

# BIOÉTICA GLOBAL, CIUDADANÍA MUNDIAL: UNA NUEVA FORMA DE HUMANISMO

Lydia Feito Grande  
lydia.feito@urjc.es

## RESUMEN

La bioética está aportando una importante reflexión sobre la inserción cultural de las prácticas en tanto que propias de una sociedad, de un marco de valores y de una tradición. Ya no es posible seguir pensando en una bioética local o parcial. La justicia hace necesario ese «giro hacia lo cultural», que ha permitido plantear la posibilidad de una «bioética global». La dificultad de conciliar lo universal y lo particular puede resolverse con el concepto de ciudadanía mundial, generando un nuevo humanismo, acorde con una bioética global.

PALABRAS CLAVE: bioética, cultura, justicia, ciudadanía mundial, bioética global, humanismo.

## ABSTRACT

«Global bioethics, worldwide citizenship: a new way of humanis». Bioethics contributes a significant thought about the cultural insertion of practices as typical of a specific society, of a values frame and of certain traditions. It is not possible any more a local or partial bioethics. Justice makes necessary such a «cultural turn», which has made possible a «global bioethics». The difficulty to harmonize universal and particular claims can be overcome with the concept of worldwide citizenship, generating a new humanism appropriate to global bioethics.

KEY WORDS: bioethics, culture, justice, worldwide citizenship, global bioethics, humanism.

## INTRODUCCIÓN

Se puede afirmar que la bioética es un auténtico impulso de revitalización de la sociedad. Lo es en tanto que análisis de las prácticas profesionales relativas a la biomedicina, donde la bioética ha venido a aportar algunos análisis y algunas conclusiones, siempre revisables, sobre ética clínica. Lo es también en tanto que reflexión, desde la perspectiva interdisciplinar que la caracteriza, en la que confluyen saberes como la filosofía, el derecho o la teología, sobre los problemas y cuestiones de fondo que plantean sus interrogantes. Y lo es porque plantea el reto de atisbar cómo es nuestro mundo para anticipar y proponer cómo queremos que sea en el futuro. Es precisamente esta tarea la que será objeto de estudio aquí: indagar en la aportación de la bioética a la comprensión de un mundo global pero multiforme, que requiere de una cuidadosa revitalización moral, a la búsqueda de la justicia.





En tiempos recientes hay dos ámbitos en los que la bioética, como probablemente no podía ser de otro modo, ha conectado con preocupaciones de índole menos clínica y más socioeconómica. El primero de esos ámbitos es la preocupación por la inserción cultural y, por tanto, la necesidad de abordar la diversidad y la caracterización de las prácticas en tanto que propias de una sociedad, de un marco de valores y de una tradición, para poder comprenderlas y para construir un discurso universal y no una aproximación específica del primer mundo y válida sólo para él. El segundo ámbito, relacionado con éste, es el análisis de las organizaciones, de las empresas, de los grupos, como clave para la comprensión de los conflictos de valores y como toma de conciencia de la importancia que tienen, más allá de las apelaciones a las actitudes individuales.

En uno y otro caso, pero especialmente en el primero, en el que preocupa sobre todo la desigualdad económica entre países, la convivencia en un marco multicultural, o la necesidad de conocer los contextos de valores y tradiciones para entender las actitudes morales, se plantea la necesidad de no contribuir sólo a una «bioética de salón», sino, antes bien, emplear nuestros mayores esfuerzos en hacer una bioética capaz de bajar a la tierra dolorosa y real en la que viven las personas.

Ya no es posible, a la altura de nuestro tiempo, seguir pensando en una bioética local o parcial, ni tampoco en una bioética que prescindiera de los aspectos socioculturales que están marcando las diferencias en el mundo. La pretendida invisibilidad de determinados problemas y la falta de atención a ciertas claves de comprensión de la vida humana, han originado una bioética poco implicada en las cuestiones relativas a la justicia. Por eso se ha producido ese «giro hacia lo cultural», que ha permitido plantear la posibilidad de una «bioética global». En realidad, este planteamiento programático, que consideraba la bioética como algo mucho más amplio que una ética clínica, era el original. Los primeros autores que hablaron de bioética, especialmente V.R. Potter<sup>1</sup>, tenían claro que se trataba de una disciplina cuya primera y fundamental función era la supervivencia. Y para ello era menester un nuevo modo de conocimiento, en el que se superasen ficticias y dañinas dicotomías como la que separó las actividades científicas de la reflexión sobre los valores. El reencuentro imprescindible venía de la mano de una toma de conciencia de nuestra propia situación de vulnerabilidad, y, por tanto, de la necesidad de abrir también nuestra perspectiva, más allá de lo humano, a la biosfera entera de la que formamos parte y sin la que dejaríamos de existir.

