

¿Bioética latinoamericana o bioética en Latinoamérica?

► 010
Bioética

► **Jorge Alberto Álvarez-Díaz***

► Fecha de recepción: 13 de enero de 2012

► Fecha de evaluación: 15 de marzo de 2012

► Fecha de aceptación: 15 de abril de 2012

LATIN AMERICAN
BIOETHICS OR BIOETHICS
IN LATIN AMERICA?

BIOÉTICA LATINO-
AMERICANA OU BIOÉTICA
NA AMÉRICA LATINA?

* Médico sexólogo clínico; especialista, maestro y doctor en bioética. Becario Posdoctoral en Bioética, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México, DF. Email: bioetica_reproductiva@hotmail.com



RESUMEN

El desarrollo de la Bioética en Latinoamérica ha enfrentado un problema que la Filosofía afrontó hacia mediados del siglo XX: la originalidad de pensamiento. En el trabajo se recuerdan la visión pesimista de Salazar Bondy y la optimista de Zea respecto a la filosofía, como marco antecedente para presentar posturas contemporáneas optimistas y pesimistas en relación con una "Bioética latinoamericana". Se destacan paralelismos entre filósofos pesimistas y bioeticistas pesimistas a través de metáforas como el trasplante de ideas. Posteriormente se hace un recorrido sobre los estudios sociales de la ciencia y algunas extensiones que podrían hacerse hacia la Filosofía y la Bioética. Se finaliza considerando que no hay una propuesta "autóctona" de "Bioética latinoamericana", y que lo que realmente puede elaborarse es una "Bioética en Latinoamérica".

Palabras Clave

Originalidad, trasplante, ética aplicada, filosofía práctica.

SUMMARY

Development of bioethics in Latin America has faced a problem that philosophy faced previously by the middle of the twentieth century: originality of thought. This paper recalls the pessimistic view of Salazar Bondy and optimistic one of Zea about philosophy, as a historical framework to show optimistic and pessimistic contemporary views regarding a "Latin American bioethics". The paper highlights parallels between pessimistic philosophers and pessimistic bioethicists through metaphors like ideas transplantation. Subsequently, the paper traces a path on social studies of science and some extensions that could be made into philosophy and bioethics. It ends by considering that there is not a "native" proposal of "Latin American bioethics," and that it can really be developed as "bioethics in Latin America."

Keywords

Originality, transplant, applied ethics, practical philosophy.

RESUMO

O desenvolvimento da bioética na América Latina enfrentou um problema com o qual se deparou a filosofia em meados do século XX: a originalidade de pensamento. No trabalho é lembrada a visão pessimista de Salazar Bondy e a otimista de Zea a respeito da filosofia, como marco antecedente para a apresentação de posturas contemporâneas otimizadas e pessimistas em relação a uma "bioética latino-americana". São destacados paralelismos entre filósofos pessimistas e bioeticistas pessimistas através de metáforas como o transplante de idéias. Posteriormente é feito um percurso nos estudos sociais da ciência e sobre algumas extensões que poderiam ser feitas à filosofia e à bioética. Finaliza considerando que não há uma proposta "autóctone" de "bioética latino-americana", e o que realmente pode ser feito é uma "bioética na América Latina".

Palavras-Chave

Originalidade, transplante, ética aplicada, filosofia prática.

1. LA POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

En 1842 Alberdi publica *Ideas para un curso de Filosofía Contemporánea*. Se trata probablemente del primer pensador latinoamericano que se ocupa del problema sobre la posibilidad de una filosofía genuinamente americana. En *Ideas*, Alberdi habla de la necesidad de crear una filosofía "capaz de competir" con la europea, la cual debería partir de los problemas planteados por la propia realidad americana, proponiendo que se tomara de la filosofía universal las doctrinas, corrientes y aspectos que convengan mejor para solucionar tales problemas (Alberdi, 1978: 6).

En el siglo y medio posterior al texto de Alberdi, existirán opiniones y posturas que se han llegado a denominar "optimistas" en tanto que aceptan la posibilidad o la existencia de una Filosofía americana, y otras "pesimistas" en tanto que la niegan (Escobar Valenzuela, 2007).

Un optimista sería Vasconcelos, quien cree en la universalidad de la cultura mexicana. Con ello no quiere una Filosofía nacionalista, sino una que incorpore lo mexicano y lo americano en general al esquema de la Filosofía universal. Si ello no fuese posible, Vasconcelos prefiere una Filosofía nacionalista que una extranjerizante, afirmando que «[...] a los que objetan que no debe pensarse en una Filosofía hispánica sino en una Filosofía universal, contestémosles que la haremos hispánica en tanto no llegue a formularse la teoría universal absoluta con el mismo derecho que el alemán, el francés y el inglés tienen su escuela nacional y de ella pretende partir para elevarse a la humanidad» (Vasconcelos, 1939: 31-32).

Otro optimista sería Samuel Ramos, quien afirma en 1934: «He querido, desde hace tiempo, hacer comprender que el único punto de vista justo en México es pensar como mexicanos. Parecería que ésta es una afirmación trivial y perogrullesca. Pero en *nuestro país hay que hacerlo*, porque con frecuencia pensamos como si fuéramos extranjeros, desde un punto de vista que no es el sitio en que espiritual y materialmente estamos colocados. Todo pensamiento debe partir de la aceptación de que somos mexicanos y de que tenemos que ver el mundo bajo una perspectiva única, resultado de nuestra posición en él. Y, desde luego, es una consecuencia de lo anterior que el objeto u objetos de nuestro pensamiento deben ser los del inmediato contorno». Considera Ramos que «México debe tener en el futuro una cultura mexicana; pero no la concebimos como una cultura original, distinta a todas las

demás. Entendemos por cultura mexicana la cultura universal hecha nuestra, que viva con nosotros, que sea capaz de expresar nuestra alma, y es curioso que para formar esta cultura "mexicana", el único camino que nos queda es aprendiendo de la cultura europea» (Ramos, 1972).

Por el contrario, un pesimista sería Mariátegui, quien considera, también a principios del siglo XX, que no podrá existir un pensamiento auténticamente hispanoamericano si antes no son resueltos los problemas que plantea que América no esté unificada (étnicamente, socialmente, económicamente, etc.). Mariátegui interpreta desde una concepción marxista que Europa declina por el capitalismo, y de América opina que se cultivan pensamientos foráneos (alemán, francés, inglés, etc.). Con ello opina que, al no estar presente el espíritu de la etnicidad (él habla de "raza"), la producción intelectual del continente carece de rasgos propios, apuntando como la causa de ello a las desigualdades sociales. Lo que habría que hacer es resolver las carencias, no hacerse ilusiones americanistas y menos alimentarse de una «artificiosa y retórica exageración de su presente» (Mariátegui, 1979: 8), que correspondería tan sólo a exaltaciones verbales enmascarando las desigualdades sociales que se dan en la realidad, y a compensaciones que descalifican a Europa, lo que no autoriza *per se*.

1.1. Una visión pesimista: Salazar Bondy

Salazar Bondy publica en 1968 un texto titulado ¿Existe una Filosofía de nuestra América?. Este trabajo consta de un prólogo (donde expone que se trata de varias conferencias dictadas en Perú, México y los EEUU, acerca del problema de la Filosofía Hispanoamericana), una introducción (donde aclara cuáles serán los motivos de la reflexión que establecerá), y tres capítulos: *El proceso*, *El debate* y *Una interpretación*. En *El proceso* indaga «por la calidad y el alcance de los productos intelectuales del filosofar» de su momento, y se pregunta «¿cuáles son los caracteres distintivos que ofrece este pensamiento filosófico?» (Salazar Bondy, 2006: 20), proponiendo varias características:

- La similitud de evolución (Hispanoamérica mantendría su unidad como fenómeno histórico, con lo que se separa y diferencia de Mariátegui).
- Ha estado siempre vinculada a determinadas áreas de actividad cultural: la Teología, la Ilustración, la Ciencia, la Literatura, una vinculación acentuada recientemente con las Ciencias sociales, un creciente acercamiento a la Lógica y la Epistemología y una mayor independencia profesional en el filosofar.

- Una especialización y tecnificación crecientes.
- Las influencias ejercidas por otras filosofías nacionales: la española, la anglosajona, la francesa, la alemana (y la afín austriaca), la italiana, la rusa, la polaca, la húngara y el pensamiento judío.
- Un carácter ondulatorio (a una etapa o al predominio de movimientos de signo especulativo, conservador y sistemático, sucede un periodo o corriente de signo contrario).
- El carácter ondulatorio tiene una evolución paralela con determinantes exógenos (es decir corre paralelo con el del pensamiento europeo y estadounidense).
- La Filosofía inicia en América como un "árbol transplantado", sin apoyo en una tradición vernácula (al no haber incorporado el pensamiento indígena).
- Las corrientes transplantadas sufrieron cambios, recortes y ampliaciones, con vista a un uso práctico, insertando la reflexión en el contexto local para enfrentar los problemas de la realidad.
- La reflexión ha tenido un sentido imitativo (filosofar para los hispanoamericanos es adoptar un "-ismo" extranjero).
- La receptividad ha sido universal (aceptando todo tipo de producto teórico procedente de los grandes centros de cultura occidental).
- La superficialidad y la pobreza que muestran los planteamientos y los desarrollos doctrinarios.
- La ausencia de una tendencia metodológica característica y de una proclividad teórica e/o ideológica identificable, capaces de fundar una tradición de pensamiento o un perfil de una manera intelectual definida.
- La ausencia correlativa de aportes originales, de ideas y tesis nuevas susceptibles de ser incorporadas a la tradición del pensamiento mundial.
- La existencia de un fuerte sentimiento de frustración intelectual.
- Una gran distancia entre quienes practican la Filosofía y el conjunto de la comunidad.

