



Revista de Filosofía y Teoría Política, n.º 51, 2021, e030, ISSN 2314-2553
Universidad Nacional de La Plata.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Departamento de Filosofía

Para la construcción del diálogo intercultural con mirada de género en bioética. Aportes desde la Ética Social Latinoamericana

For the construction of intercultural dialogue with a gender perspective in bioethics. Contributions from Latin American social ethics

Adriana María Arpini

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA), CONICET, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
aarpini@mendoza-conicet.gob.ar

 <https://orcid.org/0000-0002-5459-0363>

Cita sugerida: Arpini, M. A. (2021). Para la construcción del diálogo intercultural con mirada de género en bioética. Aportes desde la Ética Social Latinoamericana. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 51, e030.
<https://doi.org/10.24215/23142553e030>

Recepción: 18 Noviembre 2021
Aprobación: 29 Noviembre 2021
Publicada: 01 Diciembre 2021

Resumen: Aportamos a la compleja y problemática relación entre interculturalidad, género y bioética desde la perspectiva de la Ética Social Latinoamericana. Repasamos en primer lugar momentos de la constitución y desarrollo de la Ética Social Latinoamericana e identificamos categorías que abren posibilidades de articularse con la crítica de la filosofía intercultural y las epistemologías feministas decoloniales. Consideramos también las críticas a la noción de reconocimiento desde planteos de la filosofía intercultural latinoamericana y avanzamos hacia los planteos de la diversidad de género y las críticas de los feminismos latinoamericanos, para incorporar otras voces en la argumentación bioeticista, que hablan de cuidado, solidaridad, (co)responsabilidad, compromiso.

Palabras clave: Ética social latinoamericana, Reconocimiento, Interculturalidad, Feminismos Latinoamericanos.

Abstract: We contribute to the complex and problematic relationship between interculturality, gender and bioethics from the perspective of Latin American Social Ethics. We first review moments of the constitution and development of Latin American Social Ethics and identify categories that open possibilities to articulate with the critique of intercultural philosophy and decolonial feminist epistemologies. We also consider the criticisms of the notion of recognition from proposals of Latin American intercultural philosophy and we move towards the proposals of gender diversity and the criticisms of Latin American feminisms, to incorporate other voices in the bioethicist argumentation, which speak of care, solidarity, (co) responsibility, commitment.

Keywords: Latin American Social Ethics, Recognition, Interculturality, Latin American Feminisms.

1. Introducción

La tarea en que nos embarcamos exige una revisión y caracterización de términos, en unos casos porque son de reciente constitución y distan de haber fijado su



carga semántica; y en otros casos, porque su uso ha terminado por cristalizar significaciones que demandan renovación. Entre los primeros, se encuentra la caracterización de la Ética Social Latinoamericana y entre los segundos la identificación de la Bioética como disciplina que cuenta ya con una trayectoria en la que se han ido consolidando criterios de fundamentación y principios; los cuales, no obstante, requieren ser discutidos y ampliados a la luz de aportes epistemológicos que surgen de la reflexión intercultural, de los estudios de género y de las epistemología feministas decoloniales. En esta situación se encuentran, por una parte, las nociones de autonomía y justicia, incorporadas como principios bioéticos en el Informe Belmont (1979); por otra parte categorías emergentes, que aportan a una ampliación de los principios, tales como reconocimiento, cuidado, solidaridad, (co)responsabilidad, compromiso, liberación.

En el primer apartado repasamos brevemente algunos hitos en la constitución y desarrollo de la Ética Social Latinoamericana a fin de caracterizar tanto su lugar de enunciación como la especificidad de los problemas que aborda. Llegamos a identificar algunas categorías, como la de liberación, cuyo dinamismo horada los límites de las concepciones clásicas y contemporáneas, abriendo posibilidades de articularse con la crítica de la filosofía intercultural y las epistemologías feministas decoloniales. Todo ello en vistas de aportar elementos para una renovación de la fundamentación de la Bioética. En el segundo apartado consideramos las críticas recientes a la noción de reconocimiento que surgen desde los planteos de la filosofía intercultural latinoamericana, con el propósito de hacer jugar dicha categoría en una ampliación y flexibilización de los principios clásicos de la bioética. Avanzamos luego en la cuestión del reconocimiento pasando de los planteos de diversidad cultural y procedencia étnica, hacia los de la diversidad de género y las críticas de los feminismos latinoamericanos, con la intención de incorporar otras voces en la argumentación bioeticista, que hablan de cuidado, solidaridad, (co)responsabilidad, compromiso. En la extensión de esta trama creemos posible encontrar un hilo que permite enlazar diferencias y trascender posicionamientos a primera vista contradictorios. No buscamos armonizar tensiones y diferendos, sino tramarlos de modo que sirvan de apoyo a una ampliación de los fundamentos de la ética de la vida.

2. Caracterización de la Ética Social Latinoamericana

Partimos de la afirmación de que si bien cada uno de los seres humanos se hace a sí mismo, al mismo tiempo es hecho por la sociedad. De modo que la ética es social, no sólo por el origen socio-histórico de los valores y las normas socialmente aceptadas, sino también porque la conciencia moral se conforma socio-históricoculturalmente.

