

# Hacia una bioética global

## Towards a Global Bioethics

**Ricardo Maliandi**

Universidades Nacionales  
de Mar del Plata y Lanús,  
Argentina

ricardomaliandi@hotmail.com

**RESUMEN:** El objetivo de este trabajo es llamar la atención sobre la importancia que la conflictividad intrínseca del ethos puede tener en los esfuerzos dirigidos a una progresiva globalización de la bioética. No se trata meramente de indicar las estructuras conflictivas, sino también –y acaso sobre todo– de sugerir vías de convergencia. La Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos (UNESCO 2005) ofrece una inmejorable ocasión para ello.

**ABSTRACT:** The aim of this paper is to draw attention to the importance of the inherent conflicts of ethos can have on efforts directed at a progressive globalization of bioethics. It is not merely to indicate the structures of conflict, but also and perhaps above all, to suggest ways of convergence. The Universal Declaration on Bioethics and Human Rights (UNESCO 2005) offers an unbeatable opportunity.

**PALABRAS CLAVE:** ética, globalización, principios de la bioética, derechos humanos, dignidad, conflicto

**KEYWORDS:** ethics, globalization, principles of bioethics, human rights, dignity, conflict

### 1. Ethos y globalización

El Tercer Milenio se ha iniciado con una evidente demanda de reflexiones éticas que testimonia la toma de conciencia de que el actual proceso de globalización no puede ya seguir desarrollándose con indiferencia a sus tremendas implicaciones sociales. La globalización misma es casi con seguridad irreversible; lo que no puede seguir igual es su estilo economicista de negligencia ética total. No será fácil, desde luego, ni indoloro, implementar acciones que logren cambiar esencialmente el panorama; pero se ha tocado un límite que parece ya infranqueable, y la actual crisis económica es quizá un signo de ello. La sensación de que el sistema se está desmoronando es demasiado intensa como para que se reduzca a una mera ilusión óptica. No se trata de que vaya a deshacerse la globalidad económica (aunque tampoco se puede descartar del todo), sino de que ya no puede mantenerse sin una paralela globalización ética.

El proceso globalizador se hizo contundente a partir de la llamada "Guerra Fría", pero no resulta aventurado suponer que sus orígenes se remontan a tiempos anteriores. Es cierto, sin embargo, que aquel aparente<sup>1</sup> enfrentamiento de dos grandes bloques poseedores de una potencia nuclear suficiente para destruir varias veces el planeta suscitaba la evidencia globalizadora como una forma de común pavor al gran cataclismo (para el que ya de hecho era, y sigue siendo suficiente la proverbial irresponsabilidad de los grandes políticos). Octavio Paz lo había expresado con su habitual plasticidad: decía que, aunque las armas nucleares aún no ha-

bían destruido el mundo, ya habían destruido nuestra "idea del mundo," porque por primera vez en la historia se había "fragilizado el futuro:" nos habíamos vuelto conscientes de que el mundo puede aniquilarse en cualquier momento; no ya como un bíblico "fin de los tiempos", sino simplemente por obra y gracia de un obtuso desatino cometido entre políticos, militares y tecnólogos.

El concepto de "globalización" hace pensar –y alude de hecho—sobre todo a la economía, pero sus manifestaciones más contundentes tienen forma de violencia y particularmente de conflagraciones bélicas. Acaso por eso sea también lícito ubicar su inicio ya en la Primera Guerra Mundial, cuando, según Hobsbawm, terminaba aquel "largo siglo XIX" que había comenzado ya con la Revolución Francesa (así como el "corto siglo XX" terminó con la caída del Muro de Berlín.

El indudable carácter de proceso *económico* se manifiesta en el desarrollo del sistema económico neoliberal que ha llegado ahora a diseminarse en el mundo entero: hasta los últimos, anodinos rincones del planeta devienen dependientes de los intereses de los grandes capitales y padecen las contingencias que a tales intereses acontezcan. Eso es innegable. Pero también es cierto, y cada vez más claro, que no se agota ahí, que se trata de algo ya no sólo estudiado por economistas, sino también por sociólogos, politólogos, historiadores, periodistas, etc. Si también la filosofía se ocupa del asunto, parecería que el mismo ha rebasado lo meramente coyuntural y se anuncia como una especie de destino del hombre. La ciencia y la técnica, características humanas desde los comienzos, han determinado ahora no sólo la confluencia de los más diversos pueblos, sino también la conexión entre las acciones de unos y otros. Por primera vez en la historia, hay ahora acciones individuales que pueden tener una mediata o inmediata repercusión mundial. Por primera vez, también, y en consecuencia, la ética alcanza verdadera significación mundial.

