

Universalismo & Particularismo

Luchando por el Empate

Por Daniel Callahan

Desde hace décadas, moral, filosofía y bioética han estado dominadas variablemente por impulsos universalistas y particularistas, los cuáles ejercen una legítima influencia sobre nuestro pensamiento. Aunque hay una pequeña posibilidad de calmar el debate recurriendo a la teoría, clasificar los casos en los que particularistas y universalistas demandan tomar parte se revela como una tosca guía práctica.

Casi todo el mundo conoce al filósofo americano George Santayana que es aquél que una vez dijo quienes olvidan la historia están condenados a repetirla. El solo tenía la mitad de razón. Incluso aquellos que recuerdan la historia están probablemente condenados a repetirla. La naturaleza humana, como siempre, continua repitiendo sus propios actos. ¿Cómo pueden aquellos de nosotros con los ojos puestos en la bioética, por ejemplo, actuar de otra manera?. Hay solo un número limitado de caminos para entender la moralidad, la mayoría de ellos hasta ahora históricamente repetitivos. Pueden vestirse con ropas nuevas, o haberse cortado el pelo, pero en estado de desnudez tienen un aspecto familiar: ¿No he visto esta cara en algún sitio antes?.

Mi principal objeto será el interés actual por el multiculturalismo, y la necesidad de encontrar caminos que tengan en cuenta las diferencias culturales, ideológicas, étnicas, de género y religiosas. ¿Cómo vamos nosotros como comunidad, dedicada al pluralismo, a encontrar un lugar para los diferentes valores y perspectivas morales de gente diferente y diferentes grupos?. Como, esta es la cuestión, respetamos el *particularismo*, por el cuál yo me referiré a un interés respetuoso en los valores y modos de vida de diferentes grupos culturales e ideológicos y un compromiso de tomar esas diferencias en serio. Este interés surge al final de una era en la que el énfasis estaba centrado en la otra dirección, intentando encontrar caminos que trascendieran las diferencias culturales para alcanzar algunos principios universales•principios que nos unan a todos ante todas o la mayoría de circunstancias. Aquí la cuestión se planteaba de otro modo: ¿Cómo podemos nosotros como comunidad, hecha de diversos individuos y grupos, encontrar un camino que trascienda esas diferencias para alcanzar el consenso en algunas materias del bienestar humano común?. ¿Cómo, entonces, vamos a respetar el *universalismo*?

Mi argumento es sencillo. No puede y no debe normalmente haber cualquier victoria decisiva del particularismo o universalismo. Deben por mucho tiempo luchar para empatar, estando en tensión una con la otra, con contextos y circunstancias que determinen su peso relativo. Aún cuando seamos requeridos para juzgar un conflicto entre particulares prácticas morales, principios o teorías, o para elegir *cuál* particularismo debemos individualmente abrazar o rechazar, tendremos que buscar alguna perspectiva universal para poder hacerlo. Así, el universalismo tiene una ventaja estratégica y necesaria

cuando las fichas están por el suelo. Normalmente, sólo tiene paridad, y algunas veces menos que eso.

La moralidad se encarga de hacer juicios sobre lo correcto o incorrecto, bueno o malo. No pueden haber cultural y psicológicamente percepciones éticas sin tomar en cuenta la diversidad de vidas morales, pero no puede haber del todo ética sin universales, concediendo un recurso para intentar permanecer aparte de particulares haciendo asentimientos éticos significativos¹. Y un «universal», tal como yo usaré el concepto, es simplemente una virtud, una regla, un principio, o una perspectiva moral que es válida en la mayoría de las circunstancias para la mayoría de la gente la mayoría de las veces. Uso el término «mayoría» simplemente para indicar que uno puede imaginar casi siempre una posible excepción. Esta posibilidad no es razón suficiente para rechazar los universales; y es un problema completamente diferente el ocuparse de esas excepciones cuando parecen imponerse sobre nosotros.

Es necesario mantener en mente tres niveles de razonamiento moral en el intento de entender la relación entre universalismo y particularismo: conceptos de la buena vida y fines del hombre en el sentido más amplio, individual y colectivamente; conceptos de virtudes, principios y reglas necesarias para el bienestar de comunidades y sociedades humanas; y conceptos de virtudes personales, principios y reglas que deben guiar la vida de una persona. Mi discusión se centra en la segunda y tercera de estas categorías. Mientras yo niego que es impermissible buscar acuerdo en la primera, al más alto nivel—es una regla ética que no se debe abandonar—el difunto Isaiah Berlin pensó que podría incluso ser perjudicial. Hay muchos modos admisibles de pensar sobre los fines humanos y mucha cordura en dejarlos florecer y competir entre sí. Yo, en cualquier caso, no exploraré este asunto más allá. Es en el segundo y tercer nivel más concretamente donde emergen los problemas de multiculturalismo.