Todo esto llevaría a pensar, dice Salazar Bondy, que no se puede hablar de un desarrollo filosófico en Hispanoamérica (Salazar Bondy, 2006: 20-32).

En *El debate*, Salazar comenta brevemente el pensamiento filosófico a favor o en contra de la idea de que exista una Filosofía Hispanoamericana: Alberdi, Vasconcelos, Reyes, Mariátegui (ya citados). Además, cita a dos compatriotas. Uno, Alberto Wagner de Reyna, quien consideraría que a la cultura hispanoamericana le

corresponde un filosofar integrado en la tradición europea una vez que supere el remedo, el atraso, la inexactitud y la superficialidad, por lo que el factor educativo sería decisivo también para él. El otro, Francisco Miró Quesada, quien considera que en el futuro podría haber una Filosofía auténtica que aborde originalmente el tratamiento de los grandes problemas, pero con unos elementos básicos occidentales, considerándola entonces prospectiva, además de hiperestesia histórica y excéntrica (Miró Quesada, 1968; Miró Quesada, 1998).

Salazar no se centra en Perú, y habla del boliviano Kempff Mercado, quien propone que a los latinoamericanos les falta capacidad para la Filosofía, pero que al madurar, la reflexión no se reconocería de la línea trazada por el pensamiento europeo; el chileno Millas, quien considera que hay Filosofía Hispanoamericana en aquella enseñada, practicada y escrita por hispanoamericanos, como un estilo o actitud característico de la región, pero no como un pensamiento fundamentalmente renovador del proceso filosófico; y el venezolano Mayz Vallenilla, quien afirma que la posibilidad de una Filosofía americana tendría que ver con la experiencia ontológica del hombre americano a través de una hermenéutica existencial de base fenomenológica (Mayz Ballenilla, 1968).

Además, en *El debate*, Salazar cita a los argentinos Alejandro Korn, quien consideraba que hubo una Filosofía nacional pero dejó de haberla (Korn, 1968); Francisco Romero, quien considera que la vocación filosófica hispanoamericana sería notoria, pero apenas tomando conciencia de sí (Romero, 1968); Risieri Frondizi, quien echa de menos la originalidad antes que la "americanidad" del pensamiento (Frondizi, 1943; Frondizi, 1949); y Aníbal Sánchez Reulet, quien estima que desde el punto de vista histórico y sociológico sí hay Filosofía o un movimiento filosófico americano, sin preocuparle si es propia o típicamente americano, ya que los problemas filosóficos y sus propuestas de solución serán siempre comunes a todos los hombres.

En *El debate* Salazar dedica comentarios amplios a mexicanos como Gómez Robledo, quien defiende la universalidad del filosofar, pero considera que hay diferencias nacionales en las disciplinas de orden práctico, como la ética, considerando además que la falta de originalidad hispanoamericana se da por una falta de educación filosófica entre las clases cultas y en la población general; García Máynez, quien enfatiza el universalismo



de la Filosofía; Luis Villoro, quien considera que se alcanzará una escuela filosófica latinoamericana cuando se tenga el nivel en Filosofía similar al de los países avanzados, ya que el punto de arranque de una tradición filosófica no está en la especificidad o peculiaridad de un pensamiento, sino en la fuerza y hondura de su reflexión crítica (Villoro, 1998); Fernando Salmerón, quien sostenía tesis similares a Villoro (Salmerón, 1991); Leopoldo Zea Aguilar, a quien se retoma más adelante; y Alejandro Rossi, quien considera que el factor común a la Filosofía latinoamericana es la pobreza técnica.

No solamente cita latinoamericanos; Salazar también habla de los españoles José Gaos, quien estudia la Filosofía Latinoamericana en general, particularmente la mexicana, llega a aceptar incluso filosofías originales, con aportes como los de Vasconcelos, Caso y Bello, considerando que la negación de la existencia de una Filosofía mexicana es una injusticia, tanto de los no mexicanos como de los mexicanos mismos (Gaos, 1998); y Ferrater Mora, quien considera que no sólo hay Filosofía americana, sino que la Filosofía en América solamente puede entenderse como Filosofía americana.

Salazar finaliza *El debate* con un grupo de historicistas que afirman en su conjunto que efectivamente existe una Filosofía Latinoamericana, como Guillermo Francovich Salazar (Francovich, 1968), Diego Domínguez Caballero (Domínguez Caballero, 1968), Arturo Ardao (Ardao, 1968), Ricaurte Soler Batista, y Abelardo Villegas Maldonado.

Así pues, Salazar Bondy intenta sistematizar acuerdos y desacuerdos básicos de los pensadores seleccionados¹, y destaca que:

- Si es posible una Filosofía Hispanoamericana (peculiar, genuina y original), se conseguirá con una reflexión auténtica, y lo hispanoamericano vendrá por añadidura.
- Hay cierto acuerdo en que hay peculiaridades en el modo de filosofar latinoamericano.
- Sea como fuere esa Filosofía, la seriedad, el rigor técnico y metodológico beneficiará el quehacer filosófico latinoamericano.
- Hay una falta de comprensión de las propias posibilidades, o un cierto complejo de inferioridad.
- No hay acuerdo en una Filosofía genuina y original latinoamericana; quienes piensan que la hay, consideran que se da en forma de filosofía de lo latinoamericano; quienes dicen que no la hay, en general piensan que la habrá cumpliendo algunos requisitos.

Así pues, al tomar posición, Salazar dice que «En síntesis, concedida la peculiaridad del filosofar hispanoamericano, no se ha establecido 1) que sea genuino y 2) que haya dado frutos originales» (Salazar Bondy, 2006: 77).

En *Una interpretación*, Salazar dirá ahora que «lo decisivo en el caso hispanoamericano es el subdesarrollo, la dependencia y los lazos de dominación» (Salazar Bondy, 2006: 86-87), y haciendo varias consideraciones en torno a esta afirmación, expondrá las tesis con las que concluye su trabajo acerca de la pregunta por la Filosofía Latinoamericana:

- «I. Nuestra Filosofía, con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental.
- II. La causa determinante de este hecho es la existencia de un defecto básico de nuestra sociedad y nuestra cultura. Vivimos alienados por el subdesarrollo conectado con la dependencia y la dominación [...]
- III. Nuestra vida alienada como naciones y como comunidad hispanoamericana produce un pensamiento alienado que la expresa por su negatividad. [...]
- IV. Este pensamiento inauténtico por alienado es además alienante [...].
- V. La constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación.
- VI. Nuestra Filosofía genuina y original será el pensamiento de una sociedad auténtica y creadora, tanto más valiosa cuanto más altos niveles de plenitud alcance la comunidad hispanoamericana. [...]
- VII. Pero [...] deberá ser vigilante y desconfiada en extremo, a fin de evitar [...] la recaída en los modos alienantes de reflexión.
- VIII. Las naciones del Tercer Mundo como las hispanoamericanas tienen que forjar su propia Filosofía en contraste con las concepciones defendidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales, haciéndose de este modo presentes en la historia de nuestro tiempo y asegurando su independencia y su supervivencia» (Salazar Bondy, 2006: 93-94).

Para todo ello, Salazar considera al hablar de la salida del subdesarrollo, la dependencia y los lazos de dominación, que «Este propósito se beneficiará de los esfuerzos nacionales particulares, pero necesitará también de una acción concertada, necesaria

y fecunda en cuanto promotora de la unidad de Hispanoamérica, unidad que no sólo corresponde a los hechos sino que además es imperativa en esta época de vigencia de grandes agrupaciones multinacionales» (Salazar Bondy, 2006: 90-91).

1.2. Una visión optimista: Zea

Zea también se interesa por el problema de la Filosofía y América y en 1942 escribe un artículo titulado *En torno a una Filosofía americana*, donde ya apunta «[...] hay un tema que preocupa no sólo a unos cuantos hombres de nuestro Continente, sino al hombre americano en general. Este tema es el de la posibilidad o imposibilidad de una Cultura Americana, y como aspecto parcial del mismo, el de la posibilidad o imposibilidad de una Filosofía Americana». Como difusor del pensamiento de Ortega, Gaos influye en Zea quien en ese artículo agrega «Como americanos, tenemos una serie de problemas que sólo se dan en nuestra circunstancia y que por lo tanto sólo nosotros podemos resolver. El planteamiento de tales problemas no amenguaría el carácter filosófico de nuestra Filosofía; porque la Filosofía trata de resolver los problemas que se plantean al hombre en su existencia. De donde los problemas que se plantean al hombre americano tendrán que ser propios de la circunstancia en donde existe». Además, bajo este razonamiento, ya da una respuesta optimista, y afirma «Cabe preguntarnos el porqué no tenemos una Filosofía propia, y la respuesta quizá sea una Filosofía propia. Puesto que nos descubriría un modo de pensar que nos es propio que acaso no ha necesitado expresarse en las formas usadas por la filosofía europea» (Zea, 1942).

Posteriormente retoma este tema como una pregunta en *¿Es posible una Filosofía americana?* (Zea, 1955). Hace algunas reflexiones más, que tienden a la idea de universalidad y universalización de la Filosofía y de los problemas filosóficos. Afirma que «Someter a una Filosofía a un determinado espacio geográfico y a un determinado tiempo histórico es eliminar de la Filosofía el carácter que le da validez: la intemporalidad e inespacialidad». Una reflexión más, que deja clara ya en este trabajo, es la que desarrollará posteriormente a la publicación del libro de Salazar Bondy, y es que «lo único que cabe hacer es eso a lo cual se aspira, Filosofía sin más».

