si no se puede comprender sus costumbres y prácticas ¿cómo se puede emitir juicios sobre ellas? Así que tenemos aquí dos cuestiones. La primera se refiere a un problema de carácter epistemológico: se discute si es posible o no el conocimiento de otras culturas. Por conocimiento entenderíamos aquí el grado de comprensión real que tengamos sobre ellas. La segunda nos conduce a formular otra pregunta: aun si se presupone que el conocimiento de otras culturas es posible, objetivamente hablando, ¿qué nos legitima, para exigir que ellas se rijan por ciertos principios que consideramos universales?

Ahora bien, que sucedería si tuviéramos que permanecer en completo silencio con respecto a otras culturas? Probablemente que ni siquiera podríamos señalar las diferencias, es decir, no habría ningún tipo de identidad con respecto a los demás miembros de la especie humana; siguiendo a Heller (p. 62-3)⁵: El sentido de justicia protesta contra el relativismo cultural extremo si las personas son encarceladas, torturadas, asesinadas, humilladas e incluso discriminadas en determinadas culturas, es entonces, y sólo entonces, cuando nuestro sentido de justicia nos exige aplicar exactamente los mismos estándares de justicia a todos ellos. El que las mujeres lleven velos o minifalda es una cuestión de gusto cultural peculiar. Sin embargo, ser forzadas a llevar velo, deja de ser una cuestión de “singularidad cultural” y se convierte en una cuestión de coerción o fuerza. La exigencia de una estándar común es una exigencia de graduar y comparar. Lo que indicaría al menos, la presencia de un núcleo importante de valoraciones, más o menos compartidas por lo seres humanos, provenientes de diferentes contextos culturales.

Por otro lado, es posible pensar que los juicios morales puedan ser al menos, en lo referente a ciertas prácticas sociales, objetivamente correctos o incorrectos, aunque se mantengan los desacuerdos profundos sobre su valoración. Una vía posible es sostener, que el relativismo se estructuraría señalando los tipos de creencias particulares que regulan ciertas prácticas sociales. En este orden de ideas, una cosa sería afirmar que no exista una moralidad única y verdadera, y otra, que no haya diferencias importantes entre tipos de creencias morales y que éstas, no puedan ser evaluadas en términos de ser mejores o peores. Desde la tesis del argumento relativista fuerte (extremo)

esta posibilidad se negaría. y aunque no se desarrolla aquí la discusión sobre falacia naturalista (p. 9)⁶ que ha tenido tanta preponderancia en la teoría ética contemporánea, pueden sin embargo, hacerse consideraciones sobre si lo que aparentemente, son diferencias de creencias morales entre las sociedades, (diferencias en valores fundamentales), son en realidad, divergencias en el modo como las valoraciones se hacen en una sociedad, de acuerdo con las condiciones objetivas que se viven en ella; algo que Marx, de cierta forma, ya había previsto. Tomemos el ejemplo de Wong⁷: Si una sociedad tiene más mujeres que hombres (por ejemplo porque los hombres se matan en la guerra) no sería sorprendente que en ella se aceptase la poligamia, mientras que en otra sociedad, en la que es igual la proporción entre mujeres y hombres se exija la monogamia. La diferencia de las prácticas de matrimonio aceptadas, puede equivaler a la diferencia de la proporción de mujeres a hombres, y no a una diferencia de ideales morales básicos del matrimonio o de las relaciones correctas entre mujeres y hombres.

Más allá de todas estas exploraciones que con razón embelesan a muchos antropólogos, se ha propuesto aquí que el relativismo, y de similar manera el universalismo, no pueden ni deben formularse en una versión extrema, como desgraciadamente parece haber sucedido, en el debate entre los dos bandos, pues cada lado ve al otro como defensor de la versión contraria más extrema posible. Tal vez sería útil como ejemplo, señalar el énfasis en los derechos individuales propio de la cultura occidental moderna y, por otro lado, el énfasis que se hace en torno a los deberes comunitarios y la noción del bien común, en las culturas de África, de China y de la India o para no ir muy lejos, en nuestras propias comunidades indígenas. Dado que el peso parecería recaer en los valores centrales que en cada una de ellas se cultivan, si la moralidad se centra como en Occidente en los derechos individuales es obvio que el criterio de valoración tiende a ser la autonomía, más que el bien común; en tanto que en Oriente, entenderíamos que una ética del bien común es muy importante, puesto que los individuos encuentran allí su realización como seres humanos, de manera tal que algunas limitaciones a las libertades individuales serían, al menos, comprensibles. Sin embargo, estas supuestas explicaciones y las limitaciones que ellas imponen, pueden resultar peligrosas cuando se quiere hacer un uso ideológico de ellas.