Bioética y la temprana Búsqueda de Principios

En los primeros días de la bioética, que yo fecho en los años 60, la necesidad aparente era por algunos principios universales y por algunos modos de conocimientos éticos más allá del gusto personal, el tribalismo étnico, o la diversidad religiosa. Por los años 90, un gran cambio estaba en camino: ¿Cómo podrían tomarse en mejor consideración justo aquellos elementos que los primeros estudiosos del campo habían intentado trascender? ¿Cómo, de esto se trata, podría el curso de lo que llegó a ser considerado universalismo racionalista abstracto, que Arthur Kleinman (no demasiado elegantemente) llamó «objetividad transposicional», ser cambiado²? Quiero aquí contar la historia del movimiento del péndulo, mientras también contenga, como parte de él, que el péndulo necesita en su balanceo volver una y otra vez, pero no todo el camino.

Empiezo esta historia con las consecuencias inmediatas a la II Guerra Mundial. Probablemente el evento más importante para la filosofía política y subconsecuentemente para la filosofía moral, fue el debate internacional que condujo a la formulación de la Declaración de Derechos Humanos por la O.N.U. a finales de los años 40, a la que se añadieron varias declaraciones de la O.N.U. en los años que siguieron. Por usar el lenguaje de los derechos, la

declaración fue inmediatamente atacada como otra pieza del imperialismo cultural de Occidente, del etnocentrismo europeo, y considerada filosóficamente pretenciosa. Por eso, muchos sintieron que la Declaración estaba condenada al fracaso, sus aspiraciones transculturales a lo sumo igualaban la indiferencia transcultural con la cuál su larga lista de exigencias sobre derechos humanos sería recibida en el mundo real.

Los críticos y escépticos resultaron estar equivocados. En la práctica, para ser sincero, los derechos declarados eran (y aún son) regular, pública, reiterada y tristemente violados. Pero se las arreglaron para alcanzar los más altos niveles de la lingüística y la moral, y así reformar gradualmente los terrenos más bajos, incluso cuando parecían estar siendo pisoteados. El lenguaje de los derechos humanos llegó a ser aceptado como el lenguaje común de la moral y la política de la comunidad internacional de posguerra. El tributo que la hipocresía paga a la virtud en este caso es que incluso esos que, en la práctica, habían escupido en los derechos, han tenido que fingir tomarlos en serio en sus retóricas y para confeccionar razonamientos, por muy difícil que les resultara, para mostrar cuanto los admiran. ¿Libertad de palabra y religión en la Unión Soviética?. Absolutamente: ¡estaba escrito en sus leyes!

Este respeto retórico a los derechos fue un triunfo destacable en dos sentidos. Uno fue la centralidad de los derechos del individuo y no sólo los de grupos y naciones. El otro era la universalidad de esos derechos, los cuáles se introdujeron en los valores nacionalistas, culturales o religiosos, que no podían ya dejarlos de lado.

Mientras estos valores se han propagado gradualmente a otras partes del mundo, su efecto más inmediato fue en los países desarrollados de Occidente. Los cuáles se vieron obligados a empezar a tomar en serio sus propios valores y a encontrar nuevos modos de extenderlos. Así comenzó el ascenso del lenguaje de los derechos, especialmente en los Estados Unidos, no era un lenguaje nuevo, sino impulsado ahora con renovado entusiasmo en el caso de los derechos civiles y el movimiento feminista. Fue también el comienzo de una nueva era para el individualismo y el pluralismo, que ahora adquirirían nuevas fuerzas.

En este punto la historia comienza a complicarse, particularmente cuando uno mira los primeros pasos de la bioética y la forma adoptada por la filosofía moral en los años de posguerra. La Declaración de Derechos Humanos de las Naciones Unidas fue concebida por un pequeño grupo de filósofos, pensadores y hombres de estado, muy imbuida en conceptos de ley natural, con un sabor a verdades morales universales y con la creencia en ciertas necesidades y deseos humanos básicos y subyacentes, válidos para todos los tiempos y lugares³. Sin embargo se tramaban otras tendencias al mismo tiempo, que se dirigían en sentido opuesto, y que en un par de décadas llegarían a ser dominantes. Se encaminaban hacia un individualismo que disolvería todos los vínculos y hacia una visión de la filosofía que hacía desaparecer cualquier posibilidad de conocimientos básicos o universalidad.

En los primeros días de la bioética, que yo fecho en los años 60, la necesidad aparente era por algunos principios universales y por algunos modos de conocimientos éticos más allá del gusto personal, el tribalismo étnico, o la diversidad religiosa. Por los años 90, un gran cambio estaba en camino: ¿Cómo podrían tomarse en mejor consideración justo aquellos elementos que los primeros estudiosos del campo habían intentado trascender?