En 1961 Zea plantea ya que hay una misión de esa filosofía americana: que el hombre americano reflexione no sobre las particularidades que le han situado fuera

del mundo hegemónico, fuera de la humanidad, sino, al contrario, por todas aquellas que lo incorporen al mundo, dentro de su propia humanidad (Zea, 1961). En 1965, y siguiendo esa línea de pensamiento, Zea publica un libro titulado *El pensamiento latinoamericano*. Al año siguiente destaca que muy pocos pueblos han estado tan preocupados por la "originalidad" de su cultura como el latinoamericano (Zea, 1966). Para 1968 publica una *Antología de la Filosofía americana contemporánea*, es decir, el mismo año en que Salazar cuestiona tal posibilidad.

En 1969 Zea responde a Salazar Bondy con *La Filosofía americana como Filosofía sin más*. Divide el trabajo en seis capítulos. En el primero, *La Filosofía en Latinoamérica como problema del hombre*, dice que «A ningún griego se le ocurrió preguntarse por la existencia de una Filosofía griega, así como a ningún latino o medieval, ya fuese francés, inglés o alemán, se le ocurrió preguntarse por la existencia de su filosofía; simplemente pensaban, creaban, ordenaban, separaban, situaban, definían, esto es, pura y simplemente filosofaban» (Zea, 2007: 11).

Posteriormente, en *La Filosofía como originalidad*, Zea toca un tema esencial: habla de la asimilación. Entiende que «Asimilar es hacer propio lo que parecía extraño, acomodarlo a lo que se es, sin pretender, por el contrario, acomodar el propio ser a lo que le es extraño» (Zea, 2007: 26). Con ello se plantea otra cuestión, «Una Filosofía tomada de prestado, pero enfocada consciente o inconscientemente a la solución de problemas semejantes a los que han preocupado a esos grandes filósofos, ¿es menos Filosofía por ello?, o es simplemente distinta?» (Zea, 2007: 33). Parece claro que para Salazar no sólo parecería ser menos, sino que no lo es, mientras que para Zea parece apuntar a que en todo caso sería distinta. Luego matiza para acentuar la originalidad, y dice que «Puede tomar una Filosofía que esté de moda como instrumento para adaptarla a su realidad; pero esta misma realidad le hará consciente la posibilidad de adaptación de la misma» (Zea, 2007: 36)².

A continuación, en *¿La Filosofía como ideología o como ciencia?*, reitera lo que está diciendo desde hace casi un par de décadas, en que «Lo importante es filosofar, pura y simplemente filosofar. Esto es, enfrentarse racionalmente a los problemas que nos plantea la realidad, buscando a tales problemas la solución más amplia y adecuada» (Zea, 2007: 45). Además de profusos ejemplos de los filósofos latinoamericanos que han afirmado que hay

Salazar considera al hablar de la salida del subdesarrollo, la dependencia y los lazos de dominación, que «Este propósito se beneficiará de los esfuerzos nacionales particulares, pero necesitará también de una acción concertada, necesaria y fecunda en cuanto promotora de la unidad de Hispanoamérica, unidad que no sólo corresponde a los hechos sino que además es imperativa en esta época de vigencia de grandes agrupaciones multinacionales»

o, al menos, que puede haber una Filosofía americana, Zea toma varios ejemplos de la tradición filosófica. Cita a Villoro cuando dice «¿Tendría sentido decir que el alemán Leibniz es víctima de un proceso imitativo al seguir el cartesianismo francés? ¿O que el inglés Ayer imita un pensamiento ajeno cuando continúa la escuela de Viena? ¿Por qué decir, entonces, que la Filosofía mexicana será imitativa si acepta la influencia de cualquiera de ellos?»³ Y a ello agrega Zea «Pero siempre sin olvidar que tanto Leibniz como Ayer, y cualquier otro filósofo, ven en Descartes y en todo pasado filosófico un antecedente que les es propio. No nacional, ni siquiera europeo u occidental, simplemente filosófico, universal» (Zea, 2007: 57).

Seguidamente en *Filosofía europea y toma de conciencia americana*, Zea dice que «el hombre, quiera o no, parte de sí mismo, de su circunstancia o situación, en la búsqueda de soluciones que, si bien no pueden ser totales, sí pueden serlo de esas circunstancias y situaciones» (Zea, 2007: 66). Además, otra idea que lanza y que se re-toma más adelante, es que «lo que en occidente es crisis, se transforma en América en solución» (Zea, 2007: 69).

En *La Filosofía occidental tropieza con el hombre*, Zea habla del encuentro del viejo con el nuevo mundo, y afirma que «La Filosofía occidental tropieza con el hombre, y al reconocerlo reconoce, también, su propia humanidad» (Zea, 2007: 86).

En el capítulo final, hace varias referencias a Salazar hablando *De la autenticidad en la Filosofía*, y dice que «Cuando hablamos, por ejemplo, de la posibilidad de una Filosofía, no ya americana sino a partir de la realidad de esta América nuestra, no somos capaces de reconocer que con el planteamiento de esta interrogación estamos ya haciendo una Filosofía que parte de nuestra problemática» (Zea, 2007: 104-105). Nuevamente la tesis que ha intentado defender, ya no en un libro, sino por un largo tiempo a través de diferentes publicaciones y actividades. Además, la crítica más seria a Salazar la expone en este último capítulo, diciendo que «Inauténtica es la Filosofía que crea una idea del Hombre que es la negación del hombre mismo. [...] Inauténtica es, también, la Filosofía que habla de los derechos del hombre, de la democracia como expresión de los mismos y en nombre de éstos y de ésta, y para la supuesta posibilidad y protección de los mismos crea formas de represión que las anulan. Inauténtica es la Filosofía de pueblos supradesarrollados que en nombre de la seguridad y de todos los valores que se dice, tratan de proteger justificadamente la destrucción

de los pueblos, la mutilación del hombre y las restricciones de su libertad. [...] La inautenticidad de la Filosofía no es, así, un problema de subdesarrollo; por ello el desarrollo o el supradesarrollo no dará como consecuencia una auténtica Filosofía en Latinoamérica» (Zea, 2007: 113). Agrega, además, que «Auténtica no sólo ha de ser la Filosofía que surja al establecimiento de una nueva sociedad, auténtica tendrá que serlo, también, la que haga consciente nuestro subdesarrollo y señale las posibilidades de su vencimiento y la forma cómo vencerlo» (Zea, 2007: 114). Finaliza el capítulo y el libro haciendo referencia a esa Filosofía perfilada en América, haciendo pues «Filosofía sin más del hombre y para el hombre en donde quiera que éste se encuentre» (Zea, 2007: 119).

2. LA BÚSQUEDA DE UNA "BIOÉTICA LATINOAMERICANA"

Desde la segunda mitad del siglo XX, particularmente hacia la década de los años 70's, el desarrollo que han tenido las llamadas "éticas aplicadas" ha sido enorme. Un ejemplo paradigmático de esas éticas ha sido la Bioética. Esta ética aplicada en su desarrollo en Latinoamérica se ha planteado problemas similares sobre la "originalidad" o no de un pensamiento bioético en la región.

En el año 2000 Fernando Lolas Stepke dice que «La versión de Bioética hoy prevaleciente puede sugerir una simplificadora esperanza: la de que los grandes problemas pueden ser reducidos a sencillos algoritmos morales que se resuelven aplicando principios elementales. Hablar de autonomía, beneficencia, no-maleficencia y justicia se ha convertido en tópico. Estos principios, en sí mismos, no brindan claves para saber cuál es más importante o primordial. Tampoco para determinar cuándo y cómo han de aplicarse a casos concretos. La infinita variedad de la conflictividad humana plantea siempre desafíos inéditos. Más que enseñar Bioética se trata de facilitar el raciocinio bioético. Y para lograrlo, es menester considerar el contexto cultural y valórico en que tal raciocinio se practica» (Lolas-Stepke, 2000: 14). Una crítica al principalismo (o principlismo), pero hace lo mismo que se seguirá haciendo la siguiente década: se critica, sin decir dónde están las deficiencias, y sin hacer propuestas nuevas (diferentes o complementarias). En otro sitio realiza algunas observaciones «sobre la conveniencia de desarrollar una Bioética latinoamericana con solvencia intelectual y la posibilidad de insertarse creativamente en el pensamiento global» (Lolas Stepke, 2002: 47).

¿Quiere expresar este autor que se necesita de una Bioética "especial" para una determinada región geográfica? ¿O quiere dar a entender que no se ha hecho Bioética en Latinoamérica? ¿O bien, expresa que se había hecho la "importación de un -ismo extranjero", como dijera Salazar? ¿Será entonces que lo que se está trabajando en Latinoamérica es para llegar a hacer un tipo peculiar de Bioética?

El mismo año 2000 otro autor plantea otra visión diferente: que habría una Bioética norteamericana, una europea, y una latinoamericana, cuando menos, afirmando que «la Bioética latinoamericana está marcada por un fuerte tinte social: los conceptos de justicia, equidad y solidaridad deben ocupar un lugar privilegiado» (Salazar, 2000: 55). El vivo recuerdo de las opiniones encontradas respecto a la existencia o no de una Filosofía latinoamericana. Esta visión cuenta con seguidores que consideran incluso temas especiales para esta Bioética latinoamericana (Peralta, 2009; Rodríguez Yunta, 2009).