Karl-Otto Apel, con su propuesta de una "ética discursiva", fue, ya en la temprana década de los 70, uno de los pensadores que advirtió eso con claridad. Define la globalización como "un proceso que concierne primariamente a una expansión internacional de la economía, o, más precisamente, a un entrecruzamiento sistémico de capitalismo financiero y tecnología de la comunicación que parece exceder todo control por parte del Estado nacional y, en esa medida, por la política social" (Apel, 1999:7), pero ocurre que ahora las leyes del mercado determinan cambios profundos en las relaciones socio-políticas. "Globalización" es término ambiguo, porque puede entenderse como integración o desintegración, y en cualquiera de esos casos como algo bueno, o como algo malo; y porque ya no se limita a lo económico, sino que también alude a fenómenos políticos, ecológicos, informáticos, culturales, etc., que configuran un panorama de gran complejidad.

En cuanto a los orígenes de la globalización, es probable que tampoco la Primera Guerra Mundial sea un índice suficiente. Hay quienes piensan más bien en el siglo XVIII, asociándolos al derrumbe del Imperio Austrohúngaro, y otros incluso los remontan al siglo XVI.<sup>2</sup> ¿No podría vérselos asimismo en épocas anteriores, e incluso en la Prehistoria, como una potencial condición humana que acabó por manifestarse plenamente en la actualidad? De todos modos, afirmar ahora que la globalización constituye algo irreversible no es una afirmación ideológica –ni a favor ni en contra del hecho como tal—sino que podría ser justamente una manera de reconocer en ella ese presunto carácter arraigado en la propia naturaleza humana. Y en tal caso tendría una evidente incumbencia ética. La tendría no sólo en el sentido de que ella *afectaría* lo ético, produciéndole un *impacto*, sino también en el sentido de que lo lleva consigo, haciendo que lo ético se "globalice" a su vez. En otros términos: lo ético,

como forma de reflexión, puede *investigar* el fenómeno globalizador, pero también puede basarse en él para su tematización del *ethos*. "Ética global" podría por tanto entenderse como el producto de una "ética de la globalización" o como el del de una "globalización de la ética".

Lo particularmente curioso, significativo, es el hecho de que las cuestiones éticas ahora "interesan", o al menos comienzan a "interesar" –en el sentido de impactar sobre ella— a la globalización, e incluso a los "actores" o *agentes* de la globalización, quienes disponen del poder y los medios adecuados para mover y dirigir –si bien siempre sólo hasta cierto punto— ese proceso. Acaso se deba a que no pueden dejar de percibir las impugnaciones morales de que la globalización es objeto, y que han convertido a la "globalifobia" en una de las más airadas formas de protesta pública. Pero aquellas cuestiones "interesan" a la globalización asimismo en el sentido de que comienzan a tener, aunque tenuamente, algunas formas de influencia sobre ella. Ambos modos de "interesar" van ligados a la mencionada irreversibilidad y a la concientización de que no se trata meramente, o va dejando de tratarse meramente de un asunto económico. La interpretación economicista unilateral de la globalización va revelándose como una peculiar estrategia del ultraliberalismo para ayudar a que la economía domine a la política y, además, para *justificar* semejante dominación. Es como si se dijera: "las leyes del Mercado" son inmutables e insuperables, y por tanto sería insensato cualquier intento de modificar la situación de privilegios e injusticias que ese ultraliberalismo determina. Habría que admitir, según eso, que los mecanismos económicos no tienen nada que ver con problemas sociales como la exclusión, ni con el deterioro del clima, ni con la lesión de valores morales, ni con los descalabros de la salud pública, ni de la educación, ni de la seguridad, etc. Hay que hacer creer que son leyes independientes de los Derechos Humanos. No sólo hay que resignarse, según esa versión falaz, a que las cosas sean así, sino que también hay que entender que "deben" ser así necesariamente. En otros tiempos se llamó a eso "darwinismo social", y es algo que sostuvieron ya en la Antigüedad sofistas como Trasímaco y Calicles. Se trata del "derecho del más fuerte" –o del más rico—, de modo que los más débiles –o los más pobres— tienen que aceptarlo. Precisamente esta impostura, que es un modo de violencia, representa un desafío a la razón práctica, y convierte a la globalización en un tema candente de la ética.