En el trabajo del teólogo Joseph Fletcher, el mayor escritor de posguerra en el campo de la ética médica, el énfasis estaba en lo que él llamó situación ética, una forma más extrema de particularismo⁴. En sus escritos de los años 50 y 60 él argumentaba que no podían haber reglas o principios morales universales: todo depende de la situación y contexto. Como de hecho ocurrió, esta visión congeniaba con mucha de la medicina del momento, que pensaba que cada caso clínico era totalmente único y diferente (con frecuencia sin prestar atención a su comportamiento clínico predecible). Fletcher también argumentó en su libro de 1954 *Moral y Medicina*, que la única finalidad de la ética debía ser deshacerse del pensamiento de la ley natural, que él creía existía por algún tipo de naturaleza humana fija que generaba reglas de conducta fijas⁵. La ciencia y la medicina nos darían la libertad y la elección: la libertad de trascender la naturaleza y las rígidas leyes morales, y la habilidad de vivir las vidas que nosotros elijamos. Mientras esto era en muchos sentidos comparativamente radical para el clima conservador de los 50, llegó a ser profético, captando un modo de ver la medicina que se convertiría progresivamente en dominante en los años 70 y 80.

La filosofía moral de posguerra estaba siguiendo un rumbo diferente al que las declaraciones de las Naciones Unidas habían alentado. Durante los años 40 y 50 la ética filosófica sufrió una decadencia tanto en prestigio como en esencia. En el mundo Anglo-Americano, diversas formas de positivismo y emotivismo se alejaron de la sustancia ética: la ética no se basaba más que en sentimientos, ideas, y determinantes sociales, y sólo en los hechos tangibles de la ciencia podría hallarse el conocimiento real. El filósofo de Oxford A. J. Ayer concentra esta visión de manera mucho más sucinta en su célebre libro *Lenguaje, Verdad y Lógica*, publicado por primera vez en 1936⁶. El campo de la normativa en filosofía moral, temporalmente demolido, se volvió hacia la metaética en un esfuerzo por ver si el lenguaje moral podía dotarse de algún tipo de significado. La respuesta general fue que no, desgraciadamente no.

Aunque este no era exactamente el camino del que Joseph Fletcher habló, estaba bastante cerca de apuntar el espíritu de la era, dirigido en contra de los compromisos de las Naciones Unidas. Para Fletcher no había reglas morales o derechos universales—sólo la particularidad. La sopa que Fletcher cocinó se distinguía de la de positivistas y emotivistas en que él añadió gran cantidad de una especia aromática llamada amor, que de algún modo nos guiaría hacia el comportamiento moralmente adecuado. A. J. Ayer no había aprobado esa postura, pero de otra manera habría encontrado la sopa de Fletcher (verdaderamente una especie de obra de utilitarismo) bastante sabrosa.

Aún era el espíritu de las Naciones Unidas el que realmente prevalecía, aunque con unos cuantos giros y variaciones importantes. Por los años 70, la situación ética, por considerar que no tenía contenido ético en absoluto, había sido rotundamente desechada, y el positivismo filosófico de los años 40 y 50 fue también descartado por no poder responder ante la persistente necesidad del hombre de encontrar una directriz moral y algo donde basarla. Esa directriz no se encontraba, la mayoría así pensaba, en la ley natural, pero el lenguaje de los derechos del individuo había activado el resorte acertado. Por los años 60 el lenguaje de los derechos y el individualismo estaban ambos en la cresta de la ola. En los valores de autonomía y autodeterminación, esa era encontró una corriente de pensamiento acorde con una sociedad cada vez más pluralista.

En el concepto de derechos podría encontrarse una especie de ideas básicas del individualismo, asegurando los individualistas no sólo que su deseo de ser dejados en paz por los burócratas y moralistas estaba racionalmente justificado, sino que también ayudaban a proteger a las minorías de la discriminación y la opresión. Sólo era necesario un apunte más, sobre justicia y equidad. Si deben existir derechos negativos, el derecho a ser dejado en paz, debe también ser necesaria la presencia de derechos positivos y de bienestar, para hacer así posible una autodeterminación efectiva que la pobreza y discriminación podrían, de otro modo, viciar. No fue accidental que el gran libro de los 70 fuera el de John Rawls *Una Teoría de Justicia*, que ofrecía una guía de conocimientos básicos de justicia en la necesidad individual y la prudencia egoísta⁷.

El Viaje para el Universalismo

El viaje para el universalismo en los 70 también dio un intenso giro respecto al escepticismo moral y el relativismo de los años 40 y 50 en diferentes aspectos relacionados. En lugar de la anterior metaética, la búsqueda era la de una teoría moral sólida, que pudiera basar los juicios morales en algo más que ideas y sentimientos. La buena teoría ética, se pensaba, debía ser objetiva, racional, con coherencia y consistencia internas, universalmente aplicable, independiente del egoísmo individual, e impersonal en su capacidad de trascender las particularidades de cada momento y cultura. Los grandes debates que estallaron fueron principalmente entre el Kantianismo, por un lado, y el utilitarismo por el otro, las dos teorías que parecían tener los requisitos básicos para una aplicación universal.