LA POSIBILIDAD DE UN RELATIVISMO MODERADO

Ante la disyuntiva de tener que elegir si, normativamente hablando, una cultura es mejor que otra, una respuesta que venga del relativismo moderado podría ser defendible sobre la base de que cada tipo de moralidad tiene su propio ideal ético, es decir, no habría un único ideal moral, pero esto no significa caer en el relativismo extremo, puesto que lo único que se reconoce es que no hay un único ideal moral de vida, mas no que no puedan existir normas que regulen los conflictos de intereses entre las personas, tanto como aquellos conflictos que se den al interior de los individuos mismos, derivados de diferentes deseos o impulsos que no puedan satisfacerse todos al mismo tiempo. Por supuesto, nos estaríamos refiriendo aquí a una sociedad liberal que permite o promueve una diversidad de ideas englobantes del bien. Cabe preguntarse aquí, si este esquema funcionaría en otras sociedades en las cuales, la autonomía o las libertades individuales, no tengan un peso tan grande.

Uno de los grandes retos de las éticas contemporáneas y de la Bioética, consiste en examinar si algunos ideales morales se concretan en reglas de conducta que constituirían los elementos nucleares de una moralidad. En cualquier sistema o cultura en que nos encontremos, habría algunos rasgos generales compartidos, por ejemplo, no permitir que las personas sean torturadas. Establecer, por tanto, que no existe una única moral verdadera no significa necesariamente, que no pueda haber sistemas de normas que sean mejores que otros, en cuanto que puedan desempeñar o no ciertas funciones. Parece por ejemplo que cualitativamente hablando, serian preferibles aquellas sociedades en que se permite el derecho a la libre expresión, y a disentir en materia de creencias y religión. Esto no es exclusivo del liberalismo pues incluso en algunas sociedades no secularizadas (jerárquicas bien organizadas), puede existir un alto grado de tolerancia religiosa. (p. 107)⁸.

Pero quizá sea menos difícil entender a partir de ejemplos occidentales, la existencia de ciertos *hechos institucionales*, para utilizar la terminología de Searle (p. 31)⁹ por los cuales se tiene ciertas expectativas en cuanto a las conductas que cabría esperar por parte de los agentes involucrados. Por ejemplo, se dice que los países protestantes del norte están menos dados a la corrupción que otros países; pero esto, no necesariamente significa que

los individuos pertenecientes a estas sociedades, sean moralmente superiores, sino simplemente, que mantienen el juego limpio en ciertas transacciones sociales, pues están dentro de una “práctica” en la cual no se espera otra cosa diferente de ellos. Pueden también entrar consideraciones de conveniencia, prestigio o utilidad. Aun así, y aunque no podamos establecer de manera absoluta si los agentes están aquí “moralmente” motivados en un sentido kantiano, es obvio que resulta preferible para efectos políticos y prácticos, realizar transacciones en este tipo de sociedades y no en otras, en las que impera la corrupción. Desde un relativismo moderado, se puede hacer comparaciones sobre ello, pero desde un relativismo extremo no existe ningún estándar de comparación y es imposible emitir algún juicio de valor.

Es precisamente esta, imposibilidad insuperable para muchos, de no poder dar cuenta de ningún tipo de exigencia ética o moral que tenga validez universal, lo que debería según los relativistas, tenerse en cuenta, a la hora de promulgar estándares universales que no son reales. No podemos juzgar según ellos, a otros con nuestros valores que a lo mejor son sustancialmente diferentes, ni tampoco podemos esperar que se adecuen a nuestras propias valoraciones. Posiciones como éstas, se caracterizan por rechazar principios abstractos y universales, con los que los individuos no tendrían cultural o comunitariamente, ninguna vinculación. Además se rechaza y no completamente sin razón, lo que se considera una imposición hegemónica de reglas de comportamiento, que tienden a homogenizar las culturas. Este relativismo se ve a sí mismo, como defensor de la diversidad cultural; como lo que protege a las culturas del imperialismo ético impuesto generalmente desde fuentes externas. Las valoraciones, comparaciones e incluso, mediciones de calidad de vida o proyectos de desarrollo, se tornan así indefendibles.

Por su parte, un relativismo viable (moderado), deberá evitar caer en el nihilismo con respecto a la moralidad, puesto que ninguna sociedad humana se puede comprender sin algún tipo de normas, no necesariamente de carácter ético o moral. Deberá también evitar las polarizaciones innecesarias que produce la sola mención del adjetivo relativista: el reconocimiento de la pluralidad de culturas y de formas de vida, no significa echar por la borda la posibilidad de tener normas que faciliten la convivencia entre culturas y entre individuos al interior de ellas mismas. Tampoco debe ser imposible la comunicación y la

influencia mutua (no impuesta) entre diferentes culturas e individuos para efectos de lo que, normativamente hablando, podrían ser algunos principios muy generales que tengan cierto grado de eficacia. Sin embargo subsiste la pregunta de porqué las percepciones morales están sujetas a diferencias tan grandes entre diversas sociedades.