Quizás sea cierto que hay una especial dureza en las "leyes del Mercado", pero no lo es al punto de que la ética tenga que subordinarse a la economía. No es disparatado pensar en una "ética de la globalización", y en la relación que ésta guarda con una "globalización de la ética." El mayor absurdo sería pretender explícitamente que se deba abandonar toda idea de justicia social, y que la única ética sensata sería aquella que codificara normas para elevar los beneficios y éxitos empresariales. Desde luego, también sería muy ingenuo creer que las cosas pueden modificarse mediante la "bondad natural del hombre", o confiar en que la ciencia, por sí sola, se pondrá al servicio de la humanidad. Tampoco se puede recurrir a postulaciones filosóficas como las de los estoicos, quienes confiaban en un "logos universal" que, a la larga, y sin que nadie lo ayude, acaba por poner las cosas en su lugar. La injusticia generalizada no se cura con *masaje espiritual* ni con devoción a profetas o "pastores" iluminados. Lo malo es inferir de ahí –como suele hacerse— la conclusión de que la única alternativa es el relativismo y el nihilismo éticos. También las posturas irracionistas, escépticas, desesperanzadas, sirven, conscientemente o no, a los intereses del ultraliberalismo.

En nuestro tiempo se han formulado diversos proyectos de "ética global." Uno de ellos, y acaso el de más difusión, ha sido el del teólogo suizo Hans Küng, quien, por de

pronto, vio claramente que una "ética económica" razonable se opone tanto a las posturas idealistas desconocedoras de las leyes económicas como a las realistas carentes de convicciones (cf. Küng, 1999: 246-249). Tampoco sirve, según él, la vieja *Realpolitik* propuesta por Maquiavelo, Richelieu o Bismark, difundida en nuestro tiempo por asesores políticos como Kissinger, ni la "política ideal moralizante" de un Woodrow Wilson, que acaba por contaminarse con la hipocresía o por desvanecerse en la ineficacia (cf. *ibid*:105). La "ética universal" o "global" propugnada por Küng no es ideológica, sino que constituye "el *consenso básico* con respecto a valores vinculantes, criterios irrevocables y actitudes fundamentales afirmados *por todas las religiones*, a pesar de sus diferencias dogmáticas, y que pueden ser compartidos incluso *por los no creyentes*" (loc.cit.). En su carácter de experto en teología moral y ecuménica (más que en ética filosófica), sostiene Küng<sup>3</sup> que hay en las doctrinas morales de las grandes religiones cierto eje común alrededor del cual giran elementos capaces de determinar acuerdos entre culturas diversas. La metodología de Küng para buscar esas coincidencias es empírica: consiste en registrar valores y creencias morales comunes, compartidos a través de distintos tiempos y espacios. Algo semejante habían hecho ya etólogos como Irenäus Eibl-Eiberfeldt, quien atribuía ese fenómeno al "origen biológico" de la moral (cf. Eibl-Eiberfeldt:1977:85-98). También el "minimalismo moral" de Michael Walzer (cf. Walzer, 1993:33-51), con quien Küng concuerda (cf. Küng, 1999: 107-112) –aunque prefiere no hablar de "minimalismo"– se mueve en ese criterio. Se trata, en definitiva, de averiguar cuáles son las exigencias morales básicas sobre las cuales sería alcanzable un "consenso global." El aporte de Küng está en poner de relieve que la globalización no es posible al margen de la ética, y su gran difusión de eso, así como su investigación de posibles consensos éticos universales.