Estas tendencias generales en la ética filosófica pronto se abrieron camino dentro de la bioética. La primera oleada de propuestas en la nueva bioética puso en marcha el derecho del hombre a dar su consentimiento si es que iba a formar parte de alguna investigación médica. El descubrimiento de que los abusos sobre sujetos humanos eran comunes, no únicamente en la medicina Nazi, sino también en la medicina de posguerra de países democráticos, dio un potente impulso al principio de respeto a la persona. Ese mismo ímpetu iba a manifestarse de un modo aún más pronunciado en el caso de interrumpir el tratamiento para enfermos terminales. Llegando a ser, a finales de los 60, un derecho reconocido el no tomar parte en investigaciones médicas en contra de la propia voluntad, y ya en los 70 el correspondiente derecho a poder terminar el tratamiento médico que se recibe.

Este último no era exactamente un nuevo derecho—los tribunales lo habían reconocido mucho antes—pero había sido frecuentemente ignorado. Esa indiferencia saldría aún a la superficie en ocasiones, pero no ya con la misma facilidad. El movimiento por los derechos del paciente, que surgió en los años 70, se encargaría de velar por ello. Fue solo un pequeño paso para el desarrollo de una idea relacionada: el derecho de los pacientes a tener un acceso igual y decente a la sanidad, estimulada por el creciente interés en la equidad y especialmente provocado por la creciente disparidad entre ricos y pobres a la hora de acceder a unos buenos cuidados médicos.

¿Dónde estaba la teoría ética en medio de estos progresos? Por los años 70, eran muchos los filósofos que habían llegado a la escena de la bioética, y el asidero teológico de la ética médica había perdido su fuerza. Los filósofos que llegaron a la bioética en esa época estaban muy en sintonía con el giro de la normativa ética en su campo y el camino para reunirla en una buena teoría. Parte del éxito de la influyente obra *Los Principios de la Bioética* fue que sus autores Tom Beauchamp y James Childress crearon una aproximación que parecía hacer el trabajo deseado. Propusieron una serie de principios (y un método llamado principismo) que, si no totalmente englobados en una teoría ética compacta, estaban cercanos a ese punto⁸.

En los propios principios—respeto a las personas, benevolencia, y justicia—Beauchamp y Childress ofrecieron interdictos de validez universal. Ellos actuaron de buena voluntad al dar una interpretación a muchos problemas y desarrollar los principios, estando de acuerdo en que los conflictos entre principios eran de difícil solución (no ofrecieron buenos métodos para hacerlo). Pero lo más importante era que estos principios podían ser usados en cualquier parte. No estaban culturalmente limitados, y así proporcionaban las bases para una aproximación universalista.

Había muchos críticos del principismo, yo entre ellos. Pero pocos se quejaban de la aspiración a la universalidad. Especialmente en cuestiones como los derechos del paciente, la investigación en sujetos humanos y la opinión de que sólo el universalismo parecía el método apropiado. ¿Cómo podría cualquier cultura, por ejemplo, justificar el uso de pacientes para investigaciones médicas peligrosas sin su consentimiento?. ¿Y cómo podría cualquier sociedad justificar el uso para esas investigaciones de pacientes ya incapacitados que no pueden dar el consentimiento?

El infame caso Tuskegee en los 70 pareció apuntalar definitivamente esta cuestión. Un gran grupo de negros sin educación fue, en los años 30 y sin ellos saberlo, elegido por unos investigadores de la sífilis para un estudio de los efectos a largo plazo de la enfermedad. Para alcanzar los resultados deseados en la investigación, era importante no administrar tratamiento alguno a los sujetos, y cuando el tratamiento efectivo estuvo dispuesto tras la II Guerra Mundial, no se lo dieron. Cuando esta situación se hizo pública en los años 70, la reacción fue unánimemente hostil. Nadie, que yo recuerde, optó por defender los métodos empleados en el estudio apelando a la cultura o contexto de aquellos tiempos, ni a los resultados positivos del experimento. Fue rotundamente denunciado como un estudio injustificable en cualquier cultura y cualquier tiempo, comparándolo con algunos de los peores experimentos médicos de los Nazis.

De cualquier manera, en los 80, las críticas a las por entonces dominantes proposiciones principistas tomaron más fuerza. Las críticas

llegaban no sólo de comunitarios (como yo), sino también de aquellos cercanos al feminismo, la casuística moderna, y al multiculturalismo. Como todos ellos se preguntaron más o menos, aunque de manera distinta: ¿cómo podemos comprometernos seriamente a hacer un tipo de ética que parece ignorar (a pesar de quienes claman lo contrario) la situación, contexto, particularidad, y las enormes diferencias culturales entre individuos y grupos? Nadie deseaba volver a una situación ética Fletcheriana—demasiado antinómica—pero las grandes aspiraciones del universalismo estaban llegando a ser sospechosas. La sospecha se centraba mayormente en el hecho de que el universalismo estaba basado en unos modos de pensar demasiado racionalistas, imparciales, impersonales. Especialmente en la ética clínica, donde las diferencias entre pacientes deberían ser más obvias y el particularismo resultaría más apropiado.