Al año siguiente en una publicación periódica dedicada a la Bioética que pronto dejó de ver la luz, Parenti dice que «La Naturaleza dialéctica de recíproco condicionamiento entre Bioética y sociedad plantea la exigencia de construir una Bioética desde América Latina y permita construir estrategias de desarrollo social desde la salud cuyo ejemplo más significativo, en la actualidad, está constituido por la organización de municipios saludables impulsados por la OMS» (Parenti, 2001: 36-37). Luego de hablar de la Bioética como una ética cívica, aclara que «Cuando hablamos de Bioética desde América Latina o latinoamericana no pretendemos la creación de una Bioética para una región geográfica determinada. Toda disciplina sólo puede alcanzar su madurez cuando logra entrar en diálogo con la comunidad internacional que trabaja en dicha disciplina y la Bioética no es una excepción. En realidad, nos estamos refiriendo a una perspectiva latinoamericana, es decir, a la necesidad de orientar la reflexión teórica y la práctica bioética a la realidad latinoamericana en la que estamos inmersos» (Parenti, 2001: 38). Mientras que Lolas Stepke pretende construir una Bioética latinoamericana, Salazar considera que tal Bioética ya existe, y Parenti considera que solamente se trataría de una perspectiva latinoamericana. Las visiones se multiplican y consiguen, cada una, sus seguidores.

Filosóficamente hay que recordar que la razón no puede considerarse, en el mundo contemporáneo, como autosuficiente para elaborar un sistema ético. La razón tiene



que asumir su propio contexto; por ello tiene que asumir varias características, entre ellas su historicidad. «Una de las características de la ética actual, y más en concreto de toda ética de la responsabilidad, es su desconfianza en el poder de la razón para formular proposiciones deontológicas de carácter absoluto y carentes de excepciones. Si hay algo absoluto, y yo pienso que lo hay, eso no será racional, sino previo a la razón. Pero los productos de la razón en general, y de la razón ética en particular, no pueden aspirar al estatuto de absolutos. Las creaciones racionales son siempre inadecuadas, aproximativas, penúltimas. [...] Esa ha sido la creencia secular, milenaria, que la razón era capaz de penetrar en el fondo de la realidad y permitirnos conocerla tal como ella es “en sí”. Hoy las cosas no son tan sencillas. Nunca acabaremos de conocer el en sí de las cosas, y por tanto siempre habrá una inadecuación fundamental entre ellas y nuestra mente. Por eso la razón se halla siempre en camino, abierta hacia delante, en actitud de búsqueda. Zubiri dice, como consecuencia, que la razón es constitutivamente “histórica”. La razón no es sólo lógica sino también histórica; es lógica e histórica. Si la razón lógica fuera capaz de disolver o resolver todos los problemas de la realidad, si todo se pudiera reducir a un problema de matemáticas, entonces la dimensión histórica carecería de importancia; más bien no existiría. Pero no es así. La historicidad es un momento formal del pensamiento racional. La razón es histórica, constitutivamente histórica, debido a su propia inadecuación a la realidad.

[...] No se trata de un prurito culturalista ni de afán de erudición. Se trata de una estricta necesidad intelectual. Es un error querer enfocar los problemas éticos sólo desde categorías lógicas. Eso no puede conducir más que al fracaso» (Gracia, 1998: 8-9).

Así pues, la Bioética surge de algún modo en un momento histórico y en un contexto específico: el propio del desarrollo tecno-científico de los EEUU durante la segunda mitad del siglo XX. Resulta entonces evidente que el contexto latinoamericano no era el mismo que en EEUU en la segunda mitad del siglo XX.

El rasgo común a “Latinoamérica” es la pertenencia a un espacio geográfico (más que lingüístico), desde México hacia el sur y hasta la Tierra del Fuego, lo que engloba a la América hispanoindia y la América lusa. Suele quedar admitido que los latinoamericanos tendrían como pasado similar un mestizaje entre conquistadores y conquistados (Martínez-Echazabal, 1998). El mestizaje haría referencia a una mezcla fundamentalmente en el orden cultural.

No ha sido la única categoría; se ha hecho análisis de la identidad bajo las categorías de clase, etnicidad, género, nacionalidad, así como categorías sexuales, generacionales, y regionales; particularmente por eventos sucedidos en el siglo XX se ha buscado también entre dominados y dominantes y si estos son nacionales o extranjeros por intervención. Aunque algunas de las categorías citadas pueden aplicarse muy bien a ciertos contextos nacionales, en otros no parece quedar tan claro. Sin embargo, es un hecho histórico el mestizaje, así que parecería la categoría histórica más común, y de donde habría que partir de algún modo.

2.1. La historia de la Bioética en Latinoamérica para Diego Gracia

Muchos consideran a Diego Gracia como el filósofo más importante en la Bioética hecha en el mundo iberoamericano (Mendoza Fernández, 2003), seguramente por su vasta obra que abarca una fundamentación (la única en lengua española), y una amplia obra referida a temas y problemas particulares. Gracia considera que los estudios históricos de cada pueblo son importantes para comprender su ética y con ello su Bioética; digno ejemplo del heredero de la Cátedra de Historia de la Medicina que dejara Laín Entralgo. Gracia propone que en Latinoamérica han existido al menos cuatro periodos históricos bien diferenciados (Gracia, 1996; Gracia, 2007):

2.1.1. La “ética del don” del periodo previo al descubrimiento

Esta ética consistiría en una interpretación mítico-mágica y religiosa, donde la relación don-deuda es fundamental para entender las categorías del mundo, incluyendo las que tenían que ver con salud-enfermedad. Nada de esto desaparecería con la llegada de los descubridores, con una mentalidad no menos mítico-mágica y religiosa, pero sí muy diferente bajo el enfoque monoteísta del cristianismo. Esto haría que se interpretara el descubrimiento del nuevo mundo como un “don”, que repercutiría en la creación de otros mitos como el del “buen salvaje”. Sin esto no hay forma de entender el “estado de naturaleza” y sus diferencias del “estado civil” mediante el “contrato social” propios del mundo político moderno.

2.1.2. La “ética del despotismo” en la Conquista

Consistía en una ética de la guerra y el sometimiento forzoso. Ahora el aborigen no era un “buen salvaje” sino un “mal salvaje” al que había que someter a la fe

verdadera y al servicio de la corona. Gracia aclara que no sería correcto llamarle “tiránico” ya que la corona no deseaba este trato, pero como se daba de hecho en las colonias, era “despótico”. Las luchas de algunos personajes, como Bartolomé de las Casas o Francisco de Vitoria, por hacer reconocer que los nativos no merecían el trato de esclavos sino de hijos, posibilita el paso al siguiente periodo.

2.1.3. La “ética del paternalismo” en la Colonia

En este nuevo periodo se asume que los conquistados son bárbaros en el sentido de poseer fuerza corporal, pero no la tienen en el terreno racional y espiritual: necesitan forzosamente de tutela. Esto justificaba proteger a los indios como niños muy pequeños, no como esclavos (lo cual estaba prohibido por las Leyes de Indias; lo cual no fue sinónimo de inexistencia de esclavos, ya que los negros fueron introducidos desde África porque no estaban contemplados en dichas Leyes). En materia sanitaria, la medicina occidental llegó a los indios por medio de evangelizadores (quienes fundaban hospitales y les brindaban atención), no mediante los médicos y cirujanos. Así, el indígena retornaba a su medicina mágica, con un enfoque distinto. Hubo un desarrollo de la medicina occidental al formar médicos en universidades americanas, pero como la atención brindada estaba basada en el sistema de castas, los indios continuaron excluidos.

2.1.4. La búsqueda de una “ética de la autonomía” a partir de la Independencia

Este cuarto periodo corresponde a uno o dos siglos de vida independiente (dependiendo de cada país actual) y se extiende a la época actual, con una búsqueda constante de una ética de la autonomía (entendida como autonomía política, primero, y moral mucho después; Gracia, 2012). Tendría antecedentes en las revoluciones liberales de fines del XVII y principios del XVIII con la independencia de las 13 colonias en 1776, la Revolución Francesa de 1789, además, en el clima intelectual que surge entonces y se disemina rápidamente en Europa. Este pensamiento es introducido en las colonias por los criollos, cuyos intereses cada vez coincidían menos con los de los españoles, originando las revoluciones libertarias que se suceden a todo lo largo del XIX. Formalmente se trata de un avance, pero en lo material el problema de la Colonia respecto a la asistencia sanitaria no se modifica y se agudiza con el desarrollo de la

medicina en el siglo XX: las clases privilegiadas tienen acceso a la atención, en tanto que los pobres (incluidos los indios, como desde la Conquista), no.

De esta manera puede entenderse porqué el desarrollo de la medicina de la segunda mitad del siglo XX se ha reflejado de un modo no equitativo entre ricos y pobres: siempre ha sido así. Esto se refleja en la forma de entender y aplicar la Bioética. Por un lado, en las clases económicamente privilegiadas los problemas bioéticos son muy similares a los del mundo desarrollado económicamente: «El desarrollo de las ciencias biológicas, que impulsó la Bioética en las naciones desarrolladas, es ahora parte de la vida contemporánea y también de las naciones en desarrollo. Centros médicos modernos con alta tecnología se pueden encontrar en las grandes ciudades de todo el mundo» (Drane, 2002). Con ello problemas como el consentimiento informado; la medicalización del proceso del morir (con los problemas de eutanasia, suicidio médicamente asistido, etc.); la medicalización del inicio de la vida humana (las técnicas de reproducción humana asistida, el problema siempre presente del estatus del embrión, la posibilidad de investigar con células embrionarias, etc.); la medicina altamente tecnificada (medicina genómica, etc.).

Sin embargo, falta la contraparte, ¿qué sucede en las ciudades pequeñas y los pueblos? ¿Qué sucede en las grandes ciudades con las clases desprotegidas que no tienen acceso a la atención sanitaria? Los problemas de las clases económica y socialmente más desprotegidas (en muchos casos, mayoritarias en la población de países latinoamericanos), son distintos, son problemas fundamentalmente de justicia, de equidad, tan sólo por el mero acceso a la atención. El mestizaje fue algo común entre los latinoamericanos, generando consecuentemente un sistema de castas que lleva a desigualdades reflejadas en inequidades, presentes entre los países latinoamericanos como herencia de la Colonia: conviven, a un mismo tiempo, gente exuberantemente rica y gente miserable. De hecho, Latinoamérica y el África Subsahariana son las regiones con mayores inequidades en el mundo (Lopez y Perry 2008).