## 1. LA POSIBILIDAD DE UNA BIOÉTICA GLOBAL

Potter había planteado esa idea de la supervivencia como un elemento definitorio y esencial de la bioética. A esa primera etapa de la bioética, preocupada principalmente por la relación entre el progreso científico-técnico y la sociedad, la consideraba una «bioética puente»: la bioética era un puente hacia el futuro, tal como rezaba el título de su libro de 1971<sup>2</sup>. La segunda fase de la bioética tenía como

---

<sup>1</sup> V.R. POTTER (1970), «Bioethics, science of survival», *Perspectives in Biology and Medicine*, 14, pp. 127-153.

<sup>2</sup> V.R. POTTER (1971), *Bioethics: bridge to the future*, Prentice Hall, New Jersey.

objetivo la conexión entre la ética médica y la ética medioambiental, en la convicción de que no era posible hablar de la salud humana sin tomar en consideración a la humanidad en su conjunto, y sus condiciones de vida. Éste era el sentido de la «bioética global»<sup>3</sup>. No obstante, todavía había una tercera etapa, que completaría las anteriores, denominada «bioética profunda», cuyo objetivo básico sería ampliar las especialidades éticas (campos interrelacionados en temas bioéticos) en cuanto a las obligaciones morales hacia el futuro, la cuestión del largo plazo. En donde también cobra una importante dimensión el interrogante acerca de la conexión entre la genética y la conducta humana. Potter plantea, así, que el desarrollo de la bioética, en estas diversas dimensiones, permite un amplio diálogo entre disciplinas y culturas que dará lugar a una Bioética Global, más allá de su propia propuesta.

Les pido que piensen en la Bioética como una nueva ética científica que combina la humildad, la responsabilidad y la competencia, que es interdisciplinaria e intercultural, y que intensifica el sentido de la humanidad<sup>4</sup>.

A la altura de nuestro tiempo, la necesidad de una apertura a la diversidad social y cultural se plantea como una exigencia de justicia, lo que obliga a que la bioética sea global, y que no pueda prescindirse de esta apertura a los contextos y entornos en que la vida se manifiesta y desarrolla<sup>5</sup>.

En un mundo cada vez más globalizado y en el que se impone un modelo socio-político-económico único, no parece posible ser ajeno a esta dimensión, y por ello también la bioética ha de hacerse global. Es evidente, empero, que el reconocimiento de las diferencias, el multiculturalismo y un matizado relativismo ponen en cuestión ese modelo global. De ahí que quepa plantearse la pregunta acerca de la misma posibilidad de una bioética global.

¿Es posible una Bioética global? ¿Puede haber una única bioética? ¿Cómo podría asumir las diferencias culturales? Son muchos los interrogantes que suscita la posibilidad de una bioética global. Sin embargo, éste ha sido el esfuerzo que ha abordado la UNESCO entre 2003 y 2005, considerando que es deseable establecer unas normas bioéticas universales, referentes a la dignidad y los derechos humanos, en el espíritu de pluralismo cultural que consideran inherente a la propia bioética.

La Declaración, aprobada en Octubre de 2005, establece que «es necesario y conveniente que la comunidad internacional establezca principios universales que sirvan de fundamento para una respuesta de la humanidad a los dilemas y contro-

---

<sup>3</sup> Con una clara vinculación a posiciones de la ecología profunda, de la mano de Aldo Leopold, en quien fundamentaba su propia propuesta: V.R. POTTER (1988), *Global Bioethics. Building on the Leopold legacy*, Michigan State University Press, Michigan.

<sup>4</sup> V.R. POTTER (1998), «Bioética puente, bioética global y bioética profunda», *Cuadernos del Programa Regional de Bioética*, núm. 7, pp. 21-35.