En su ensayo (*El Tercer Mundo Como Problema Filosófico*), Höhle (p. 13-42)¹⁰ nos recuerda de manera magistral el problema que representaba para la Europa medieval, la otredad de los indígenas americanos: si los indígenas no eran como los europeos ¿por qué habría de otorgárseles los mismos derechos? La diferencia entre culturas parecía ir en contra de la idea universalista de una identidad fundamental para todos los seres humanos que les otorgase los mismos derechos. ¿Cómo entendía Europa ese nuevo mundo? Höhle nos da este ejemplo (p. 23)¹⁰: Voy a recordar un problema con el cual los españoles estaban bastante involucrados: tengo en mente, claro está, el problema de los sacrificios humanos. No debe haber mucha duda de que los conquistadores españoles (personas con seguridad acostumbradas a la sangre) fueron sinceramente impactados por los sacrificios; frecuentemente legitimaron su atrocidad bajo esta institución. Aquí, de una manera curiosa, las ideas universalistas -que incluyen el respeto por la vida humana inocente – fueron utilizadas como pretexto para actuar en contra de los indígenas de una manera incompatible con estas ideas.

El argumento de Höhle¹⁰ señala como, sobre la base de una ética universalista se aceptan los derechos universales de los indígenas, pero no se puede negar estos derechos a las víctimas; de tal manera que las consecuencias de las ideas universalistas que protegían a los indígenas, parecen también legitimar las interferencias impuestas a su cultura. De Las Casas, que para la época realiza también un gran esfuerzo por comprender una cultura que resultaba exótica, les recuerda a sus contemporáneos del siglo XVI que las naciones europeas también habían cometido sacrificios en su pasado, incluso en el caso de Abraham. Pero lo que es aun más importante es que había, según él, un sentido moral profundo en los sacrificios humanos, puesto que los indígenas sacrifican a Dios lo más valioso que conocen: la vida humana. Lo que parecía entonces al conquistador europeo un acto de irrespeto por la vida humana proviene de un acto sublime: el sacrificio de la vida es lo más valioso que podía ofrecerse a Dios.

Todo esto no significaba, en manera alguna, que De Las Casas aprobará los sacrificios de los indígenas. Lo que significa, es que los veía y los comprendía a partir del contexto cultural en el que tenían lugar sus expresiones y su mirada era lo suficientemente aguda, para captar cuáles eran sus motivos. Por supuesto, estaba convencido que estas prácticas debían ser abolidas, pero al comprender mejor el sentido de los sacrificios humanos de los pueblos indígenas, no los condenaba sin más. Tal vez esto sea lo que suceda al observador externo de otras culturas cuando logra tener cierto grado de comprensión – así sea sólo parcial de ellas. Comprender no significa aprobar, sino penetrar en el sentido de las acciones humanas y las prácticas sociales, desde los contextos particulares.

Lo anterior significa que el multiculturalismo y la diversidad cultural son realidades dignas de respeto, y hacen parte de nuestra situación contemporánea y de nuestro mundo globalizado. Es precisamente este respeto por la pluralidad de culturas, que se expresan de múltiples maneras y entran en relación unas con otras, lo que debe traducirse en una actitud moral de reconocimiento mutuo que es altamente encomiable. Cuando aceptamos los presupuestos básicos de un *relativismo cultural moderado*, para utilizar la expresión de Heller (p. 62)⁵ los conflictos éticos morales que surgen entre culturas y al interior de ellas pueden comprenderse, y eventualmente valorarse mejor. Lo que no parece deseable son las consecuencias normativas erróneas (relativismo ético extremo) que pretenden derivarse del relativismo cultural, pues éstas conducen a posiciones que son moralmente insostenibles, argumentativamente indefendibles y políticamente incongruentes. Posiciones que, en su afán de respetar la “diversidad cultural”, se olvidan que también existe diversidad al interior de las culturas y que, mujeres y hombres aunque poseedores de sus particularidades, pueden compartir necesidades y aspiraciones. Después de todo, las culturas como tales, son dinámicas, y están expuestas a procesos de cambio y de mutua influencia.

La pregunta se torna entonces ligeramente diferente, ¿es probable encontrar la justificación para la aplicación de algún tipo de universales ético – normativos, a la vez, que se reafirma el reconocimiento de la pluralidad de culturas y del relativismo existente en las formas de valoración? A esta pregunta se puede responder afirmativamente, aunque de manera parcial: se puede apostar por ciertos universales éticos en las prácticas valorativas solamente a

partir de un relativismo cultural moderado. ¿Cómo responder entonces a las objeciones que parten de las tradiciones culturales? Como ya se ha ejemplificado, al interior de cada sociedad existe un conjunto de valores que guían la forma como sus miembros se conducen frente a los otros miembros de su comunidad. En todo esto, está muy presente el aprendizaje heredado de las generaciones pasadas. Así se defienden, por ejemplo, normas de obediencia y sumisión de las mujeres tanto en las tradiciones hindúes como musulmanas (p. 37-70)¹¹ Se dice también en algunos casos, que el concepto de libertad – al menos el concepto de libertad individual – es ajeno a las culturas orientales y que en éstas priman siempre los intereses de la comunidad. Vale la pena observar aquí, que este tipo de afirmaciones van siempre formuladas en un lenguaje muy general e impreciso, que abarca demasiado, como puede verse en expresiones tales como: “en el mundo asiático no son importantes los derechos individuales”, “las mujeres latinoamericanas aman las labores del hogar” o “los países católicos son muy conservadores en cuestiones políticas”. Todas éstas son afirmaciones que en su afán de defender la diversidad cultural, terminan arruinándola al no reconocer la complejidad, la diversidad y las diferencias existentes dentro de las mismas culturas, contextos geográficos y regionales, etnias, y religiones.