¿En qué punto se encuentra actualmente el debate? Yo lo llamo un empate. No puede hacerse una elección definitiva entre universalismo y particularismo. Cada uno tendrá su lugar en situaciones diferentes y se verá influenciado por el otro. Pero antes de que aporte mis argumentos sobre este respecto, permítanme hacer algunas observaciones. La más importante es que aún no he encontrado un particularista que no tenga también al menos algún compromiso universalista—como las feministas que hacen una proclama universal por los derechos reproductivos de la mujer; comunitarios que de ningún modo permitirán el uso de humanos para investigación sin haber consentido previamente, incluso en aquellos casos en que se investigue para salvar vidas; y los casuistas que contrarrestarán la discriminación deliberada en la política sanitaria que favorece al acaudalado. La otra cara de la moneda la encontramos en unos pocos universalistas que no someterán sus principios generales a determinadas situaciones contextuales o excepcionales. Fingir para proteger a aquellos amenazados de muerte, como ocurrió en la época Nazi y más recientemente en Kosovo, con frecuencia supone un conflicto para ellos.

Estas observaciones (descritas como contados ejemplos, por supuesto) sirven para encaminar mi amplio argumento. Si es sumamente duro en la práctica ser enteramente universalista o particularista, es aún más duro en la teoría. No es difícil en el sentido de que uno puede fácilmente estructurar una teoría moral consistente que iría en una u otra dirección. La parte difícil es idear una teoría que pueda sin dificultad condensar la complejidad moral y globalidad de la vida diaria. Un cierto gusto a cruel fanatismo parece ir con frecuencia unido a una firme aplicación de la teoría deontológica o utilitaria, atropellando con rudeza esa complejidad desprovisto de imaginación moral y sensibilidad alguna. Aquellos que creen que este es el camino son como los que conocen la teoría de la música pero son incapaces de silbar una melodía. Parte de la fuerza de persistencia que tiene la ética Aristotélica—que tiene muy poco que ver con la bioética de nuestros días—es su circunloquio sobre el problema universalista-particularista. Poniendo el énfasis, sin embargo, en una combinación de virtud, razonamiento práctico y prudencia. Si no es un modo de pensar enteramente acertado, es porque no muestra un claro camino para desarrollar los universales, lo que me parece que es un elemento indispensable para la empresa ética.

Reducido a los términos más simples, el viaje hacia una ética universalista depende en gran parte de nuestra experiencia del mundo

moderno, el cuál ha demostrado los riesgos de una ética despiadada basada nada más que en los valores idiosincrásicos de sus creadores (y el Nazismo es un ejemplo clásico del siglo XX). Tenemos la necesidad de idear, por la paz y la seguridad de todos, algún juego de normas universales y obligatorias que permitan que la vida juntos continúe de manera segura, en y entre las sociedades. En un mundo interdependiente como el actual, deben haber algunos principios, reglas y derechos que trasciendan la hegemonía del egoísmo y la cultura particularista⁹. La otra cara de la moneda del pluralismo cultural, con frecuencia descuidado, es que nosotros nos podemos ver obligados a juzgar nuestra propia cultura, lo que podría hacer daño, y a juzgar a otras culturas, lo que podría plantear una amenaza para nosotros o para otros.

En contraste, el empuje de la ética particularista procede de la percepción primero de que un genuino respeto de las personas y sus comunidades locales requiere respetar sus valores, no importa lo idiosincrásicos que parezcan. Y segundo que las reglas y principios universales no deben tampoco ser demasiado amplios y generales para poseer valor aclaratorio (una de las demandas contra el principismo), o demasiado apretados y estrechos para hacer justicia a la complejidad de muchas decisiones morales. Aunque el impulso en la dirección particularista no necesita volver continuamente a la situación ética de Joseph Fletcher, no es difícil entender como la lógica del particularismo puede avanzar con fuerza en esa dirección. Aquí es donde la historia se puede repetir.

No es probable que exista una teoría moral superior que pueda mediar en la tensión entre las ópticas universalistas y particularistas. Esas diferentes perspectivas existen porque sus impulsores están frecuentemente interesados en diferentes aspectos de la moralidad humana, modos de vida y necesidades; y son con frecuencia posturas irreconciliables, incluso cuando expresan opiniones igualmente importantes sobre la moralidad. Si nuestra empresa es encontrar para diferentes comunidades y valores caminos para una coexistencia pacífica basada en unos acuerdos morales comunes y proteger algunos intereses humanos básicos, entonces una aproximación universalista nos parecerá atractiva. Si, por el contrario, nuestro interés es encontrar un modo de reconocer y respetar la diversidad humana y de sus modos de vida, entonces una aproximación particularista es probable que resulte la más atractiva. Ambos objetivos son válidos, pensando además en lo extremadamente difícil que es juzgarlos al mismo tiempo.