La equidad sanitaria puede definirse como «la ausencia de disparidades sistemáticas en la salud (o en los principales determinantes sociales de la salud) entre grupos con diferentes niveles de ventajas/desventajas sociales subyacentes —esto es, riqueza, poder o prestigio—» (Braveman y Gruskin 2003: 254). Dicho esto, es



fácil darse cuenta de que las grandes desigualdades e inequidades socioeconómicas y culturales tienen una repercusión importante en la atención sanitaria. Estas diferencias socioeconómicas se citan continuamente en la Bioética hecha en Latinoamérica (Pessini, 2008).

El estatus de los indígenas, ya mencionados varias veces en este proceso histórico, no se ha modificado sustancialmente durante la historia, ni siquiera con los movimientos indigenistas (más o menos fuertes según los países). Hasta el día de hoy continúan en una situación de desventaja con respecto al resto de la población, también en materia sanitaria (Montenegro y Stephens 2006). Contextualizando, el caso indígena es diferente en cada país: en Cuba y Uruguay hubo casi un exterminio de los mismos; en otros países como Perú, Bolivia, o Paraguay, su población indígena sigue siendo muy grande; otros, como México, cuentan con muchos grupos indígenas pero con poca población en cada etnia.

2.2. La historia de la Bioética en Latinoamérica para Mainetti

También se ha intentado hacer una perspectiva histórica desde el momento que se considera que surge la Bioética. Para José Alberto Mainetti Campoamor, por ejemplo, han existido tres fases del desarrollo de la Bioética en Latinoamérica (Mainetti, 1993; 145-165):

- La primera de recepción, que correspondería a la década de los 70's, habría dependido del contexto en cada país latinoamericano si esta recepción fue permisiva o no. En varios momentos llega a decir que la Bioética fue «transplantada a una tierra que no era su hábitat "natural"» (Mainetti y Pérez 2007: 42).
- La segunda de asimilación, correspondiente a la década de los 80's, habría ocurrido ya una especie de "reacción" al haber empezado la crítica a la fundamentación o a la metodología.
- La tercera de recreación, en la década de los 90's, que se habría iniciado con las aportaciones propias de cada contexto y de cada país, y el intento de unificación por medio de los esfuerzos de la Unidad de Bioética de la Organización Panamericana de la Salud / Organización Mundial de la Salud (OPS/OMS), posteriormente Programa Regional de Bioética.

Se trata de una propuesta que hace más referencia a la actividad personal de Mainetti dentro de las humanidades médicas y la Bioética en Argentina, dado que en la mayoría de los países latinoamericanos no ocurrió así.

Esta visión autobiográfica la deja aún mas clara en otros trabajos (Mainetti, 1996; Mainetti, 2003), donde habla de «Medicina y Filosofía en mis años de formación y peregrinación», que corresponden a la década de los 60's. Luego, la creación del Instituto de Humanidades Médicas por la Fundación Mainetti, que ocurre en 1972 (la "fase de recepción"). Le sigue la creación de la Cátedra de Humanidades Médicas en la Facultad de Medicina de la Universidad de La Plata en 1980, y la creación del Centro Nacional de Referencia Bioética en el Centro Oncológico de Excelencia en 1986 (ambos eventos en la "fase de asimilación"). En el par de trabajos citados finaliza hablando de «la Bioética latinoamericana en la era de la posbioética», donde menciona una recreación de la Bioética de acuerdo a una tradición propia (evidentemente, se trata de la tercera fase "de recreación").

2.3. La historia de la Bioética en Latinoamérica para Alfonso Llano

Por otra parte, para Alfonso de Jesús Llano Escobar la Bioética «nació en los Estados Unidos, en la segunda mitad del siglo XX, como un "producto" típico de Norteamérica, concretamente como una "nueva ética", con las características norteamericanas y para solucionar problemas norteamericanos» (Llano Escobar, s/f). Llano dice que posteriormente habría dos etapas de la bioética en Latinoamérica: una primera de transplante y una segunda de consolidación.

Para la primera etapa Llano dice que «Por el desarrollo inusitado de la Bioética, primero en Argentina, luego, en su orden, en Colombia, Chile, México, Brasil y demás países latinoamericanos y del Caribe, estos "transplantaron" la bioética sin atender a la diferencia de "tierra" y sin preguntarse si dicha "planta" "pegaría" en países de tierras tan distintas, y sin averiguar si esta nueva "planta" (medicamento) era apta para curar los males, tan diversos, de estos pueblos» (Llano Escobar, 2007: 18). Agrega que «La Bioética como tal, fue desconocida en nuestros países en la primera década, 1970-1980, época de su aparición en los Estados Unidos; fuera del desarrollo de las humanidades y de la ética, y de algunas alusiones a la Bioética en las aulas de medicina, en Argentina y en Colombia, y posiblemente, en otros países, no hubo más avances en esta área» (Llano Escobar, 2007: 53). Y es que el colombiano Llano, aunque consigue su doctorado en moral médica en el Instituto Alfonsiano de la Universidad Lateranense de Roma en 1976, realiza estudios de Bioética hasta 1986 en el Kennedy Institute of Ethics de Georgetown University.

En la segunda etapa Llano menciona las actividades llevadas a cabo por los primeros países que se interesaron en la Bioética. Considera que tres actividades fueron fundamentales para esa consolidación: un número monográfico sobre Bioética en la revista oficial de la OPS, aparecido en 1991; la fundación de la Federación Latinoamericana de Instituciones de Bioética (FELAIBE), y el establecimiento del Programa Regional de Bioética de OPS.

El número monográfico al que alude Llano fue publicado por el entonces *Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana* (editado en inglés como *Bulletin of the Pan American Health Organization*; entre 1922 y 1996 fue el principal órgano científico en español y portugués de la OPS). Hernán L. Fuenzalida-Puelma y Susan Scholle Connor editaron en conjunto un número especial del *Boletín* dedicado a la Bioética (Vol. 108, Nos. 5 y 6, mayo y junio de 1990, en español y Vol. 24, No 4, 1990, en inglés). El mismo contenido del Boletín ha sido materia de la Publicación Científica No. 527 (en español: *Bioética: Temas y perspectivas*, 1990; en inglés: *Bioethics. Issues and Perspectives*, 1990), de igual éxito que el número especial. En la presentación del número especial y en la Introducción del libro, Fuenzalida y Scholle dicen que «En América latina, la Bioética se puede considerar como una disciplina naciente». Este comentario fue hecho a principios de los años 90's, finalizando el pasado siglo. Esto refuerza la idea de que historiar la Bioética en Latinoamérica es mucho más complicado que las etapas con fuerte referente autobiográfico que proponen Mainetti o Llano.

Al realizar este recorrido, Llano habla de aspectos a favor y en contra, de fallas y méritos. Dentro de las fallas ubica varias, de las que habría que destacar una:

«falta de una identidad propia latinoamericana y del Caribe» (Llano Escobar, 2007: 24). No aclara qué se entendería por esa falta de identidad.

2.4. Las historiografías de la bioética en países latinoamericanos

En Latinoamérica también pueden encontrarse historiografías referidas a varios países (Argentina, Bolivia, Brasil, Colombia, Costa Rica, Cuba, Chile, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Guyana, México, Panamá, Paraguay, Perú, República Dominicana, Uruguay, Venezuela; un análisis cuidadoso requeriría de otro trabajo). Estas publicaciones incluyen más o menos los mismos tópicos: personajes relevantes para el desarrollo de la disciplina, creación de comité de Bioética (clínicos, de investigación, nacionales), aspectos legislativos (bioderecho y biojurídica), actividades institucionales (colegios profesionales, sindicatos médicos, academias nacionales de medicina, sociedades científicas, centros gubernamentales, centros no gubernamentales, universidades, etc.), actividades de difusión y docencia de la Bioética (talleres, jornadas, seminarios, conferencias, congresos, reuniones, etc.), y necesidades de formación.

Al revisar las historiografías, pueden extraerse algunas conclusiones. Destaca que el desarrollo de la Bioética ha comenzado en prácticamente todos los países. Como contraparte, puede decirse que ha sido de muy diferente nivel en cada país; si bien todos reconocen la importancia y la necesidad de la Bioética, no todos cuentan con programas de formación en el área, o bien la gente formada a nivel de postgrado es muy poca.

La equidad sanitaria puede definirse como «la ausencia de disparidades sistemáticas en la salud (o en los principales determinantes sociales de la salud) entre grupos con diferentes niveles de ventajas/desventajas sociales subyacentes.

El estatus de los indígenas, ya mencionados varias veces en este proceso histórico, no se ha modificado sustancialmente durante la historia, ni siquiera con los movimientos indigenistas (más o menos fuertes según los países). Hasta el día de hoy continúan en una situación de desventaja con respecto al resto de la población, también en materia sanitaria.

Mientras hay países que cuentan con programas de doctorado en Bioética (solamente México y Colombia), hay otros que no tienen ni un curso de especialización (como los centroamericanos y caribeños).

Un aspecto que suele valorarse como positivo es la cuantificación de algunos indicadores, como el número de programas educativos, número de comités de ética, presencia de una comisión nacional de Bioética, etc. Aquí faltaría un complemento esencial, ya que no hay análisis cualitativos que exploren el impacto de los indicadores. Un ejemplo siempre socorrido es la existencia de comités de ética. Sin embargo, una cosa es que existan oficialmente en un documento, y otra diferente que realmente tengan reuniones, y si las tienen, cómo están trabajando, qué resultados tienen, etc. Otro ejemplo es la existencia de normativas que exigen la existencia de tales comités; faltaría la investigación para determinar si tales comités existen.