<sup>5</sup> Cf. P. MARSHALL & B. KOENIG (2004), «Accounting for culture in a globalized bioethics», *Journal of Law, Medicine & Ethics*, vol. 32, pp. 252-266; P. FARMER & N. GASTINEAU (2004), «New Malaise: Bioethics and human rights in the global era», *Journal of Law, Medicine & Ethics*, vol. 32, pp. 243-51.



versias cada vez más numerosos que la ciencia y la tecnología plantean a la especie humana y al medio ambiente»<sup>6</sup>, recogiendo así una preocupación por ciertos elementos «mínimos» que puedan ser compartidos por todos. La Declaración asume unos principios generales, como la dignidad, la justicia, la beneficencia, el respeto al pluralismo y la diversidad cultural, la no discriminación, la autonomía, el consentimiento informado, la privacidad y confidencialidad, la solidaridad y la cooperación, la responsabilidad (ante la sociedad y ante la biosfera), etc., y establece la necesidad de un diálogo multicultural e interdisciplinar, en el que el objetivo sea el logro de una situación de cooperación más favorable para toda la humanidad.

Pero ¿es esto una bioética global?, ¿es realmente posible establecer esos mínimos consensuados? Es claro que la búsqueda de un consenso universal no debería oscurecer las diferencias. Esto sería una simplificación de una realidad compleja y una pérdida de elementos de diversidad tremendamente valiosos.

A la dificultad del intento se debe, probablemente, el debate suscitado y las críticas vertidas ante esta propuesta de la UNESCO. Para algunos es un documento decepcionante y vacío, para otros supone una notable aportación a esta apuesta por la bioética global, muchos piensan que hay en él una desmedida confianza en las declaraciones de derechos humanos internacionales, y hay quienes afirman que la UNESCO ha excedido sus competencias al abordar una normativa bioética universal<sup>7</sup>.

A ello cabe añadir que la misma posibilidad de una bioética global, como una propuesta unificada, suscita reticencias razonables y exige repensar la tarea bioética. En primer lugar, porque no es posible adoptar una postura ingenua que no considere también cómo los intereses económicos del primer mundo podrían estar jugando algún papel en la toma de decisiones respecto a lo global<sup>8</sup>. En segundo lugar, porque a pesar de lo valioso que puede resultar un consenso universal, también es cierto que al defender la necesidad de que las diversas propuestas culturales sean tomadas en consideración, en aras de la defensa de la diversidad y la pluralidad, podemos acabar por asumir un único modo posible de hacer bioética, logrando la peor globalización posible: la que uniformiza y elimina diferencias<sup>9</sup>. De

---

<sup>6</sup> UNESCO *Proyecto de Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos*. Adoptada por aclamación el 19 de octubre de 2005 en la 33ª sesión de la Conferencia General de la UNESCO.

<sup>7</sup> Cfr. R. ANDORNO (2007), «Global bioethics at UNESCO: in defence of the Universal Declaration on Bioethics and Human Rights.» *Journal of Medical Ethics*, vol. 33, pp. 150-154; T.A. FRUNCE (2005), «Will international human rights subsume medical ethics? Intersections in the UNESCO Universal Bioethics Declaration», *Journal of Medical Ethics*, vol. 31, pp. 173-8.

<sup>8</sup> Cfr. S.R. BENATAR, A.S. DAAR, P.A. SINGER (2003), «Global health ethics: the rationale for mutual caring» *International Affairs*, vol. 79, pp. 107-38. Solomon habla incluso de un «nuevo imperialismo» para referirse a una publicitaria defensa de la preocupación humanitaria por la salud global que ocultaría intereses financieros y comerciales de la investigación biomedical. Cfr. S.R. BENATAR (1998), «Imperialism, research ethics and global health», *Journal of Medical Ethics*, vol. 24, pp. 221-2.

<sup>9</sup> Cfr. A.V. CAMPBELL (1999), «Presidential Address: Global bioethics-dream or nightmare?», *Bioethics*, vol. 13, núms. 3/4, pp. 183-90; H. SAKAMOTO (1999), «Towards a new «global bioethics», *Bioethics*, vol. 13, pp. 191-7; H. SAKAMOTO (2005), «Globalization of bioethics as an intercultural social tuning technology», *International Journal of Bioethics*, vol. 16, núms. 1-2, pp. 17-27.

algún modo podríamos decir que quizá se trata de hacer bioéticas globales, y no una bioética global<sup>10</sup>.

Lograr acuerdos en temas de valores resulta difícil, y obliga a un pormenorizado esfuerzo de comprensión mutua, escucha y búsqueda de elementos comunes, no siempre evidentes ni explícitos. Por otro lado, a la dificultad de la empresa, se une la diversidad de planteamientos culturales, que exigen un cuidadoso tratamiento. De ahí que la adopción de principios o normas generales sea necesariamente formal, es decir, basada en los elementos que definen la forma de la moralidad, y por tanto carente de contenidos aplicables, o al menos necesitada de una laboriosa tarea de concreción en los espacios locales.