Armonizando Universalismo y Particularismo

La última exigencia mencionada es la más urgente. Es encontrar el modo de que estas dos posturas funcionen en conjunto con algún tipo de armonía, no sólo en la teoría moral, sino también en la actualidad social y política de las comunidades. En la actualidad, haciendo un balance general□si es que puede hacerse□será posible alcanzarla probablemente sólo con el tiempo, no necesariamente en un momento dado. Si eso es así, entonces la cuestión es cómo decidir cuándo una perspectiva es comparativamente más necesaria que la otra, y cómo□incluso cuando está temporalmente eclipsada□debería continuar para tener alguna influencia. Un modo de abarcar

ésta cuestión es intentando escoger los errores o los horrores que cada perspectiva intenta evitar, preguntando a cuál nos queremos agarrar.

Para el universalista, el mayor riesgo es el relativismo, que convierte la ética en nada más que un encuentro de sentimientos, políticas sin principios, y prácticas culturales sin criterio. Ruth Macklin, en su valioso nuevo libro *Contra el Relativismo*, hace la exposición más convincente de esos riesgos¹⁰. Para el particularista, el peligro está en la insensibilidad ante las diferencias entre gentes y valores. Para el universalista, un mundo (o incluso una comunidad más pequeña) que no tenga valores interculturales, válidos para la mayor parte del tiempo y lugares, es un mundo sujeto al caos moral, abierto a las tiranías locales. Para el particularista, un mundo que se supone sin verdades morales intemporales es probable que se halle en el camino del florecimiento individual y el genio de variadas comunidades locales. Para el universalista, las comunidades necesitan ser juzgadas por valores morales que trasciendan su historia particular y sus intereses; es el único modo en que pueden caer en la cuenta de sus defectos morales. Para el particularista, cualquier verdad moral supuestamente superior no puede serlo, en realidad, para algunos grupos poderosos—varones, o blancos, o sectas religiosas, o ideologías seculares, o elites culturales. Para todo este ir y venir, hacia y desde, quiero decir que sí, sí, todos están en lo cierto, y la historia proporcionará todas las evidencias para que uno pueda localizar la meta.

Un importante asunto político y social en lo que al siglo XX se refiere es el multiculturalismo, y puede servir bien como un caso de estudio dentro de la lucha de universalismo y particularismo. Es una realidad social que los Estados Unidos han estado largamente envueltos en la diversidad, comunidades culturalmente diferentes, un punto recientemente desbordado por el flujo de inmigrantes asiáticos y latinos. No menos importante es la diversidad de posturas ideológicas y religiosas, que generan un rango de valores sociales en muchos sentidos más divisorio que las propias diferencias étnicas.

Algunas de las subculturas en nuestro colectivo aún persisten, por ejemplo, que las mujeres deben tener un papel social y familiar subordinado; que los valores religiosos no deben tener un lugar en las leyes; que los niños deben recibir una disciplina estricta, hasta el punto de la brutalidad; que los pacientes deben someterse a la voluntad de los médicos e investigadores, dejando las decisiones médicas y morales en sus manos—o deben abandonar su autonomía profesional a favor de la completa autonomía del paciente; que las cliteroctomías, integradas en algunas culturas, deben ser prohibidas—o toleradas; que cierto grado de abusos en el matrimonio es tolerable; que es mejor mentir a un paciente moribundo que decirle la verdad; que hay que hacer todo lo posible por salvar la vida de un moribundo por inútil que parezca; que las transfusiones de sangre incluso cuando son para salvar una vida están prohibidas por religión. Y tantos más.

¿Cómo respetaremos y honraremos estos valores, permitiendo a aquellos que los sustentan hacerlo con dignidad y sin castigo? Al mismo tiempo, no todos esos valores son compatibles con otros que nosotros tenemos como nación, y que se sienten como universalmente válidos y socialmente imperativos. ¿Cuándo, dónde y cómo vamos como nación a trazar la línea frente a aquellos valores que parecen lesivos o violan las reglas morales que son necesarias para todos?

Juzgando la Diversidad

Desde esta diversidad, pueden distinguirse al menos 4 tipos de situaciones:

- 1) Situaciones en que las normas culturales pongan a alguien en peligro directo de sufrir daño físico o psicológico (tales como aquellas culturas indiferentes a los abusos en el matrimonio o sobre los niños);
- 2) situaciones en que no se hace daño pero la norma cultural viola el sentimiento profesional de médicos u otros miembros del personal sanitario o imponen gastos extra a la comunidad (por ejemplo, cuando determinadas culturas o ideologías rechazan la muerte cerebral como motivo para dar por finalizado un tratamiento);
- 3) situaciones en las que no hay daño físico ni choque con la integridad profesional, pero donde los valores de la comunidad mayoritaria son violados (como cuando las mujeres en algunas culturas parecen ocupar voluntariamente un papel de subordinación al hombre); y
- 4) circunstancias en las que las costumbres y rituales culturales de distintas comunidades causan algún tipo de ofensa, molestia, o problema para otras comunidades pero no mayores trastornos (la acampada de grandes grupos familiares en torno a la cama de un moribundo, en un hospital atestado, por ejemplo).

La primera categoría, donde hay daño físico y psicológico directo, me parece que es la menos problemática para trabajar sustantivamente, incluso aunque esté llena de dificultades de definición: ¿qué es «daño» y quién lo define?. En general, si las leyes que han sido pensadas para proteger a la gente están establecidas con justicia y reflexión, y han resistido al tiempo, entonces todos los grupos deben acatarlas.