El caso de los derechos humanos en los valores asiáticos, es particularmente interesante y fue abordado en el ya clásico ensayo de Sen (p. 9-31)¹² “Human Rights and Asian Values”, dedicado a demostrar cómo en las tradiciones filosóficas y espirituales de Asia, así como en el caso del confucianismo, no están ausentes la disidencia, ni la reflexión crítica. Sen intenta dar en este ensayo toda la evidencia histórica posible, que nos permita entender que en el mundo asiático existe, y ha existido, diversidad y que los ideales de tolerancia se han expresado – aunque a veces de manera fragmentada – en diversos tiempos y espacios, en este continente. Esto por cierto no le restaría méritos a los orientales, pues tampoco en Occidente la historia de estos ideales se ha escrito en un solo capítulo con un final feliz, ni ha sido el producto de una sola revolución o movimiento social. Las generalizaciones simplistas sobre los “valores asiáticos”, la “civilización occidental”, las “culturas africanas” el “punto de vista católico”, la “patria colombiana”, son por lo general infundadas e intelectualmente vacías, al negarse a ver la complejidad, la variedad y el valor de las diferencias.

El interés de Sen¹² en este ensayo era el de refutar la famosa tesis del antiguo primer ministro de Singapur Lee Kuan Yew, según la cual, la negación de ciertas libertades políticas y de ciertos derechos humanos ayuda a estimular el desarrollo económico. Ésta, que después se conoció como la “tesis de Lee”, no era más que una defensa ideológica ante ciertos críticos de Occidente, por lo que se consideraba como falta de libertades civiles en algunos países asiáticos a comienzos de los años 90. La preocupación de Sen era argumentar que los supuestos “valores asiáticos” a los que apelaba Lee, no hacían justicia a las realidades de una región tan vasta, que representa un 60% de la población mundial. Desde el punto de vista teórico y político, el objetivo de Sen (p. 281)¹³ era el de demostrar que los “valores asiáticos” no justificaban los sistemas políticos autoritarios de Asia pero sobre todo, que ni el desarrollo ni la seguridad económica, se benefician de la falta de libertades y de derechos democráticos. Esto desemboca en que, para Sen, tampoco hay una línea conceptual divisoria tan grande, entre libertades individuales y derechos colectivos.

Los argumentos que apelan a las tradiciones culturales para justificar la supresión de libertades y la poca participación de los ciudadanos en la vida política, apelan a un tipo de generalizaciones sobre determinadas culturas que, lejos de reconocer la complejidad de ellas, en sus diferentes manifestaciones individuales y colectivas, y la enorme diversidad existente a veces dentro de una misma región geográfica, termina minimizándolas, cuando no negándolas. Pero la evidencia de la historia, como las descripciones de las ciencias sociales, parece mostrar que las culturas no son un todo unificado o unitario, impermeable a cambios e influencias de otros grupos y comunidades. Incluso, aunque se tenga toda la evidencia histórica que respalde el conservacionismo de una cultura, esto en sí mismo no constituye un argumento para la preservación sin más. Pese a todas las limitaciones en la interpretación, por las que se tenga que asumir responsabilidad, desde consideraciones normativas y vitales de trato digno, libertad y calidad de vida; mujeres y hombres pertenecientes a cualquier cultura tienen el derecho, y en ocasiones la obligación, de preguntarse qué es lo que vale la pena preservar. Debemos recordar muy bien que las culturas no son “piezas de museo” que deben mantenerse intactas a cualquier costo; y que no deben preservarse, por ejemplo, aquellos estilos de vida o prácticas que someten a otros al

dolor o a la degradación, simplemente para poder darnos el lujo de “contemplar” otras culturas.

Los trabajos de Nussbaum (p. 1-33)¹¹, por ejemplo, muestran de manera detallada cómo en el caso de la India – y en particular, en el caso de las mujeres de la India, el intento de interpretar las culturas desde el relativismo extremo, conduce la mayoría de veces, cuando no siempre, a un callejón sin salida. Esto ocurre según ella, en primer lugar, porque la antropología cultural en décadas pasadas se basó en una noción poco realista, quizá “purista” de las culturas; pero la realidad muestra hoy que las culturas no se dan en estado “puro”, libres de influencias recibidas de otras. Esto es aun más cierto en esta época de la internet y los medios masivos de comunicación. Desde los conceptos que promueven ideales morales o posiciones políticas (democracia, feminismo, sociedad civil, medioambientalismo), hasta los más comunes y cotidianos productos de consumo, es evidente que la mayoría de las culturas, sino todas, se influyen mutuamente. Olvidar esto, puede realmente deformar la imagen que deberíamos tener de la pluralidad cultural y de la complejidad de las culturas que interactúan. Reconocerlo, sin embargo, no implica que se deba aceptar pasivamente como deseables, justas o morales, todas las influencias que ciertas culturas puedan ejercer sobre otras, ni bajar la guardia ante los auténticos casos de “imperialismo cultural”, para no hablar del imperialismo en lo económico y en lo político. Esto, sin lugar a dudas, debe ser objeto de rechazo, pues obedece a formas de dominación y uso arbitrario del poder en las relaciones entre estados. Aspecto éste, que está más determinado por el orden económico internacional que por ninguna otra cosa, y que por fortuna empieza a ser tenido en cuenta por algunos teóricos de los derechos humanos¹¹.