Esta preocupación por la posibilidad de un mínimo moral universal no es, desde luego, nueva en el terreno de la ética. Desde los *Minima Moralia* de Adorno<sup>11</sup>, venimos planteando la exigencia de un mínimo moral, de un «suelo» que sirva para trazar un límite entre las opciones posibles, y lo inhumano o aborrecible moralmente. Y probablemente todos tenemos una idea acerca de la existencia de tal límite. En el fondo se trata de la afirmación de que «no todo está permitido» y de que hay un baremo, por debajo del cual se incurre en la barbarie y se transgreden los más básicos y elementales cimientos del respeto mutuo. Sin embargo, no es claro cuál sea ese límite o dónde sea adecuado trazarlo. Y aún hay quienes piensan que esto es sencillamente imposible, o que es un esfuerzo de exiguos e insatisfactorios resultados, que nos obliga a conformarnos no con unos mínimos éticos, sino con una ética mínima (en el sentido de pequeña e insuficiente).

La afirmación de unos derechos humanos universales, como en la Declaración de 1948, es, en el fondo, un esfuerzo de este tipo que, no obstante, se ve continuamente puesto en duda por quienes no comparten esos mínimos o por quienes consideran que no son elementos universalmente válidos, sino imposiciones de una cultura sobre otras. Por eso conviene pensar seriamente en la posibilidad real de una bioética universal.

Esta tarea ha ocupado a numerosos autores. Específicamente desde el terreno de la bioética, podemos mencionar el debate entre algunos importantes autores, con motivo de los principios de la bioética, que son considerados, en buena medida, un consenso básico aceptado de modo bastante general. Algunos, como R. Veatch<sup>12</sup>, afirman la existencia de una «moralidad común», basada en que todos los humanos tienen una suerte de percepción preteórica de ciertas normas morales (un cierto sentido común). En una línea similar, pero matizando la cuestión, T. Beauchamp<sup>13</sup> diferencia entre valores universalmente compartidos y principios de la

---

<sup>10</sup> Cfr. S. HELLSTEN (2006), «Global bioethics: utopia or reality?», *Developing World Bioethics*, (OnlineEarly Articles). doi:10.1111/j.1471-8847.2006.00162.x;

<sup>11</sup> T.W. ADORNO (1987), *Minima Moralia*. Taurus. Madrid. Cfr. sobre esta cuestión: A. CORTINA (1986), *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, Tecnos, Madrid; y A. CORTINA (1990), *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid.

<sup>12</sup> R. VEATCH (2003), «Is there a common morality?», *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 13, núm. 3, pp. 189-192.

<sup>13</sup> T. BEAUCHAMP (2003), «A defense of the common morality», *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 13, núm. 3, pp. 259-274.



moralidad común, por una parte, y normas morales (moralidades particulares), por otra, que no son compartidas universalmente.

Por su parte, D. DeGrazia<sup>14</sup> y L. Turner<sup>15</sup> son escépticos acerca de esa moralidad común única. En concreto, Turner considera que aunque pueda haber acuerdos de mínimos, los consensos se disipan cuando se traducen los principios generales en políticas concretas (de nuevo el problema del universal formal antes comentado).

El problema al que nos enfrentamos es el de alcanzar la universalidad de los contenidos, una clásica paradoja entre la universalidad y la relatividad. La primera nos asegura un nivel de consenso de mínimos aplicable a toda la humanidad, la segunda nos garantiza el necesario respeto a la diversidad. Es necesario buscar los mínimos que pudieran ser universales, para huir de la arbitrariedad, pero es imprescindible atender a los contextos culturales y su diversidad, para evitar los dogmatismos y las imposiciones.

## 2. LA «CIUDADANÍA MUNDIAL», CLAVE PARA LA BIOÉTICA GLOBAL

Una posible solución al problema radica en la ciudadanía mundial. El concepto de «Ciudadanía Mundial» tiene, al menos, dos importantes dimensiones, no necesariamente separadas ni ajenas: una política, que se refiere principalmente al debate entre la pertenencia a una comunidad concreta y la aspiración a un modelo universal, que exige plantear una idea de humanidad. Por otro lado, la ciudadanía mundial tiene una clara dimensión medioambiental, en la que se enfatiza la inserción del ser humano en un ecosistema, o más aún, en la misma vida de la Tierra. Así lo han destacado muchos grupos que abogan por esta conciencia de la pertenencia y de las interacciones del ser humano con el planeta. En este sentido, la ciudadanía mundial hace referencia a un conjunto de valores y principios que son necesarios para el logro del desarrollo sostenible, esto es, un desarrollo con límites, que no ponga en peligro la supervivencia de las generaciones futuras.