Si hay, por ejemplo, un consenso basado en amplios y aceptados principios morales que dicen que el consentimiento es necesario para proteger a los sujetos de investigaciones de la participación no solicitada en experimentos peligrosos, ningún grupo quedará exento de dicha regulación, por mucho que los valores de ese grupo permitan la excepción. Su mayor propósito es proteger a la gente en peligro, esos sin poder, de la excesiva influencia de fuerzas externas, de ser obligados por el prestigio del investigador, de la presión de la pobreza, o cualquier otra presión familiar o de grupo. Es posible, que algunas normas fuertemente arraigadas estén también equivocadas, pero esto no niega el valor de los universales, más bien indica la necesidad de un continuo cuidado y revisión para ver si cada universal puede superar la prueba del tiempo y de las nuevas experiencias.

Yo hago uso de lo que se ha llamado «principio de daño», John Stuart Mill, porque me parece la única base firme para el uso coactivo de las normas generales. Por equivocadas o injustas, las prácticas morales que no conllevan daño evidente son públicamente desacreditadas y sufren rechazo social, pero no es suficiente, y es necesario más que esto para que sean legalmente prohibidas. Incluso así, debe haber debate para dirimir cuál y cuál no causa

daño. A veces no se alcanza el consenso (como con el debate del aborto y los derechos del feto), pero en la mayoría de los casos la historia reciente lo avala el tiempo y el debate continuado traerán algún acuerdo, como en el caso del voto femenino, la abolición de la esclavitud, y el derecho a terminar con el tratamiento médico.

En América nos hemos impuesto algunas normas por importantes razones morales, y no existen buenas razones para excluir a los subgrupos del cumplimiento de esas normas. Aquí las demandas de universalismo son aún más fuertes. Es en virtud de sus derechos como seres humanos individuales que nosotros pretendemos proteger a la gente. Nosotros no podemos conseguir que esas reglas se tomen en serio en la comunidad general a menos que se apliquen con igual fuerza sobre todas las comunidades menores. Incluso si hay desacuerdo en si todos deben estar sujetos a tales reglas, no es probable que persista el desacuerdo en que hay un daño directo derivado de ciertas acciones.

La segunda y tercera categorías son más difíciles de manejar. El daño que desde unas perspectivas puede percibirse, puede no detectarse desde otras como tal. La investigación médica de riesgo puede matar o lisiar gente. En contraste, las agresiones de las categorías 2 y 3 serán menos graves, más abiertas a una interpretación conflictiva, y más cercanas al mundo de los problemas que nosotros debemos inclinarnos a dejar en manos del juicio del subgrupo cultural pertinente. Al mismo tiempo, debemos reconocer que esos grupos mantienen valores que son significativamente diferentes a los que generalmente son tomados como normativa por la sociedad. En ausencia de daño grave, no hay un claro mandato moral para interferir esos valores. Aunque, cierto grado de *presión* moral para conseguir que esos valores cambien o sean abandonados no está de más. Mientras que el método de presión sea la persuasión moral y la fuerza del consenso general, la intervención es apropiada. No debe convertirse en una presión coactiva, sino que basta con el codazo que supone el ser públicamente cuestionado. En muchos casos, un compromiso práctico puede funcionar; y eso debería buscarse siempre.

La cuarta categoría es probablemente la mejor establecida y la más manejable. Grupos religiosos, raciales y étnicos deben continuar con sus tradiciones y valores pese a que supongan algún tipo de carga para sus seguidores. De otro modo, la sola idea del pluralismo es ridiculizada. Incluso aquí, por supuesto, los límites deben trazarse, especialmente si los valores de los subgrupos crean excesivo apuro en otros; pero debería haber una vuelta atrás, para permitir el penalizar a estos grupos, actuando sólo sobre los casos más graves. Los Judíos Ortodoxos que no aceptan la definición de muerte cerebral deberían pagar el mantenimiento, económico y social, de aquellos que no están de acuerdo con ellos y se ven obligados a soportar los costos de tolerar esas creencias.

La Variedad de Juicios Morales

No quiero sugerir, con este breve análisis, que he agotado el tema de encontrar el balance óptimo entre universalismo y particularismo, o que he hecho algo más que esbozar algunas posibles opiniones sobre ellos. Ni me he ocupado del importante problema de cómo, con qué procedimientos, abordar

los asuntos políticamente¹¹. Estoy fundamentalmente interesado en hacer plausible la idea de que hay algunas circunstancias en que, desde un punto de vista ético y no sólo procedimental, las normas morales de los subgrupos deben apartarse en favor de la protección de los individuos del daño que pudieran sufrir, otras en que deben ser totalmente aceptadas, y en medio casos donde se merecen una cierta tolerancia crítica, desde la que debemos intentar que algunos grupos cambien sus valores. Incluso aunque existe discusión sobre dónde trazar la línea, no debe ser imposible hacerlo. Ninguna sociedad puede ser completamente multicultural: debe compartir algunos valores comunes para funcionar mínimamente como una sociedad humana. Ninguna sociedad debería ser monolítica en sus valores, desterrando sus diferencias culturales: esas diferencias no son necesariamente incompatibles con una sociedad que funciona y con frecuencia la enriquecen.