La discusión que se plantea aquí, no es entonces, si es bueno o deseable, o moralmente encomiable, que las culturas estén sometidas a mutuas y constantes influencias. El asunto es mucho más básico: es un hecho que no puede dejar de reconocerse; un *factum* del mundo contemporáneo. Para bien o para mal, estamos en un mundo interconectado y expuesto a las mutuas influencias culturales, para no hablar solamente, de la globalización de la economía. Los juicios de valor que se hagan sobre la conveniencia o no de estos asuntos, nos llevarían a otra discusión¹⁴.

Por ahora, basta con reconocer lo que es una realidad ineludible de nuestra contemporaneidad, pues es claro

que las posibilidades de la internet y las nuevas formas de comunicación pueden contribuir al unanimismo y a la homogeneización sin límites, pero también es cierto que estos mismos instrumentos, nos han servido efectivamente, para entrar en contacto con la realidad del planeta.

Surge aquí entonces la gran pregunta de si la apelación a las tradiciones locales, a la cultura tradicional, o a lo que muchos denominan lo autóctono, constituye en sí mismo un valor del que puedan derivarse consecuencias normativas. Es un hecho que la riqueza cultural y la pluralidad de sus expresiones, son un patrimonio de la humanidad, tanto o más que la biodiversidad sobre la que hoy en día comienza a haber un mayor y mejor entendimiento. Cuestionar por tanto, el valor de la diversidad cultural y el derecho a la diferencia y a las expresiones propias de cada cultura, sería ciertamente hacerle el juego a una lógica de dominación. La pregunta se refiere a la justificación ético-moral de determinadas prácticas ¿Por qué hemos de responder que las tradiciones locales justifican estas prácticas puesto que son “autóctonas”? ¿Se puede preguntar si son benéficas o dañinas, o si en realidad, todos los miembros de esa comunidad desearían someterse a ellas? No se trata simplemente de creer en un orden objetivo de valores que tiene pretensiones de universalidad, sino de considerar, así sea sobre una base puramente empírica, el tipo de percepciones que tienen los seres humanos sobre lo que es deseable. El enfoque de las *capacidades humanas* (p. 74-7)¹¹ articulado a una concepción más amplia de los derechos humanos por ejemplo, permite encontrar puntos comunes en las aspiraciones y los funcionamientos humanos, a la vez, que posibilita la expresión de las particularidades culturales; pero mostrar el cómo de esta articulación, no está dentro del ámbito de este artículo.

El hecho es que no parece haber argumentos sólidos que demuestren, desde una perspectiva ético-política, que lo “autóctono” deba sacralizarse, aunque por supuesto, esto no significa que no deba tratarse con respeto. Lo que se sostiene aquí más bien es que no podemos derivar justificaciones morales (ético-normativas) de ciertas prácticas, apelando simplemente a su carácter “autóctono”, cultural o tradicional. Un ejemplo característico de este tipo de situaciones, es la discusión ética y política, y por supuesto médica, que ha tenido lugar en torno a la mutilación genital femenina (infibulación) o circuncisión femenina, como se denomina a veces. Los argumentos han avanzado aquí desde el respeto por las “tradiciones”, hasta el rechazo

total de esta práctica, como una violación de los derechos humanos fundamentales. Sin lugar a dudas éste es un asunto muy controversial. Macklin (p. 68-70)³ por ejemplo, atribuye a algunos antropólogos el querer superar el impase entre universalismo y relativismo cultural optando por un lenguaje que resulte menos ofensivo: “cirugías femeninas tradicionales” (*Traditional female surgeries*). Señala que al optar por un marco de referencia relacionado con la salud de las mujeres y no con el lenguaje de sus derechos, podría inferirse que algunos antropólogos están intentando lograr cambios sin violentar las sociedades en las que estas prácticas ocurren. Sin embargo, para ella, el lenguaje de los derechos es precisamente lo que no debería abandonarse. De hecho mantiene esta posición porque piensa que los juicios interculturales (*cross-cultural judgments*) que tienen contenido moral, son los que hacen posible los juicios éticos, y que sólo a partir de la posibilidad de emitir estos juicios, se puede lograr las reformas sociales y políticas necesarias para abolir dichas prácticas.