### 2.1. CIUDADANOS DEL MUNDO

El concepto de ciudadanía mundial tiene raíces clásicas: es Diógenes el Cínico (404-323 a.C.) quien habla del *kosmou polités*, el ciudadano del mundo, invitando a despojarnos de una forma de vida canónica, y a ser como forasteros en nuestra propia tierra. Su planteamiento tiene como clave el cuestionamiento de los modelos y formas de vida asumidos y que parecen incuestionables. Nos empuja a desprendernos de las ideas preconcebidas y a abrirnos a otras costumbres y modos

---

<sup>14</sup> D. DEGRAZIA (2003), «Common morality, coherent and the principles of biomedical ethics», *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 13, núm. 3, pp. 219-230.

<sup>15</sup> L. TURNER (2003), «Zones of consensus and zones of conflict: questioning the «common morality» presumption in bioethics», *Kennedy Institute of Ethics Journal*, vol. 13, núm. 3, pp. 193-218.

de estar en el mundo. La comprensión de la multiplicidad de modos de vida nos permitiría distinguir lo superficial de lo profundo, dándonos cuenta de la arbitrariedad y debilidad de nuestros supuestos y de la posibilidad de cuestionarlos. Accederíamos así a una nueva situación, en la que consideramos que la comunidad verdadera es el mundo entero.

Lo más interesante de esta propuesta es que se afirma que es la razón la que puede estudiar las convenciones locales a la luz de las necesidades humanas generales. Se trata de una auténtica labor crítica. Y por ello conviene entrenarse en ella.

Ésta es la idea que desarrollan los estoicos, que convierten el concepto de ciudadano del mundo en elemento central de la educación. Enseñar a distinguir lo humano de lo meramente convencional, a comprender que buena parte de los comportamientos y de las verdades que parecen insobornables son deudoras de las costumbres y tradiciones de una comunidad, es un ejercicio racional que contribuye a generar ciudadanos del mundo.

Séneca ya afirmaba que la educación debería hacernos conscientes de que cada uno es miembro de dos comunidades: una grande y común: la humanidad («en la que medimos los límites de nuestra nación por medio del sol»), y otra que nos ha sido asignada por nacimiento: nuestra comunidad local<sup>16</sup>.

Los estoicos consideran que nuestra lealtad por lo local no debe estar en primer lugar, sino que la comunidad moral constituida por todos los seres humanos es la que tiene primacía. Ésta es una idea moral que regula la vida política: es un estilo de ciudadanía que conlleva un modo más razonable de deliberación política y de resolución de problemas, ya que se pone en cuestión cualquier forma de dogmatismo y se hacen valer argumentos racionales como modo de afrontar la diversidad de opciones.

Ser ciudadano del mundo no significa renunciar a la comunidad local, a la tradición o cultura propias, que son fuentes de riqueza personal. De hecho, el ser humano forma parte de muchas comunidades, en las que encuentra su sentido e identidad. Cicerón propone la imagen de los círculos concéntricos para expresar esta idea, afirmando que la pertenencia a grupos o comunidades de diverso tipo, desde lo más cercano hasta lo más alejado (el mundo), exige una valoración equilibrada, no absolutizando ningún nivel. Esa pertenencia múltiple a diversos círculos no obsta para la pertenencia a la comunidad más grande: la humanidad. Más aún, debemos hacer esfuerzos por acercar los círculos más pequeños al círculo de la humanidad.

Los seres humanos son siempre seres en relación con otros. Si Aristóteles nos avisaba de la condición «política» del ser humano, y por tanto, de su condición de ciudadano, en la actualidad, en un mundo cada vez más global, más interconectado, más abierto, es evidente que esta conexión es ineludible, y que se impone la necesi-

---

<sup>16</sup> Cfr. SÉNECA (2001), *Diálogos*. Madrid. Gredos. Una idea similar aparece en J. MUGUERZA (2004), «Cosmopolitismo y derechos humanos». En: V. SERRANO (ed.), *Ética y globalización. Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global*, Madrid, Biblioteca Nueva, quien afirma que no puede haber cosmopolitismo sin «alas» (que permitan ascender al universal) ni sin «raíces» (que nos doten de arraigo en una comunidad).





dad de articular las diferencias. Ser ciudadano es, pues, una tarea a desarrollar. Siendo este término, ciudadanía, de enorme complejidad, baste decir aquí que la necesaria inserción en un grupo, en el que el individuo es con otros, constituye una clave de su identidad como persona. Y por ello es inviable tratar de comprender la realidad de las personas sin atender a las comunidades a las que pertenecen, a los contextos culturales desde los que dan sentido a sus vidas, a las condiciones y posibilidades que les ofrecen sus determinaciones locales y temporales. De ahí que el ciudadano lo sea de una comunidad, o de muchas, de las que forma parte y que lo configuran.