Un dato más valorado como positivo es la institucionalización de la Bioética en la región con la presencia del Programa y posteriormente Unidad de Bioética de OPS/OMS. La misma Unidad también enfatizó mucho en hacer grandes recopilaciones de programas educativos, comités de ética, páginas web, publicaciones periódicas, etc., pero sin análisis cualitativos. Tras la salida de Lolás Stepke de OPS y el traslado de la Oficina de Santiago de Chile a Washington con Carla Sáenz a la cabeza desde 2011, el matiz es de un menor énfasis en el campo de la formación (los programas educativos de maestría ya no cuentan con el apoyo de OPS) y mucho más en el plano de cooperación.

2.5. Problemas para historiar la bioética en Latinoamérica

Por varias razones resulta difícil crear una perspectiva histórica de la Bioética en Latinoamérica. La primera es el poco tiempo que en general ha transcurrido en la mayoría de los países, desde la recepción de la disciplina hasta el día de hoy. Para historiar hay que tener una cierta perspectiva, de lo contrario se puede caer fácilmente en hacer otra cosa que no es historia (sociología de la bioética, antropología de la bioética, etc.).

Una segunda razón es la de la elaboración misma de la historia. Los historiadores franceses suelen distinguir tres niveles históricos:

- La historia episódica: sería un nivel superficial, de cambios continuos. Correspondería a lo que se enuncia en las historiografías de cada país latinoamericano.

- La historia coyuntural: sería un nivel más profundo que el anterior, con menos cambios. Podría corresponder a las condiciones del nacimiento de la propia bioética, que han sido distintas en cada país. Con esto se quiere decir que los problemas con los que se empieza a discutir en Bioética clínica (transplantes, eutanasia, técnicas de reproducción humana asistida, etc.) se presentan de forma diferente en la historia reciente de cada país latinoamericano.
- La historia estructural: corresponde a un nivel más permanente, que varía con extrema lentitud. Tal vez este puede ser el contexto que ubica Gracia. Así se puede entender que los problemas actuales son más bien estructurales y producto del devenir histórico.

Una tercera razón por lo que es difícil elaborar esa historia de la Bioética en Latinoamérica corresponde al reflejo de lo que ha pasado al pensar el desarrollo de la Filosofía en la región antes de la llegada de la Bioética. Así como hay filósofos latinoamericanos que no se identifican como insertos a sí mismos en la tradición filosófica iniciada en el mundo clásico y continuada por pensadores europeos, occidentales, en Bioética ocurre algo similar. La metáfora del “transplante” está presente en Salazar Bondy como filósofo peruano, tanto como en Mainetti y Llano como representantes de la bioética en Argentina y Colombia, respectivamente. En otras palabras: parece entenderse que la Bioética también se trata de algo “ajeno”, “no propio”, “importado”, “transplantado” a Latinoamérica.

Pero esto no sería estrictamente así, ya que hay argumentos que van en contra de esta idea de “transplante”. Los primeros irían en la línea de los filósofos latinoamericanos quienes, con Zea a la cabeza, considerarían que lo que hay que hacer es “filosofía sin más”. Desde luego, con una fundamentación y metodología adecuadas para que exista rigor; con esa “asimilación” de la que Zea hablaba. Gracia, por ejemplo, no menciona en ninguna ocasión en su vasta obra bioética que tal disciplina haya sido “transplantada” a España. Gracia sí se ve inserto en la tradición filosófica a través de la fenomenología de uno de sus grandes mentores como lo fue Xavier Zubiri.

Un cuarto grupo de razones serían explicaciones que se han dado desde los estudios sociales de la ciencia. Hay consideraciones que pueden realizarse con este tipo de perspectivas, aunque los esfuerzos teóricos por reunir estudios sociales de la Bioética son incipientes (Turner, 2009).

2.5.1. Los estudios sociales de la Ciencia y la Bioética

Los estudios sociales de la Ciencia han abordado el tema del surgimiento de la ciencia moderna en Europa y EEUU, así como los procesos de traslado y adaptación hacia los países emergentes. Un primer modelo interpretativo intentaba dar una explicación global y totalizante, describiendo tres etapas que habrían ocurrido de forma lineal y evolutiva. Existiría un centro productor de la ciencia occidental (Europa o EEUU) y de ahí se esparciría hacia la periferia (los países emergentes), para llenar el vacío científico en estas regiones (Basalla, 1967). Si se extrapola esta explicación de la Ciencia hacia la Filosofía, sería de algún modo como lo asume Salazar Bondy con ese “transplante” de la filosofía a suelo americano. Si se extrapola a la Bioética, algo similar cabe decir de las posturas de “transplante” de Mainetti y Llano.

Desde luego, existieron críticas a esta propuesta lineal, secuencial, unilateral y difusionista, basándose en estudios de caso (MacLeod, 1987). Este tipo de críticas tenían como factor común que resaltaban diferencias específicas de ese pretendido proceso lineal de difusión de la ciencia a cada una de las regiones tratadas, lo cual una vez revisado, ponía en tela de juicio a modelos simplistas y totalizantes (Polanco, 1987), criticando las pretensiones de aplicación universal (Chmabers, 1987). Posteriormente surgen otras propuestas como intentos de explicación pero de orden global, de tipo geopolítico (Pyenson, 1987), socioeconómico (Sagasti, 1983), socio-profesional (Freites, 1984), etc., con nuevos modelos interesantes. Sin embargo, estas explicaciones tenían el sesgo de la mirada disciplinar, por lo que todas fueron resultando parciales. Los estudios de caso no habían logrado proponer una alternativa que explicase los elementos compartidos por todos, y que a la vez lo hiciera con las especificidades de los procesos particulares.

Como consecuencia de una búsqueda que no cesa, aparecen otros modelos en un intento de caracterizar globalmente esta problemática. Surgen así los llamados estudios sobre “ciencia e imperio” con múltiples enfoques (Pyenson, 1990). Los primeros estudios recogían explicaciones de las diferentes especificidades del desarrollo de la Física y la Astronomía lejos de los grandes centros de producción científica. Algunos trabajos recogían esfuerzos que agrupaban múltiples casos de regiones diversas (Petitjean, Jami y Moulin, 1992). En general, se puede decir que esto es el inicio de la caracterización

de las relaciones entre ciencia e imperio, y a partir de ahí explicar los procesos de asimilación e institucionalización de la llamada ciencia central en la periferia.

Nuevamente, si esto se intentara llevar al terreno de la Bioética, habría que ver las matizaciones propias. Una a un nivel de universalización y otra a un nivel de particularización.

En un nivel de universalización, la Filosofía ha buscado respuestas a problemas universales; un problema de este tipo es el de la ética. La pregunta ética por autonomía de todo ser humano es "¿qué debo hacer?". El problema moral puede presentarse en el europeo, el latinoamericano, el asiático, etc. Es un nivel de universalización: todo ser humano sería capaz de identificar que se encuentra ante un problema moral. Pero la razón no es "pura" o aislada: es contextualizada.

En el nivel de particularización hay que recordar que se ha repetido hasta la saciedad que la Bioética es una ética aplicada y la ética una filosofía práctica. La razón está contextualizada y no puede dar respuestas universales, aunque aspire a ello (en todo caso, serían respuestas *universalizables*, a lo más). Al estar situada, la razón puede darse cuenta que lo que *debería* hacerse está más o menos claro para todo el mundo, pero lo que *debe* hacerse en cada contexto particular, no suele estar tan claro. No es lo mismo la búsqueda de lo universalizable que el asumir universales (no asumibles, al menos de forma sencilla, después del a crisis de la razón).

En el nivel de lo universalizable hay que aceptar que las fundamentaciones de la Bioética más importantes (esto es, las explicaciones o explicitaciones de lo que hacen los seres humanos al realizar juicios morales) han sido elaboradas en EEUU o en Europa. Visto así, parecería que un modelo

totalizante y unidireccional de un "centro productor de

Bioética" con "centros receptores de Bioética" puede explicar lo que ha sucedido respecto al desarrollo de esta joven disciplina en Latinoamérica. Pero también en el nivel de lo particularizable hay que aceptar que la experiencia moral se concretiza en cada ser humano, que los latinoamericanos igualmente tienen esa experiencia, y que intentan resolver problemas morales complejos. Esto lleva a que la solución de tales problemas nunca sea la misma ni igual para todos los casos. Pretender que sea así es confiar demasiado en la razón.

Aunque no se han realizado estudios sociales de la ciencia en relación con la Bioética, hay miradas que han advertido que esto es importante, como la de James F. Drane, cuando dice: «Como norteamericano, con interés

y respeto por la cultura Latinoamericana, soy muy sensible al daño del imperialismo cultural. Algunos de mis colegas, no sólo tienen escasas y erróneas ideas sobre esta región, sino suponen que donde quiera se desarrolle la Bioética en el mundo, el producto será lo que ellos mismos entienden por Bioética» (Drane, 2002: 84).

De hecho, esto mismo parece estar, a su modo, entre quienes buscan una "Bioética latinoamericana". Pero en la realidad no se puede partir desde la nada, solamente rechazando un modelo o fundamentación por considerar-la que no es una elaboración propia. También al respecto dice Drane: «La última cosa que un Programa Regional de la OPS en Bioética debería hacer, es importar simplemente Bioética en Norteamérica: expertos, literatura, intereses, etc. Pero sería también un error ignorar el desarrollo de la Bioética en Estados Unidos» (Drane, 2002: 84).