La cuestión, entonces, no es si el multiculturalismo debe ser respetado. Debe serlo. Charles Taylor ha articulado la idea de unas políticas de reconocimiento, enfocado a las demandas de diferentes grupos de respeto pleno y sin rencor. Taylor concede que todas las culturas que claman por un respeto lo merecen por igual, aunque no sin problemas. Concluye que debe haber una presunción de respeto para culturas con una larga historia, incluso si ello supone algo de acto de fe¹². Pero una presunción no es un pase permanente de libertad moral. Todas las culturas pueden tener, en una u otra forma en algunas de sus partes, rasgos y valores que no son justificables por ninguna norma ética que no vaya a favor de la auto justificación de aquellos que la sustentan.

Yo afirmo que es perfectamente apropiado en una sociedad pluralista que las diferentes culturas que la componen se critiquen entre sí y donde sea necesario se persuadan de mantener ciertos valores que parezcan dañinos o equivocados. El precio de la tolerancia en una sociedad libre puede ser que los valores del grupo al que uno pertenece estén abiertos a las críticas de otros. Mejor expresado: crítica y persuasión, sí (la mayoría de las veces); coacción, no (la mayoría de las veces). La ética debe a veces traer paz, pero con frecuencia debe perturbarla. No debe posponer esa tarea para más tarde.

La bioética no sirve bien a la sociedad sólo por promover un respeto por otras culturas. Eso está bien, pero no es suficiente. Ayuda mejor a la sociedad si participa en el desarrollo de criterios y normas para detectar qué prácticas y valores deben ser aceptados y afirmados, cuáles simplemente tolerados, y cuáles rechazados. Eso no será fácil, y a veces será tarea ingrata. Pero si la bioética tiene algún valor, este valor vendrá de su esfuerzo por ayudar a divisar modos responsables de hacer juicios morales justificables.

Todas las culturas merecen nuestra presunción de respeto, pero ninguna puede reclamar una excepción moral en su escrutinio y evaluación. Solo algún tipo de principios universales o valores, trascendiendo las particularidades de culturas individuales, hará tal escrutinio plausible desde el punto de vista ético. No pueden ciertos derechos y reclamaciones referentes al respeto de las personas ser para nada sustentados bajo ciertas normas universales. En este sentido un universalismo subyacente es ineludible. Al mismo tiempo, un universalismo rígido y monolítico falla al juzgar la complejidad y diversidad cultural, mucha de la cuál es perfectamente justificable y nada dañina, con frecuencia beneficiosa para la moral común. Kierkegaard dijo una vez que el

"ambos/y" es el camino del infierno. No siempre. En el caso de universalismo y particularismo, es la única posibilidad viable.

Agradecimientos

Este artículo fue escrito originalmente para un proyecto de ética y multiculturalismo organizado por Barbara Koenig y el Centro de Ética Biomédica de la Universidad de Stanford.

Referencias

1. He desarrollado este punto en profundidad en D. Callahan, "Las Ciencias Sociales y la Tarea de la Bioética", *Daedalus* 128, no. 4(1999):1-21.
2. A. Kleinman, *Escribiendo en los Márgenes* (Berkeley: Universidad de California Press, 1995), p. 55.
3. J. Morsink, *La Declaración Universal de los Derechos Humanos: Orígenes, Borrador, e Intento* (Filadelfia: Universidad de Pennsylvania Press, 1996).
4. J. Fletcher, *Situación Ética* (Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, 1997).
5. J. Fletcher, *Moral y Medicina* (Boston: Beacon Press, 1954).
6. A. J. Ayer, *Lenguaje, Verdad y Lógica* (Magnolia, Ga.: Peter Smith, 1992).
7. John Rawls, *Una Teoría de Justicia* (Cambridge, Mass.: Universidad de Harvard Press, 1971).
8. T. L. Beauchamp y J. F. Childress, *Principios de Ética Biomédica*, 4ª ed. (Nueva York: Universidad de Oxford Press, 1997).
9. S. Bok, *Valores Comunes* (Columbia, Mo.: Universidad de Missouri Press, 1995).
10. R. Macklin, *Contra el Relativismo* (Nueva York: Universidad de Oxford Press, 1999).
11. Esto ha sido efectivamente hecho por A. Gutmann y D. Thompson en *Democracia y Desacuerdo* (Cambridge: Belknap Press, 1995). Ver también S. Benhabib, ed., *Democracia y Diferencia: Defendiendo los Límites de la Política* (Princeton: Universidad de Princeton Press, 1996).
12. C. Taylor, *Multiculturalismo y la Política del Reconocimiento* (Princeton: Universidad de Princeton Press, 1992).