Pero las personas son también miembros de una comunidad más amplia: la de los seres humanos. Donde buscamos elementos de coincidencia que nos permiten definir el concepto de humanidad y, desde él, articular un sistema de mínimos éticos, basados en la pertenencia a ese peculiar conjunto que es el de los seres que ostentan dignidad y reclaman respeto.

La educación del ciudadano del mundo, o cosmopolita, permite reconocer la humanidad dondequiera que esté. M. Nussbaum<sup>17</sup> comenta que el ciudadano del mundo ve en las personas lo que es más digno de reconocimiento en ellas: «sus aspiraciones por alcanzar la justicia y la virtud, y su capacidad de razonar sobre ello». Lo más importante, pues, es la capacidad de razonar, es decir, de conocer y comprender la diversidad de formas de lo humano (culturas), y de tomar distancia de la propia tradición para evaluarla y compararla, buscando su validez universal.

Nussbaum considera que esta capacidad de razonamiento es la primera de las habilidades necesarias para cultivar la humanidad, para ser ciudadanos del mundo. Se trata de desarrollar ese espíritu interrogador y abierto que aspira a lo humano, sabiendo de su pluralidad. Es preciso ser capaz de un examen crítico de los valores y tradiciones propios, de poner a prueba las convicciones y juzgar su solidez y coherencia.

La segunda destreza a educar es la capacidad de verse a sí mismos no sólo como ciudadanos de una nación o grupo, sino, como querían los estoicos, como seres humanos vinculados a los demás seres humanos por lazos de reconocimiento y mutua preocupación.

La tercera capacidad a desarrollar es la «imaginación narrativa»: la capacidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona (otra cultura, otro género, otra situación social, otra sexualidad, otra religión, otro país), comprender su historia, sus emociones, intentar ver el mundo desde el punto de vista del otro. La imaginación narrativa sería una preparación para la interacción moral con otros individuos, ya que permite desarrollar una comprensión y compasión hacia las necesidades y circunstancias de los otros seres humanos, entendiendo también su cultura y condicionantes. Y al comprender la vulnerabilidad del otro se comprende la propia y se participa de esa situación humana común de fragilidad, que invita a la cooperación y a una forma de ciudadanía.

En una línea similar, P. Ricoeur<sup>18</sup> considera que el cosmopolitismo es la aceptación de incorporar al otro humano en nuestra narración: hacer una narración

<sup>17</sup> M. NUSSBAUM (2001), *El cultivo de la humanidad*, ed. Andrés Bello, Barcelona.

<sup>18</sup> P. RICOEUR (2003), *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid.



colectiva en la que hay enriquecimiento mutuo, y no exclusión sino ampliación de oportunidades para todos. Lo que simboliza el nexo de unión entre las múltiples identidades y la humanidad común es la traducción<sup>19</sup>. Todos los seres humanos tienen lenguaje, lo que nos permite hablar de algo universal, pero existen diversas lenguas, lo que parece condenarnos a la falta de entendimiento. La traducción supone un esfuerzo de comprensión de la lengua ajena, en aras del conocimiento mutuo, condenado, sin embargo a un inherente fracaso, pues no existe traducción perfecta. Pero ese esfuerzo nos acerca al otro humano y nos permite descubrirlo y descubrirnos en nuestras similitudes y en nuestras diferencias.

Se trata de encontrar un intermedio entre nuestra conciencia de humanidad y nuestra percepción de la diferencia. La ignorancia de otras formas de manifestación humana genera complacencia en la propia y desprecio por lo ajeno. Y por eso es preciso conocer las culturas y las costumbres de otros humanos, para promover el respeto y, con él, el diálogo. Sólo así reconoceremos lo humano donde se dé, nos haremos conscientes de nuestros propios límites, y podremos construir una humanidad común, una ciudadanía mundial.

Las ventajas de este modelo de educación cosmopolita son, pues, varias<sup>20</sup>: (a) aprendemos más sobre nosotros mismos (al no dar por supuesto que nuestras opciones son las únicas existentes, y buscar argumentos); (b) se resuelven los problemas por la vía de la deliberación y la cooperación internacional; (c) se reconocen obligaciones con el resto del mundo (apertura a una responsabilidad solidaria); (d) se elaboran argumentos sólidos y coherentes, según lo que estamos dispuestos a defender.