Tal vez aquí radica otra fuente de confusión en relación con la historia de la Bioética y, en general, con los estudios de bioética. En Latinoamérica existen la pobreza y los pobres, la exclusión y los excluidos, la marginación y los marginados, la discriminación y los discriminados, etc. Pero, ¿no existen acaso estas condiciones y poblaciones en el llamado mundo desarrollado? ¿No existen en EEUU o en Europa? Desde luego que sí. Con otras proporciones, con otras condiciones, con menores inequidades entre la población, y, en general, con otras condiciones histórico-sociales, valga decir, contextuales. Lo cual no quiere decir que si la Bioética no toma esas situaciones o esas poblaciones como el criterio epistemológico para el desarrollo de la disciplina, se esté actuando de modo errado.

Tal vez, en resumen, el problema fundamental para proponer una historia de la Bioética en Latinoamérica que no siga un modelo netamente lineal, difusionista y totalizante, es que hay que identificar varios aspectos para estudiarlos:

- Los factores comunes entre los países que han permitido el desarrollo de la Bioética, así como los factores comunes que lo han limitado o retrasado.
- Cuáles problemas son comunes (tanto de microbioética, mesobioética como macrobioética⁴) y cómo se los ha afrontado (en cada país, en las relaciones entre países latinoamericanos y con el resto del mundo).
- Cuáles problemas no son comunes y las formas particulares de afrontarlos.

Hasta entonces, cuando se pueda hacer una especie de categorización de la problemática bioética y las formas de afrontamiento que han tenido los propios latinoamericanos, se podrá intentar hacer una historia de

En un nivel de universalización, la Filosofía ha buscado respuestas a problemas universales; un problema de este tipo es el de la ética. La pregunta ética por antonomasia de todo ser humano es “¿qué debo hacer?”. El problema moral puede presentarse en el europeo, el latinoamericano, el asiático, etc. Es un nivel de universalización: todo ser humano sería capaz de identificar que se encuentra ante un problema moral.

◀ O25

la Bioética en Latinoamérica con un modelo más complejo que uno puramente lineal. Se buscaría con ello un modelo de historia más apegado a la realidad, donde se empiecen a notar formas particulares de praxis bioética en Latinoamérica.

2.6. ¿Existe una propuesta de una “bioética latinoamericana”?

Entre el material publicado se echa de menos, sobre todo, una propuesta de fundamentación de la Bioética, ni siquiera dentro de las voces que se alzan para destacar que no hay razón para importar un “modelo bioético” de fuera, sea anglosajón o europeo.

En Latinoamérica existe mucha gente interesada en la Bioética, incluso con producción bibliográfica y hemerográfica, pero falta sistematizar y analizar posibles críticas y contribuciones para distinguirlas de meras repeticiones. Un intento parecería haberse iniciado con un libro editado por la Unidad de Bioética de la OPS. Este texto recoge el material bibliográfico aparecido sobre Bioética en Iberoamérica. Tiene la gran ventaja que colecciona muchísimos títulos, pero también la enorme desventaja que se limita a breves reseñas sin sistematizar el contenido y proponer si hay aportaciones “propias” u “originales” de Latinoamérica (León Correa, 2008).

En una Nota Preliminar al texto, se dice sobre los textos reunidos: «Hay algunos que bien merecerían el calificativo de primarios, porque son originales y meditados;

otros, secundarios, porque simplemente repiten o glosan los primeros. Y algunos, definitivamente terciarios o cuaternarios, que nada aportan y que se escribieron y publicaron por alguna de las insondables motivaciones del vicio publicístico: hacer carrera, alimentar vanidades, ganar dinero, en fin, distraer el ocio. [...] la inclusión de un texto no significa automáticamente que se lo juzgue cima de la reflexión y la cultura» (León Correa, 2008: 7-8). Pero en el trabajo ya no se indica cuáles serían “primarios”, ni el porqué lo serían.

Si bien existe una propuesta teórica bien estructurada de la “ética de la liberación”, su posible relación con la Bioética no es aún del todo clara (La Rocca, Mainetti e Issel, 2010); no existe todavía una propuesta de una “Bioética de la liberación”. Las propuestas en Latinoamérica han ido por la vertiente de una “Bioética de intervención” (que tendría que ver más con biopolítica que con bioética; Garrafa y Porto, 2008) y de una “Bioética de protección” (que defendería más tesis sociopolíticas; Schramm y Braz, 2008). Ninguna de éstas ha tomado en cuenta la especificidad del fenómeno moral, y al hablar de otra cosa que no es ética cometen el error de reducir el campo de la ética a otro que no es tal (política, sociología, etc.).

Con todo lo revisado parece adecuado proponer que la expresión “Bioética latinoamericana” no está suficientemente justificada ni fundamentada y debería ser sustituida por “Bioética en Latinoamérica”. No puede irse “hacia una Bioética para América Latina y el

Caribe"; la Bioética es eso: Bioética. Hay que hacer, parafraseando a Zea, Bioética sin más. Al hacer Bioética, lo latinoamericano vendrá por añadidura.

AGRADECIMIENTOS

El autor es becario posdoctoral en el Área Estado y Servicios de Salud del Departamento de Atención a la Salud de la Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Xochimilco.

El autor es Premio en Bioética "Manuel Velasco Suárez 2007" PAHEF-PAHO/WHO, y el único responsable por los puntos de vista expresados, los cuales no necesariamente reflejan la opinión o política de la Pan American Health and Education Foundation o de la Pan American Health Association. Este trabajo se realizó con el apoyo financiero del Premio.

Durante la elaboración del presente trabajo no hubo conflicto de intereses.

▶ **O26**
Bioética

NOTAS

- 1 Como él mismo aclara, no se trata de una revisión exhaustiva. Basta seguir la antología citada de Zea para ver reflexiones de otros pensadores latinoamericanos respecto al tema tratado por Salazar Bondy.
- 2 Baste recordar que la tesis doctoral de Zea versó, precisamente, sobre cómo tiene desarrollo el positivismo en el contexto mexicano, o mejor, cómo se asimila, con la conciencia de la adaptación de ese pensamiento bajo las circunstancias del momento histórico vivido en México (cfr. Zea, 2005).
- 3 Villoro L. Sentido actual de la filosofía en México. Revista de la Universidad de México 1968;XXII(5). Citado por Zea.
- 4 Puede entenderse que la Microbioética trata de los problemas clínicos, la Mesobioética los problemas institucionales y de políticas públicas, y la Macrobioética los problemas globales (que incluso desbordan el ámbito latinoamericano; cfr. Mainetti, 1991; Gracia, 2002).

REFERENCIAS

- ALBERDI, J. B., *Ideas para un curso de Filosofía Contemporánea*, Centro de Estudios Latinoamericanos-UNAM, México, 1978.
- ARDAO, A., "El historicismo y la filosofía americana". En: L. Zea, *Antología de la filosofía americana contemporánea*, B. Costa-Amic, México, 1968, pp. 119-128.
- BASALLA, G., "The spread of western science. A three-stage model describes the introduction of modern science into any non-European nation", *Science*, vol. 156, no. 3775, 1967, pp. 611-622.
- BRAVEMAN, P. Y GRUSKIN, S., "Defining equity in health", *Journal of Epidemiology and Community Health*, vol. 57, no. 4, 2003, pp. 254-258.

- CHAMBERS, D. W., "Period and process in colonial and national science". En: N. Reingold y M. Rothenberg (Eds.), *Scientific Colonialism*, Smithsonian Institution Press, Washington, 1987, pp. 297-321.
- DOMÍNGUEZ CABALLERO, D., "Motivo y sentido de una investigación de lo panameño". En: L. Zea, *Antología de la filosofía americana contemporánea*, B. Costa-Amic, México, 1968, pp. 157-169.
- DRANE, J. F., "Presente y futuro de la bioética", *Revista Seleccionada de bioética*, vol. 1, 2002, pp. 69-85.
- ESCOBAR VALENZUELA, G., *Introducción al pensamiento filosófico en México*, LIMUSA, México, 2007.
- FRANCOVICH, G., "Pachamama". En: L. Zea, *Antología de la filosofía americana contemporánea*, B. Costa-Amic, México, 1968, pp. 79-87.
- FREITES, Y., "La institucionalización del ethos de la ciencia: el caso del IVIC". En: H. M. C. Vessuri (Ed.), *Ciencia académica en la Venezuela moderna. Historia reciente y perspectivas de las disciplinas científicas*, Acta Científica Venezolana, Caracas, 1984.
- FRONDIZI, R., "Contemporary Argentine philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 4, no. 2, 1943, pp. 180-186.
- FRONDIZI, R., "Is there an Ibero-American Philosophy?", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 9, no. 3, 1949, pp. 345-355.
- GAOS, J., "Cuarto a espadas: ¿filosofía "americana"?", *Isegoría*, vol. 19, 1998, pp. 9-13.
- GARRAFA, V., Y PORTO, D. "Bioética de intervención". En: J. C. Tealdi (Director), *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, UNESCO - Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética y Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2008, pp. 161-164.
- GRACIA, D., "De la bioética clínica a la bioética global: Treinta años de evolución", *Acta Bioética*, vol. 8, no. 1, 2002, 27-39.
- GRACIA, D., "The historical setting of Latin American bioethics", *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 21, no. 6, 1996, pp. 593-609.
- GRACIA, D., "The many faces of autonomy", *Theoretical Medicine and Bioethics*, vol. 33, no. 1, 2012, pp. 57-64.
- GRACIA, D., "El contexto histórico de la bioética hispanoamericana". En: L. Pessini, C. de P. de Barchifontaine, y F. Lolas (Eds.) *Perspectivas de la bioética en Iberoamérica*, Programa de Bioética de OPS/OMS, Santiago de Chile, 2007, pp. 21-36.
- GRACIA, D., "Prólogo". En: D. Gracia, *Ética y vida. Estudios de bioética. 1. Fundamentación y enseñanza de la bioética*, El Búho, Bogotá, 1998, pp. 7-10.
- KORN, A., "Filosofía argentina". En: L. Zea, *Antología de la filosofía americana contemporánea*, B. Costa-Amic, México, 1968, pp. 5-22.
- LA ROCCA, S., MAINETTI, M. M. E ISSEL, J. P., "Libertad, igualdad y fraternidad? en el paradigma de la bioética latinoamericana. El aporte de la ética dialógica y de la ética de la liberación", *El Ágora USB*, vol. 10, no. 2, 2010, pp. 483-494.
- LEÓN CORREA, F. J., *La bioética latinoamericana en sus textos*, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2008.
- LLANO ESCOBAR, A., *La bioética Iberoamericana*. Santa Fe de Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Bioética – CENALBE, Colombia, s/f; disponible en URL http://www.javeriana.edu.co/bioetica/bioetica_iberamericana.htm (última visita el 13 de enero de 2011). Reimpreso en A. Llano Escobar, "La bioética en América Latina y en Colombia". En: L. Pessini, C. de P. de Barchifontaine, y F. Lolas (Eds.) *Perspectivas de la bioética en Iberoamérica*, Programa de Bioética de OPS/OMS, Santiago de Chile, 2007, pp. 51-58. Modificado en:

- Llano Escobar, A., "La bioética en América Latina y el Caribe", Revista Selecciones de Bioética, vol. 12, 2007, pp. 16-25.
- LOLAS STEPKE, F., "Ciencias sociales empíricas y bioética. Reflexiones de circunstancia y un epílogo para latinoamericanos", Acta Bioética, vol. 8, no. 1, 2002, pp. 47-53.
 - LOLAS-STEPKE, F., "Introducción: Hacia una bioética para América Latina y el Caribe". En: F. Lolas Stepke (Ed.), *Bioética y cuidado de la salud. Equidad, calidad, derechos*, OPS/OMS, Santiago de Chile, 2000, pp. 13-18.
 - LOPEZ, J. H. y PERRY, G., *Policy Research Working Paper 4504. Inequality in Latin America: Determinants and consequences*, The World Bank, Latin America and the Caribbean Region Office of the Regional Chief Economist, 2008, disponible en URL: http://www-wds.worldbank.org/servlet/WDSContentServer/WDS/IB/2008/02/01/000158349_20080201123241/Rendered/PDF/wps4504.pdf (Última visita el 13 de febrero de 2011).
 - MACLEOD, R., «On visiting the "moving metropolis": Reflections on the architecture of imperial science». En: N. Reingold, y M. Rothenberg (Eds.), *Scientific Colonialism*, Smithsonian Institution Press, Washington, 1987, pp. 217-249.
 - MAINETTI, J. A., "In search of bioethics: a personal postscript" *Journal of Medicine and Philosophy*, vol. 21, no. 6, 1996, pp. 671-679.
 - MAINETTI, J. A., "La concepción de la bioética en Latinoamérica. Autobiografía intelectual", *Summa Bioetica*, vol. 1, no. 1, 2003, pp. 27-32.
 - MAINETTI, J. A., *Bioética en América Latina. Estudios Bioéticos*, Quirón, La Plata, 1993. Reimpreso en: Mainetti, J. A., "Bioética en América Latina", Revista Selecciones de Bioética, vol. 1, 2002, pp. 98-106. Además, el trabajo que aparece traducido al inglés en la *Encyclopedia of Bioethics* de Reich bajo la entrada "Latin American Bioethics". Ampliado en: J. A. Mainetti y M. L. Pérez, "Los discursos de la bioética en América Latina". En: L. Pessini, C. de P. de Barchifontaine, y F. Lolas (Eds.) *Perspectivas de la bioética en Iberoamérica*, Programa de Bioética de OPS/OMS, Santiago de Chile, 2007, pp. 37-44.
 - MAINETTI, J. A., *Bioética sistemática*, Quirón, La Plata, 1991.
 - MARIÁTEGUI, J. C., ¿Existe un pensamiento hispanoamericano?, Centro de Estudios Latinoamericanos-UNAM, México, 1979.
 - MARTINEZ-ECHAZÁBAL, L., "Mestizaje and the discourse of national/cultural identity in Latin America, 1845-1959", *Latin American Perspectives*, vol. 25, no. 3, 1998, pp. 21-42.
 - MAYZ BALLEÑILLA, E., "El problema de América". En: L. Zea, *Antología de la filosofía americana contemporánea*, B. Costa-Amic, México, 1968, pp. 205-237.
 - MENDOZA FERNÁNDEZ, A., "Palabras de presentación. Ceremonia de homenaje del CMP al Padre Dr. Gustavo Gutiérrez-Merino Días y Dr. Diego Gracia Guillén", *Acta Médica Peruana*, vol. 20, no. 2, 2003, pp. 61-63.
 - MIRÓ QUESADA, F., "El Perú, el occidente y el mundo", En: L. Zea, *Antología de la filosofía americana contemporánea*, B. Costa-Amic, México, 1968, pp. 175-192.
 - MIRÓ QUESADA, F., "Universalismo y latinoamericanismo", *Isegoría*, vol. 19, 1998, pp. 61-77.
 - MONTENEGRO, R. A. Y STEPHENS, C., "Indigenous health in Latin America and the Caribbean", *Lancet*, vol. 367, no. 9525, 2006, pp. 1859-1869.
 - PARENTI, F. R., "Necesidad de una bioética desde América Latina (Bioética y justicia sanitaria en A. Latina)", *Bioética desde América Latina*, vol. 1, no. 2, 2001, pp. 35-43. Reimpreso en: Parenti, F. R., "Necesidad de una bioética desde América Latina (Bioética y justicia sanitaria)", Revista Selecciones de Bioética, vol. 4, 2003, pp. 104-113.
 - PERALTA CORNIELLE, A., "Perspectivas para una Bioética Latinoamericana", Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, vol. 119, 2009, pp. 105-113.
 - PESSINI, L., "Bioética na América Latina: algumas questões desafiantes para o presente e futuro", *Bioethikos*, vol. 2, no. 1, 2008, pp. 42-49.
 - PETITJEAN, P., JAMI, C., Y MOULIN, A. M. (EDS.), *Science and empires*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1992 (Boston Studies in the Philosophy of Science, Volume 136).
 - POLANCO, X., "La ciencia como ficción. Historia y contexto". En: J. J. Saldaña (Ed.), *El perfil de la ciencia en América*, Cuadernos de Quipu, México, 1987 (Cuaderno 1), pp. 41-56.
 - PYENSON, L., "Why science may serve political ends: Cultural imperialism and the mission to civilize", *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, vol. 13, no. 2, 1990, pp. 69-81.
 - PYENSON, L., "Ciencia pura y hegemonía política: investigadores franceses y alemanes en Latinoamérica". En: A. Lafuente y J. J. Saldaña (Eds.), *Historia de las ciencias. Nuevas tendencias*, CSIC, Madrid, 1987. 195-215.
 - RAMOS, S., *El perfil del hombre y la cultura en México*, Espasa-Calpe Mexicana, México, 1972 (Colección Austral).
 - RODRÍGUEZ YUNTA, E., "Temas para una bioética Latinoamericana" *Acta Bioética*, vol. 15, no. 1, 2009, pp. 87-93.
 - ROMERO, F., "Tendencia contemporánea en el pensamiento hispanoamericano". En: L. Zea, *Antología de la filosofía americana contemporánea*, B. Costa-Amic, México, 1968, pp. 47-56.
 - SAGASTI, F. R., *La política científica y tecnológica en América Latina: un estudio del enfoque de sistemas*, El Colegio de México, México, 1983.
 - SALAZAR BONDY, A., ¿Existe una filosofía de nuestra América?, 17ª ed., Siglo XXI, México, 2006.
 - SALAZAR, J., "Una visión diferente de la bioética", *Revista Latinoamericana de Derecho Médico y Medicina Legal*, vol. 5, no. 2, 2000, pp. 53-56.
 - SALMERÓN, F., "Cultura y lenguaje", *Isegoría*, vol. 19, 1998, pp. 21-42.
 - SALMERÓN, F., "Nota sobre la recepción del análisis filosófico en América Latina", *Isegoría*, vol. 3, 1991, pp. 119-137.
 - SCHRAMM, F. R., Y BRAZ, M., "Bioethics of protection: a proposal for the moral problems of developing countries?" *Journal International de Bioéthique*, vol. 19, no. 1-2, 2008, pp. 73-86.
 - TURNER, L., "Bioethics and social studies of medicine: overlapping concerns", *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, vol. 18, no. 1, 2009, 36-42.
 - VASCONCELOS, J., *Ética*, Ediciones Botas, México, 1939.
 - VILLORO, L., "¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?", *Isegoría*, vol. 19, 1998, pp. 53-59.
 - ZEA, L., "El problema de la originalidad en Latinoamérica", *Diánoia*, vol. 12, 1966, pp. 51-57.
 - ZEA, L., "La misión de la filosofía americana", *Diánoia*, vol. 7, 1961, pp. 45-52.
 - ZEA, L., *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005.
 - ZEA, L., *En torno a una filosofía americana*, Cuadernos Americanos, vol. 1, no. 3, 1942, pp. 34-49.
 - ZEA, L., *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 2007.
 - ZEA, L., ¿Es posible una filosofía americana? En: Zea, Leopoldo, *La filosofía en México*, Libro-Mex, México, 1955, pp. 189-206.