Este tipo de propuestas, sin duda meritorias, presentan, lamentablemente ciertas deficiencias. Aplicar principios éticos presupone disponer de una buena fundamentación de tales principios. Desde Kant quedó suficientemente claro que una fundamentación semejante no puede ser empírica, ya que ellos están necesariamente presupuestos en las experiencias morales. Los intentos empíricos como los de Küng o Walzer pueden contribuir provisionalmente a evitar o disminuir los desalientos morales y la caída en alguna forma de escepticismo ético. Pero pueden también conducir a lo que tratan de evitar o disminuir. Por eso Kant proponía el "tránsito" de la "filosofía moral popular" a la "metafísica de las costumbres", es decir, de la búsqueda meramente empírica al reconocimiento de los principios *a priori*. El empirismo confunde lo apriorístico con una ensoñación filosófica, y en definitiva tergiversa así la moralidad como tal (cf. Kant, GMS: 407-410). De modo semejante confunde Küng la ética del discurso. Por de pronto la ve como una forma de "constructivismo" (en lugar de *re-constructivismo*, diferencia especialmente significativa en el pensamiento contemporáneo), y la mantiene como un pretendido desarrollo de normas incondicionales a partir de la comunidad de comunicación y argumentación. Incorre en la frecuente confusión entre la fundamentación deductiva y la reflexiva, como ha ocurrido y sigue ocurriendo entre los críticos de la ética del discurso, y así no advierte que precisamente esta ética se restringe a lo más "elemental" o "mínimo": la indicación de un principio procedimental para la legitimación de normas situacionales. Ese principio opera como una *meta-norma*, exigiendo que se cumplan aquellas normas situacionales que cuenten con el consenso de todos los afectados por el tipo de acción al que tales normas remiten. Por la vía empírica sólo pueden descubrirse normas situacionales. Los verdaderos principios son *a priori* y no pueden ser hallados por medio de experiencias.

Los esfuerzos de Apel en pro de una ética universal o global se remontan a la década

del 60, cuando estaba elaborando los trabajos que reunió más tarde en su *Transformación de la Filosofía* (1973). Más recientemente ha mostrado cómo esa propuesta mantiene su vigencia. Entiende que el "Projekt Weltethos" de Küng coincide con las éticas "minimalistas" y con el "comunitarismo." Este último entraña una negación expresa de toda fundamentación racional de la ética universal. Küng se ve obligado, según Apel, a *poner entre paréntesis* los presupuestos dogmáticos de su creencia religiosa para no disentir con los de otras creencias, y a suponer, que éstas harán a su vez algo semejante (cf. Apel, 1999:16). Pero el hecho es que hay ciertos "presupuestos trascendentales" de la razón a los que no es posible poner "entre paréntesis", porque son condiciones de posibilidad de toda argumentación y resultan indispensables para fundamentar una ética universal. Ninguna selección empírica (inductiva) de valores comunes será suficiente si no tiene en cuenta dichos presupuestos. La ética del discurso, en tal sentido, puede servir de complemento a las propuestas empíricas, para resaltar en éstas su lado claro y superar su lado "oscuro", es decir, su vecindad —ya señalada por Kant— con las posturas escépticas.

## 2. Bioética global y conflictividad

Con respecto a la posibilidad de una ética global, y particularmente de una bioética global, creo que es posible aún dar un paso más, adoptando un principialismo pluralista, como se ha hecho en el campo de la Bioética clásica, aunque sin abandonar el apriorismo de raíz kantiana reforzado por Apel, que en general no fue suficientemente comprendido —y, por tanto, tampoco suficientemente aprovechado— por los teorizadores bioéticos. No hay un solo principio, sino cuatro, y eso lo vieron algunos representantes clásicos de la Bioética a partir de Beauchamp y Childress. Pero no vieron que esos principios corresponden a la estructura bidimensional de la razón, la cual cumple dos funciones opuestas aunque complementarias: fundamentación y crítica, en cada una de las cuales se despliegan a su vez dos perspectivas también opuestas: la sincrónica y la diacrónica. Lo que realmente importa es que esto determina el carácter inevitablemente conflictivo del *ethos*, ya que no sólo hay conflictos empíricos, sino también conflictos apriorísticos entre los principios que sirven como criterios para resolver aquellos. De ahí la necesidad de buscar la máxima *convergencia* posible entre tales principios, que implica privilegiar su indemnidad sobre su cumplimiento pleno. Cumplimientos parciales o graduales son posibles porque los principios mismos son complejos. Cumplimientos óptimos también son posibles, pero, en cada caso, a costas de la transgresión de algún otro. Dicho en términos leibnizianos: los cumplimientos óptimos de los cuatro principios son entre sí *imposibles*.