Existe hoy por hoy, un buen número de estudios empíricos que muestran las graves consecuencias que tiene para la salud de las mujeres la práctica de la infibulación (p. 168-70)¹⁵. Lo que habría que establecer es por qué esto constituye una violación a los derechos fundamentales de las mujeres y, aunque intuitivamente parece evidente que sí lo es, hay que dar argumentos más precisos para responder a aquellos que reclaman el *respeto por las tradiciones*. Es necesario admitir aquí que responder a las objeciones, que se hacen desde el respeto a las diferencias culturales, es mucho más difícil de lo que parece. Por otro lado, habría que mirar qué tan voluntaria es en realidad, la participación de las mujeres que son objeto de esta práctica en algunos países africanos. Parecería que no lo es en muchas mujeres menores de edad, o que simplemente el peso de la tradición hace que muchas de ellas no puedan cuestionarlo. Macklin, (p. 79)³ toma como una prueba el hecho de que la mayoría de las mujeres y de las organizaciones de mujeres que asistieron a la Conferencia Internacional sobre Desarrollo y Población en el Cairo en 1994, compartían su preocupación por los derechos reproductivos de la mujer y su oposición era unánime contra la mutilación genital como una forma severa de opresión contra ellas. Sin lugar a dudas, esto es una buena muestra del rechazo a estas prácticas.

Si como esta autora afirma, la ética y la bioética nos instruyen sobre ciertos principios, como el de benefi-

encia, para que puedan aplicarse en cualquier parte del mundo y favorezcan a cualquier grupo humano que se encuentre en condición de opresión, entonces lo que habría que entender mejor, es qué significa beneficio en culturas tan dispares. Macklin³ confía suficientemente en la identificación y aplicación universal de ciertos principios, en tanto que aquí se sostiene que el lenguaje de los derechos debe estar guiado por una identificación básica de las necesidades humanas. Solamente basados en pautas morales de carácter muy general, como la de *no utilizar a otros como medios*, se puede obtener criterios ético-normativos. La debilidad argumentativa del universalismo sin más, como el que defiende Macklin³, parecería consistir en pretender derivar derechos, a partir de principios que requieren -ellos mismos- explicación (p. 35)¹⁶. Pero su prescripción de que prácticas como la infibulación deben ser abolidas, es seguramente correcta.

La consecuencia de apelar a normas y a tradiciones culturales con la expectativa que éstas sean aceptadas de manera casi absoluta, como pretendería el relativismo ético normativo, es extraña y definitivamente paradójica: quien apela al relativismo cultural extremo apela a la absolutización de las normas y costumbres locales. Por lo tanto quien prescribe el relativismo, prescribe también el no-relativismo. Podríamos quizá denominar a esto el absolutismo de lo local. Al respecto, se puede decir que es muy difícil trazar la línea que permite distinguir hasta dónde las tradiciones comunitarias ayudan positivamente a consolidar una identidad y un ethos, o lo contrario, hasta donde dichas tradiciones oprimen a los individuos o a los grupos minoritarios. Sobre esto siempre habrá que deliberar.

UNIVERSALISMO EN CONTEXTO

Para evitar la parálisis en la que podemos caer frente a la existencia de paradojas, contradicciones, o lo que a veces en el lenguaje de algunos entusiastas se presenta precipitadamente como dilemas (p. 42-79)¹⁷, debemos tener en cuenta al menos dos aspectos del mismo problema: el primero es el de apreciar la complejidad de la realidad de cualquier cultura, incluyendo la diversidad que puede haber en ella. El segundo, es el de no absolutizar, o mejor el de moderar el relativismo. El dictum “las diferencias entre las culturas son inconmesurables”, no debe interpretarse actualmente de manera absoluta, hasta llegar a afirmar que los seres humanos no pueden tener preocupaciones y

aspiraciones comunes, y que por lo tanto, el diálogo entre culturas es imposible.

Se ha dicho que, sin lugar a dudas, en el mundo de hoy el reconocimiento de las diferencias y de la realidad del multiculturalismo, es uno de los logros más importantes a que se haya podido llegar. En bioética, esto puede traducirse en la preocupación por propiciar el diálogo entre culturas, y la deliberación al interior de ellas mismas, alrededor de problemáticas que, hasta donde se puede ver, son más o menos compartidas por la “humanidad”, incluyendo potencialmente, a las generaciones futuras. No es casualidad que haya habido intentos serios de llegar a consensos internacionales alrededor del bios y el ethos. Es claro que esto no puede ser producto de preocupaciones individuales aisladas, ni debe restringirse a los problemas clínicos, que surgen en una sala de cuidados intensivos de algún país del norte, a la que la mayor parte de la población mundial nunca tendrá acceso. Con esto no se quiere decir que la bioética no tenga que ocuparse de problemas clínicos, sino que debe implicarse también, en asuntos que tienen que ver con la formulación de una biopolítica.

Con este último término, no se quiere significar una nueva disciplina sino, un análisis más profundo de problemáticas que tienen implicaciones globales (p. 27-39)¹⁸. Adquiere aquí validez el concepto de una bioética y una ética de protección. En palabras de Schramm¹⁹: “La tentativa de dar cuenta de la globalidad de los problemas morales cuando la praxis humana se refiere a los procesos vitales como un todo, olvida que existen aún problemas específicos, como los problemas morales debidos no al desarrollo de la biomedicina, sino al subdesarrollo y a la miseria, es decir, no a problemas que son emergentes dadas las nuevas prácticas científicas y tecnocientíficas, sino a problemas que persisten y son el producto de algo que depende de otros factores ya conocidos” (p. 172)¹⁹.