No conviene olvidar, no obstante, que el razonamiento es siempre deudor de una tradición cultural o histórica. No es posible hacer juicios desde una posición neutral y pura. Siempre estamos inmersos en un paradigma, que condiciona nuestro punto de vista. De ahí la importancia de la actitud deliberativa, el diálogo basado en el respeto y la imaginación narrativa (la empatía, que es la base de la Regla de Oro).

Desde el punto de vista educativo, todo esto supone un compromiso con la democracia y con la humanidad entera, que exige el atrevimiento de cuestionar los tópicos y las verdades asumidas, luchando por hacer comprender que la ciudadanía está basada en la tolerancia y el diálogo, en la crítica y en la diversidad, y que esto dista de ser fácil pero, sin embargo, es una apasionante tarea de convivencia.

## 2.2. DAR RAZONES

Cada *vida es un punto de vista sobre el universo*. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad [...] Es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola pers-

<sup>19</sup> P. RICOEUR (2005), *Sobre la traducción*, Paidós, Buenos Aires.

<sup>20</sup> Cfr. M. NUSSBAUM (2001), *op. cit.*, y también M. NUSSBAUM (1999), *Los límites del patriotismo*, Paidós, Barcelona.



pectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno»*<sup>21</sup>.

Después de todo lo dicho, parece claro que ante la diversidad de perspectivas y modos de lo humano, es absolutamente necesario fundamentar, esto es, dar razones, como presupuesto crítico de la humanidad, en la línea que trata de defender un autor como K.O. Apel<sup>22</sup>, quien no duda en afirmar que quien no esté dispuesto a argumentar está renunciando a la racionalidad. Fundamentar no significa realizar deducciones lógicas de presupuestos asumidos, como puede entenderse en algunos casos, sino, de manera más radical, plantear la misma condición de posibilidad del diálogo. Esto es, al fundamentar, al intentar argumentar nuestras afirmaciones y convicciones, estamos asumiendo ya el punto de vista de la razón. Quien fundamenta está asumiendo la dignidad de su interlocutor, a quien respeta como persona, pues de otro modo no dedicaría sus esfuerzos a dar razones; además participa en un diálogo, pues al expresar sus argumentos se introduce ya en la vía de la discusión de las razones, lo que exige no sólo exponer sino también escuchar las razones del otro; a ello cabe añadir que al tratar de resolver los conflictos a través del diálogo, establece y respeta un imprescindible principio de igualdad de las partes que argumentan; y por último, lo más notable quizá, asume la posibilidad de no tener razón, lo cual, sin duda, es lo más difícil, pero es también lo que promueve un crecimiento y una transformación a través del diálogo, y constituye la clave de la tolerancia.

La fundamentación, el afán de dar razones y justificar, es, pues, la base de la tolerancia, entendida de un modo activo, como promoción de la diferencia y defensa del respeto mutuo, por tanto como comprensión y búsqueda de una articulación posible en una ciudadanía compartida, y no como mera indiferencia y pacto de no agresión. Permite así la construcción de una convivencia en el pluralismo.

Por tanto, en aras de evitar cualquier forma de fundamentalismo, la fundamentación supone una clara salvaguarda, que, sin embargo, no promueve la retirada de las creencias, sino su justificación racional y puesta a prueba en un diálogo compartido. Se trata de trabajar con convicciones fundadas. No hay que renunciar a las convicciones, sino saber dar cuenta de ellas. Justificar las razones que las sustentan, desde el diálogo que admite la diferencia. En el fondo, esto es tanto como decir que dar razones es abrir paso a la tolerancia y a la convivencia, y por eso la fundamentación es una garantía contra las posiciones dogmáticas. Quien está dispuesto a argumentar y a deliberar se aleja de las imposiciones y busca los porqués de las decisiones<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> J. ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*, O.C. III, p. 200. Sobre esta cuestión cfr. A. RODRÍGUEZ-HUÉSCAR, *Perspectiva y verdad*, Alianza, Madrid, 1985.

<sup>22</sup> Cfr. K.O. APEL (1990), *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Almagesto, Buenos Aires. K.O. APEL (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona.

<sup>23</sup> L. FEITO (2002), «Sobre la fundamentación de la bioética». En: J.J. FERRER & J.L. MARTINEZ (eds.) *Bioética: un diálogo plural*, Universidad P. Comillas, Madrid, pp. 675-692.