El proyecto más sobresaliente en el patrocinio de la progresiva institucionalización de una "Bioética global" está representado actualmente por la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos formulada por la UNESCO en octubre de 2005, y las actividades de la Red Bioética que existe desde dos años antes y que fue promotora de la Declaración. Esta se basa en tres ideas generales que, de hecho, siempre han estado explícita o implícitamente afirmadas en toda ética filosófica: la de "Dignidad de la persona", la de "Derechos Humanos" y la de "Libertades fundamentales". Pero es preciso reconocer también que se trata de nociones extremadamente abstractas y, por ello, pasibles de interpretaciones diversas. La eficacia de una teoría ética filosófica depende de los criterios que ella puede proporcionar no sólo para solucionar o minimizar de algún modo los conflictos empíricos que constituyen la "sustancia" de la moralidad, sino también para dar cuenta de la conflictividad que vincula precisamente a esos criterios entre sí. Acciones opuestas e incompatibles suelen emprenderse en nombre de los mismos ideales. Es fácil ponerse de acuerdo, por ejemplo, en que las prácticas de clitoridectomía e infibulación a un inmenso porcentaje de

niñas en países africanos atentan a la vez, no sólo contra esas tres grandes ideas, y por tanto contra la Declaración a la que nos estamos refiriendo, sino también contra muchas otras Declaraciones y Convenciones desde hace mucho tiempo proclamadas y vigentes. Y, no obstante, es difícil poner fin a prácticas semejantes, porque sin duda también iría contra esas mismas ideas el intervencionismo violento en países donde esas transgresiones tienen lugar, o cualquier quebrantamiento brusco de costumbres milenarias asentadas generalmente en creencias religiosas. El conflicto entre la "autodeterminación de los pueblos" y la "defensa de los Derechos Humanos" no es más que un ejemplo de los incontables conflictos entre principios. Nicolai Hartmann decía, con razón, que los verdaderos problemas éticos no son aquellos en que se enfrenta lo bueno con lo malo, sino los que se dan en las siempre arduas oposiciones entre lo bueno y lo bueno, o entre lo malo y lo malo. De la percatación de esta circunstancia suelen salir argumentos a favor del relativismo, pero ella puede ser también la necesaria coyuntura para pensar un tipo de fundamentación diferente.

Los ya mencionados Beauchamp y Childress tienen el indudable mérito de haber vinculado las cuestiones de bioética con cuestiones de principios. Conciben a éstos como puntos de partida para orientar moralmente las acciones médicas. Su campo, pues, es muy restringido si se lo compara con la gran extensión alcanzada por las incumbencias de la Bioética en la actualidad, y que se ponen de relieve en la Declaración de la UNESCO. Pero sigue siendo importante comprender cómo ese tetragrama principialista sigue teniendo aplicaciones ineludibles, también en las nuevas dimensiones. Su deficiencia deriva, a mi juicio, de que no contiene una justificación de los principios propuestos y de que, en definitiva, los relativiza. Incluso los convierte en soportes poco confiables, como acontece cuando se recurre a "intuiciones".

Beauchamp y Childress se inspiran filosóficamente en David Ross y, como éste, reconocen principios sólo *provisionalmente* aplicables. El provisionalismo es un peculiar paradigma de aplicabilidad que estuvo ya en la llamada "moral provisional" de Descartes y que en algunos casos de pluriprincipialismo contemporáneo se propone a veces como un recurso para paliar conflictos entre principios. Se considera entonces que un principio es aplicable *mientras* su aplicación no perturbe o impida la de otro. Algunos autores —no es el caso de Beauchamp y Childress,<sup>4</sup>— acuden al concepto de "jerarquía" como criterio para resolución de tales conflictos. Se elige entonces el "superior" y se descarta el "inferior", pero difícilmente se justifica con un criterio claro la jerarquía misma, ni se indica si también ella tiene carácter *provisional*. Es uno de tantos recursos para evitar el *rigorismo* kantiano —actitud, desde luego, inadmisibles en toda concepción pluriprincipialista—, pero tiene el inconveniente de que también la validez del principio se vuelve transitoria y acaba, como en el relativismo, por confundirse con la vigencia fáctica. Es un paradigma de aplicabilidad, no de fundamentación, pero afecta asimismo a esta última, y resulta que un principio sin fundamento deja de ser un auténtico principio.