La bioética por consiguiente, debe necesariamente, involucrarse en problemáticas más amplias. La pregunta que habría que responderle al relativista extremo se refiere esencialmente a la manera como pueden defenderse unos valores universales, concretados en nuevos derechos, que como diría Gracia: “no pueden gestionarse más que colectivamente, globalmente” (p. 34)¹⁸. Quizás la única estrategia argumentativa sea la de proponer una respuesta que no intente, por ejemplo, justificar la aplicación de principios como el de autonomía a sociedades en las que esto resulta exótico, sino más bien, que se tome como punto de partida

el hecho innegable que más allá de las fronteras nacionales y de las diferencias culturales, están todas las problemáticas relacionadas con la economía, la justicia internacional, la solución negociada de los conflictos y la protección del medio ambiente, como realidades globales interconectadas. Esto, que puede convertirse en una aspiración común de la humanidad, podría explicar la fuerza moral que adquieren los consensos internacionales o los convenios, si estos llegan a ser instrumentos eficaces para lograr que, por ejemplo, la protección de la diversidad cultural y biológica se haga una realidad. Su fuerza moral surge a partir de aspiraciones comunes de la humanidad como un todo, orientadas a proteger la supervivencia y la calidad de vida; su fuerza vinculante, surge a partir de consensos internacionales globales^a. Estamos por supuesto hablando de un ideal, pero no puede desconocerse que se da cada vez, más la presencia de una ciudadanía más cosmopolita que, poco a poco, va consolidando su intervención en un sentido que además de lo global, debe introducir la dimensión temporal, puesto que la responsabilidad es también hacia las generaciones futuras (p. 34-68)²⁰. Es sólo en ese sentido, que podríamos hablar de universales éticos. La manera como se interpretan en diferentes contextos culturales, es algo que por supuesto queda indeterminado y sujeto a las particularidades de las culturas. Nótese que se habla de fuerza moral, es decir, los derechos tienen peso como derechos morales no solamente, ni exclusivamente, como derechos jurídicos.

Ahora bien, cuando decimos normas universales, nos referimos a principios muy generales, cuya validez moral es razonable presuponer. El acuerdo aquí no es sólo procedimental, sino también substantivo, siempre y cuando lo substantivo, no se entienda aquí como una metafísica de la “naturaleza humana” impuesta “desde arriba”. Se ha sostenido aquí, que este último sentido de universalismo es no solamente defendible, sino también necesario.

Aunque esto no es objeto de demostración en este contexto, podemos aceptar el precepto kantiano²¹ de que la razón del individuo le permite a éste autolegislarse —, de tal manera que, la humanidad como *grupo social esencial*, para utilizar la expresión de Heller (p. 11-66)⁵ se autolegislara sobre el carácter justo y necesario (desde el punto de vista ético-político), de ciertas normas; una en particular, sobre la cual se establece la posibilidad de toda valoración moral posterior: los seres humanos son fines en sí mismos.

Por otro lado, si tuviéramos que ocuparnos del consenso, se puede seguir la opción de Rawls (p. 154-8)²², que Sen (p. 276)¹³ y Nussbaum (p. 101-10)¹¹ comparten, de que el acuerdo es político y no debe interferir las cosmovisiones ni las perspectivas religiosas, morales o filosóficas. Por supuesto, hay que enfrentar el reto de que no todas las sociedades se rigen por el liberalismo, y ciertamente no sería muy afortunado sostener que solamente desde una teoría liberal, o desde las sociedades occidentales liberales, se pueda garantizar las libertades básicas y el respeto por la dignidad humana. Valores que por cierto y como ha intentado demostrar Sen (p. 14)¹² son recurrentes en otras culturas diferentes a las occidentales. La congruencia con los fines de proteger las particularidades y diferencias culturales, se da entonces por el reconocimiento de que ciertas formas de valoración, protegen el núcleo básico de la dignidad humana, no en abstracto, sino en aspectos concretos como la calidad de vida y las libertades fundamentales.

Por ello la defensa generalizada del ejercicio de ciertas libertades y consecuentemente, del desarrollo de ciertas capacidades humanas es ineludible. Aun así, esto no contribuiría mucho y se quedaría sólo en una abstracción si no tenemos en cuenta las condiciones reales que posibilitan el ejercicio de esas libertades. Tal como se mencionó arriba, es indispensable cumplir el requerimiento moral de que tratemos a cada ser humano como fin en sí mismo. Queda implicado en ello también el respeto por su individualidad, o por el tipo de vida que ella o el, quieran realizar. Reconocer que cada persona es un fin en sí mismo, no es sólo seguir el imperativo categórico kantiano, que después de todo, aspira a dar un fundamento trascendental de la moral, sino, que puede tratarse también de reconocer que la experiencia inmanente de los seres humanos, es individual e intransferible, aunque no necesariamente incomunicable. Se trataría entonces de reconocerse como miembro de una comunidad moral con un sistema de exigencias recíprocas, en donde se consideran las normas justificadas (p. 27-40)²³ por los miembros de dicha comunidad. Como afirma el filósofo colombiano Edgar Antonio López (p. 73)²⁴ con respecto a la filosofía de Tugendhat²³, “al escoger actuar de este modo o de aquel no se tiene a la vista un fin ulterior diferente a la comunidad. En el caso de los usos atributivos de la palabra “bueno” la teleología da lugar a la fundamentación: algo es bueno

a. Véase Convenio sobre la Protección del Patrimonio Común de la Humanidad.