Hacíamos referencia en otro lugar<sup>24</sup> al componente «utópico» que esta tarea conlleva, y a cómo nos obliga a plantearnos, hacia el futuro, una educación basada en el diálogo y en la comprensión de lo humano en sus múltiples formas. Éste es el ideal ilustrado de Kant<sup>25</sup>, que puede resultar un tanto optimista, pero que nos mueve a confiar en la posibilidad de una educación para una humanidad mejor, a través de una tarea de razonamiento: enseñar a pensar. Esto es lo que puede propiciar que los individuos se conviertan en ciudadanos del mundo, cada uno con sus peculiaridades y diferencias, pero sabiéndose parte de una humanidad común. Es la idea de ciudadanía cosmopolita que defiende Kant. Y para ello es necesario enseñar, según este autor, habilidades que nos permitirán saber cuáles son los medios necesarios para lograr los fines buscados; la prudencia, que es indispensable para adaptarse a la vida en sociedad; y la moralidad, que dota de la capacidad de saber qué fines son buenos, a través del criterio de la universalidad.

Porque sólo proyectos capaces de generar ilusión, proyectos realistas por estar entrañados ya en el ser persona, pueden hacer fortuna, y el ideal cosmopolita está latente en el reconocimiento de derechos a los refugiados, en la denuncia de crímenes contra la humanidad [...] y, sobre todo, en la solidaridad de una sociedad civil, capaz de obviar todas las fronteras.

Y es que el proyecto de forjar una ciudadanía cosmopolita puede convertir al conjunto de los seres humanos en una *comunidad*. [...] porque lo que construye comunidad es sobre todo tener una causa común<sup>26</sup>.

Así pues, entre la búsqueda del universal y la irrenunciable inserción en una cultura, existe una postura intermedia: la tendencia a lo universal y la conciencia de su limitación o imposibilidad, que sin embargo no obsta a su persecución.

La exigencia moral en la comunidad real en que vivimos, según Apel, es la aspiración a la comunidad ideal, que convierte en éticamente correcta la situación particular a que nos obliga lo concreto (política). Es la utopía la que dota de valor moral.

### 2.3. CLAVES BIOÉTICAS

La bioética ha de implicarse en esta reflexión sobre los aspectos culturales, sociales y políticos que dan sentido a las vidas humanas, lo cual implica que la bioética actual ha de ir hacia las culturas y no puede prescindir de esos aspectos contextuales. Así, por ejemplo, no es posible ya hablar de la ética de la investigación sin analizar las diferencias entre los países ricos y los países en vías de desarrollo, y sin constatar adecuadamente las posibles interferencias entre ambos planteamientos.

---

<sup>24</sup> L. FEITO (2004), «La imposible posibilidad de los acuerdos en bioética», en: L. FEITO (ed.), *Bioética: la cuestión de la dignidad*, UPCO, Madrid.

<sup>25</sup> I. KANT (1991), *Pedagogía*, Akal, Madrid.

<sup>26</sup> A. CORTINA (1997), *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Alianza, Madrid, pp. 252-3.



Pero también se está produciendo un movimiento en sentido inverso: las distintas culturas hacen su aproximación a la bioética, tratando de encontrar elementos específicos aplicables en su entorno y con sus características. Se habla así, por ejemplo, de una bioética mediterránea o de una bioética latinoamericana, con especificidad y peculiaridades propias, indisociables de elementos culturales.

Cabe incluso pensar si existiría una «bioética como cultura», entendiendo que incorpora algunos de los elementos necesarios que componen una cultura: tradiciones, ideologías, normas, valores, etc. En este sentido, la bioética como cultura implica sobre todo un cambio de actitud, basada, principalmente, en tres grandes claves: la interdisciplinariedad, la deliberación, y la responsabilidad (especialmente ante el vulnerable), como categoría exigida por la ciudadanía mundial.

No es posible actualmente construir un discurso ético, o bioético, que no considere la responsabilidad como una clave. Responsabilidad no sólo ante las consecuencias de nuestros actos, sino también ante la vulnerabilidad de las personas y del medio ambiente, en donde se plantea la exigencia de la solidaridad, que, en el fondo, no es sino otro modo de entender la justicia. La bioética global ha de asumir esta perspectiva, y por ello puede decirse que la ciudadanía mundial exige la responsabilidad como clave para la convivencia multicultural, y como consideración de las obligaciones morales ante la fragilidad de la humanidad y del mundo.