Los cuatro principios de Beauchamp y Childress (beneficencia, no-maleficencia, autonomía y justicia) habían sido mencionados en teorías anteriores, pero fueron ellos quienes los difundieron y popularizaron. La ética convergente que vengo desarrollando desde hace décadas los considera especificaciones de los principios *cardinales*, derivados de la ya mencionada estructura de la razón y que propongo denominar, respectivamente, de realización, de conservación, de individualización y de universalización. En una especificación mayor pueden aplicarse también a una bioética de la genética o de la biotecnología (lo que Potter, el "fundador" de la Bioética, había llamado "Bioética profunda"), que también podría denominarse bio-tecno-ética. Serían, en tal caso, los principios de exploración genética, de precaución genética, de respeto a la diversidad genética y de no-discriminación genética. Se trata siempre de los mismos cuatro principios, pero adaptados a un ámbito bioético distinto, en consonancia con la ya mencionada extensión actual de los dominios bioéticos. En todos los casos, los problemas realmente difíciles se derivan de las oposiciones conflictivas en que se hallan siempre

esos principios y que se suelen manifestar cuando se implementan sus aplicaciones.

La principal propuesta de la presente ponencia es llamar la atención sobre la importancia que la conflictividad intrínseca del *ethos* puede tener en los esfuerzos dirigidos a una progresiva globalización de la bioética. No se trata meramente de indicar las estructuras conflictivas, sino también –y acaso sobre todo– de sugerir vías de convergencia. La Declaración ofrece una inmejorable ocasión para ello. Llevaría más tiempo del disponible analizar las múltiples posibilidades de conflictos (y de convergencias) entre principios que ahí pueden señalarse. Me limitaré a unos pocos ejemplos.

En el Art. 2, d se exige reconocer la libertad de investigación, pero también cuidar especialmente, en relación con ella, la dignidad humana. Aunque no se explicita, se sugiere ahí la posibilidad de que hay entre esas dos exigencias cierta tensión intrínseca que puede derivar en conflicto a la hora de sus aplicaciones concretas.

En el Art. 4, la exigencia de potenciar al máximo los beneficios para pacientes y participantes en actividades de investigación está en tensión con la de “reducir al máximo” (¿debería decir al mínimo?) los posibles efectos nocivos para esas personas. Creo que ahí se aprecia el conflicto entre los principios de beneficencia y no maleficencia, y que ese “máximo” y ese “mínimo” aluden a la medida en que cada uno de ellos podría cumplirse sin perturbar esencialmente el cumplimiento del otro.

En la secuencia de los artículos 11 y 12 aparecen las exigencias de los principios de no-discriminación (forma particular del principio de justicia) y de respeto de la diversidad cultural y el pluralismo (forma particular del principio de autonomía), que pueden estar en conflicto entre sí (conflicto sincrónico). Ambas exigencias son correctas, pero no se le puede otorgar a ninguna de ellas una observancia plena sin dejar a la otra fuera de consideración

El Art. 19, sobre Comités de Ética, expone interesantes criterios (que podrían considerarse ético-discursivos) para enfrentar no sólo conflictos empíricos sino también conflictos apriorísticos

El Art. 27, sobre “Limitaciones a la aplicación de los principios” exige la reglamentación jurídica de dichas limitaciones, pero al mismo tiempo su compatibilización con el derecho internacional relativo a Derechos Humanos. Ello sugiere conciencia de lo ya apuntado acerca de la “imposibilidad de cumplimientos óptimos”. Lo particularmente significativo, aquí, no es la exigencia sobre modos de limitar la aplicación de principios, sino el reconocimiento de que efectivamente se plantean las posibilidades de esas limitaciones.

Valgan, pues, las anteriores como unas pocas muestras, apenas esbozadas, de tareas de revisión que podrían implementarse respecto de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos. La Declaración es un cabal código de Bioética, y, en tal carácter, debería ser periódicamente revisado, no sólo para introducir posibles modificaciones sugeridas por acontecimientos en escala internacional, sino también para explicitar gradualmente los copiosos pormenores de la conflictividad en el ámbito bioético. Este tipo de indagación puede favorecer el acercamiento de una Bioética Global.

## Referencias

- Apel, Karl Otto, 1999, “La globalización y la necesidad de una ética universal”, en Erasmus, ICALA, Río Cuarto) I, 1 (1999): 7–28.
- Andorno, Roberto, 1991, Bioética y dignidad de la persona, Madrid, Tecnos 1998.
- Andorno, Roberto, 2002, El ‘principio de precaución’: un nuevo standard jurídico para la era tecnológica, Buenos Aires, La Ley.
- Beauchamp, Tom, y Childress, James H., 1994, The Principles of Biomedical Ethics, Oxford, Oxford University Press.