para otra cosa por alguna razón que debe ser explicada, pero en el uso moral de la expresión “bueno” se trata de mostrar que algo es bueno sin más porque es bueno para la comunidad”. Esta sería una moral del reconocimiento mutuo, que no resuelve del todo la pregunta, de cómo dicho reconocimiento se vuelve universal, pero que no es incompatible con las razones en favor de unos derechos humanos globales.

Se ha rechazado aquí por los argumentos expuestos, el relativismo ético extremo y el desconcierto moral que surge como consecuencia de éste, y se ha tratado de mostrar por qué, desde una posición así, se vuelve muy

difícil encontrar una justificación razonable para normas que exigen cierta aceptación universal. Por ello, la apuesta ha sido por la defensa de un relativismo moderado o su equivalente un universalismo contextualizado que, permitiendo ciertas valoraciones comunes, en el sentido específico en el que se ha descrito, se convierte en una barrera contra la imposición de modos de vida, o contra cualquier intento de imperialismo ético o cultural. De ahí la importancia de una concepción integral y más amplia de los derechos humanos, que se ajuste a las necesidades de los tiempos y que tenga en cuenta, las cuestiones de justicia económica global y de los derechos culturales.

REFERENCIAS

1. Torralba F. Pluralidad de sistemas éticos: ¿es posible el consenso? *Rev Selecciones Bioética*. 2002;(2):103-13.
2. Engelhart T. Los fundamentos de la bioética. Barcelona: Paidós; 1995.
3. Macklin R. *Against relativism: cultural diversity and the search for ethical universals in medicine*. New York: Oxford University; 1999.
4. Hare R. El Prescriptivismo Universal. En: Singer P, editor. *Compendio de ética*. Madrid: Alianza Editorial; 1995. p. 605-20.
5. Heller A. *Más allá de la justicia*. Barcelona: Crítica; 1990.
6. Kottow M. Bioética de proteção: considerações sobre o contexto latino-americano. In: Schramm F, et al, organizadores. *Bioética: riscos e proteção*. Rio de Janeiro: UFRJ / Fiocruz; 2005.
7. Wong ML, et al. Concerns over participation in genetic research among malay-muslims, chineses and indians in Singapore: a focus group study *community genet*. 2004;7(1):44-54.
8. Rawls J. *El derecho de los pueblos*. Santafé de Bogotá: Universidad de los Andes; 1996.
9. Searle J. *The construction of social reality*. New York: The Free Press; 1995.
10. Höslé V. *El tercer mundo como problema filosófico y otros ensayos*. Bogotá: CEJA; 2003.
11. Nussbaum M. *Women and Human Development: the Capabilities approach*. New York: Cambridge University Press; 2001.
12. Sen A. *Human Rights and Asian Values*. New York: Carnegie Council on Ethics and International Affaris; 1997.
13. Sen A. *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta; 2000.
14. Sustain Cass R. The Daily we: ¿Is the internet really a blessing for democracy? En: *Boston Review* a political and literary forum [consulta en 14 Feb 2008.] [documento en línea] Disponible en: www.bostonreview.net/BR26.3/sunstein.html [consulta: 14-02-2008]
15. Adams K. What's "Normal": female genital mutilation, psychology, and body Image. *J Am Med Women's Assoc*. 2004;59(3):168-70.
16. Tealdi J. Los principios de Georgetown: análisis crítico. En: Garrafa V, coordinador. *Estatuto epistemológico de la bioética*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas / Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética de la Unesco; 2005. p. 35-54.
17. Peña L. El problema de los dilemas morales en la filosofía analítica. *Isegoría*. 1991;(3):43-79.
18. Gracia D. De la bioética clínica a la global: treinta años de evolución. *Acta Bioética*. 2002;8(1):27-39.
19. Schramm F. ¿Bioética sin universalidad? Justificación de una bioética Latinoamericana y caribeña de protección. En: Garrafa V, coordinador. *Estatuto epistemológico de la bioética*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas / Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética de la Unesco; 2005. p. 165-85.
20. Pontara G. *Ética y generaciones futuras*. Barcelona: Ariel; 1996.
21. Kant. *Fundamentación de la metafísica de la costumbres*. 4a ed. México: Porrúa; 1980.
22. Rawls J. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press; 1993.
23. Tugendhat E. ¿Cómo debemos entender la moral? En: Peña B, coordinador. *Ética y bioética: memorias*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; 2002. p. 27-40.
24. López E. *De la autonomía a la pasividad: reflexiones en torno al sujeto moral*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana; 2004.

Recebido em: 14 de abril de 2010.
Aprovado em: 16 de junho de 2010.