- Beck, Ulrich, (Hrsg.) 1997, Politik der Globalisierung, Frankfurt a.M., Suhrkamp
- Cecchetto, Sergio (2003) Doctrina promiscua, Mar del Plata, Suárez
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, 1977, Amor y odio. Historia elemental de las pautas elementales de comportamiento, México, Siglo veintiuno, 3a. ed.
- Engelhardt, Tristram H.(1994), Los fundamentos de la bioética, Barcelona, Paidós
- Featherstone, M., LASH, S. y ROBERTSON, R. (Eds.) (1995) Global Modernities, London, Sage.
- Ferrer, Aldo, (1996), Historia de la globalización. Orígenes del orden económico mundial, Buenos Aires, F.C.E.
- Ferrer, Aldo, (1997) Hechos y ficciones de la globalización, Buenos Aires, F.C.E.
- Kant, Immanuel (GMS), Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2e. Aufl. Akad.Ausg. Band IV
- Küng, Hans, 1999 Una ética mundial para La economía y la política, Madrid, Trotta
- Lorenz, Konrad, (1971), Sobre la agresión. El pretendido mal, México / Madrid/ Buenos Aires, Siglo XXI.
- Maliandi, Ricardo, (1997) Volver a la razón, Buenos Aires, Biblos
- Maliandi, Ricardo, (1998) La ética cuestionada. Prolegómenos para una ética convergente, Buenos Aires, Almagesto
- Maliandi, Ricardo (2006) Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología, Buenos Biblos/UNLa.
- Maliandi, Ricardo y O. Thüer,(2008) Teoría y praxis de los principios bioéticos, Buenos Aires, UNLa
- Martin, Hans-Peter, y H. Schumann, (1998), La trampa de la globalización. El ataque contra la democracia y el bienestar, Madrid, Taurus.
- Robertson, Ronald, (1992) Globalization: Social Theory and Global Culture, London, Sage, 1992
- Walzer, Michael 1993), Moralidad en el ámbito local e internacional, Madrid, Alianza.
- Wallerstein, Immanuel (1988), One World, many Worlds, N.York, Lynne Rienner

## Notas

1. Después de la disolución de la Unión Soviética se fue advirtiendo que aquel enfrentamiento fue mucho más una simulación acordada que una contienda real (salvo en las sangrientas escaramuzas colaterales como las de Corea y Vietnam, por un lado, o las de Hungría y Checoslovaquia por otro) . La "Guerra fría" fue una especie de "juego" político-económico, aunque sin duda diabólico y extremadamente peligroso, jugado desde la inmensa irresponsabilidad de jefes estadounidenses y soviéticos. Pero era precisamente un juego propio de la globalización, y acaso lo que puso en marcha la etapa actual de ésta.
2. Immanuel Wallerstein fue tal vez uno de los primeros en señalar explícitamente –refiriéndolo al "sistema mundial capitalista– ese punto de arranque (cf. Wallerstein, 1988: *passim*; ver también Ferrer, 1996: 9, 12 y *passim*), aunque la idea se vincula, sin duda, a los ya clásicos estudios de Max Weber sobre los orígenes del capitalismo, y todavía más atrás, a importantes intuiciones de Marx.
3. Hans Küng (n. En Suiza en 1928) ha sido profesor de teología fundamental, teología dogmática y teología ecuménica en la Universidad de Tübingen, Alemania, donde dirige el Instituto de Investigación Ecuménica. El ecumenismo ha sido siempre su principal preocupación, por lo cual ha adquirido una extensa erudición en cuestiones sociológicas, filosóficas, políticas y económicas. Desde su emeritación en 1996 viene realizando, a través de sus escritos, y de cursos y conferencias en diversas partes del mundo, una intensa campaña en defensa de una ética global. Dirige, en relación con esto, la Fundación Ética Mundial
4. Beauchamp y Childress se encargan de marcar su diferencia, en este punto, con Ross: "nosotros no asignamos formas de prioridad o de rango jerárquico a nuestros principios" (Beauchamp/Childress, 1994: 105)