Si atendemos a los modos clásicos de comprender la moral –ya sea como búsqueda de la felicidad (éticas materiales) o como cumplimiento del deber (éticas formales o procedimentales)¹ –, advertimos que la pregunta se formula en primera persona del singular: ¿qué debo hacer para ser feliz?, o bien ¿qué debo hacer para cumplir con el mandato categórico de considerar al hombre siempre como fin y nunca como medio? En uno y otro caso la posibilidad de una respuesta remite a la actividad reflexiva de la conciencia subjetiva. Si acaso se consideran las condiciones contextuales, estas suelen quedar en relación de exterioridad

respecto de la conciencia. Mas como ya quedó señalado, la conciencia moral también es un producto social, de modo que no es transparente para sí misma, ni constituye un reducto de la subjetividad.

Cabe entonces preguntar ¿cómo se recorta la Ética Social en relación con los modos clásicos de entender la moral?, es decir ¿qué es lo propio de la Ética Social? Cabe, además, que las respuestas a estas preguntas se busquen en clave latinoamericana, esto es, desde una perspectiva que, aprovechando los resultados de la reflexión ética universal, enraíce en nuestra propia tradición de pensamiento. En efecto, lo que llamamos Ética Social constituye un saber cuya especificidad se encuentra en posición equidistante tanto de una concepción de la ética como autoformación o aspiración a la felicidad personal, como de una basada en la universalidad de la norma o en la validez de los procedimientos de decisión.

Sin descuidar la importancia de las dimensiones subjetiva y normativa de la moral, podemos caracterizar a la Ética Social como una forma de objetivación de la moral preocupada por resolver los problemas que afectan a la vida de los seres humanos en sociedad y en relación con la naturaleza y los mundos culturales. Pone en juego la racionalidad práctica que comprende un momento de reflexión crítica sobre lo dado, un momento de elucidación y comprensión de valores y normas, y un momento de aplicación en situaciones socio-históricas concretas. Todo ello con el propósito de achicar la brecha entre ser y deber ser, entre cuyos márgenes tiene lugar la lucha cotidiana por la realización de la vida en comunidad. Como saber práctico se expresa en categorías que facilitan la comunicación dentro de una estructura referencial histórica, social y axiológicamente determinada.²

Un breve repaso histórico nos permite justificar la adjetivación de latinoamericana que aplicamos a la ética Social. En vistas de ello apuntamos algunos momentos claves en la configuración de una extensa y nutrida tradición latinoamericana de Ética Social. Si bien una historia más detallada de la constitución de esta disciplina entre nosotros insumiría cantidades de tiempo y espacio, sin contar con que en muchos aspectos se encuentra todavía en construcción, sin embargo queremos señalar al menos tres momentos decisivos.

Uno de ellos corresponde al período en que se gestan y desarrollan los procesos de independencia y organización de los estados nacionales de nuestra América durante el siglo XIX. La necesidad de resolver problemas socio-históricos concretos –la ruptura del lazo colonial, la supresión de la esclavitud, la constitución de nuevas naciones, la integración regional, entre otros– planteó la exigencia de adoptar posiciones éticas y sostener juicios de valor respecto de nuestras sociedades, que excedían los marcos académicos del momento, acomodados a las relaciones de poder colonial. Es en el terreno de las tensiones sociales donde las ideas éticas se encuentran expresadas de forma más rica y, desde luego, más polémica y dinámica.³ Ello exige perfilar instrumentos teórico-metodológicos capaces de dar cuenta de la historicidad y especificidad de los planteamientos éticos en el marco del pensamiento latinoamericano. En el entramado de tales exigencias, se publicó en 1888 un texto de Eugenio María de Hostos, *Moral Social*, que se inscribe en la coyuntura entre el mundo académico y el social. Constituye un interesante reordenamiento del saber ético epocal, que toma elementos del idealismo, del positivismo y del krausismo, al mismo

tiempo que evita caer en posiciones extremas como el escolasticismo dogmático y el positivismo estrecho. Su originalidad radica en la redefinición semántica de categorías tomadas de la filosofía clásica con el propósito de adecuarlas a las necesidades para las que se buscan respuestas: independencia, libertad, organización nacional, federación, integración latinoamericana. De acuerdo con cierto criterio evolutivo, afirma Hostos que la “fuerza conscia” crece, en los individuos y en las sociedades, hasta que estos alcanzan su madurez. Pero el conflicto se presenta siempre que se verifica una desigualdad entre el crecimiento material –de la ciencia y de la técnica en función de satisfacer las necesidades económicas de conservación y aumento de la vida– y el progreso moral –es decir el desarrollo de la conciencia racional–. En este caso se presenta otra contradicción, entre el aumento de la conciencia moral –“conscifacción”– y de la conciencia social –“civilización”–. Esta última es la que posibilita el logro de los más altos objetivos en cuanto a la organización del derecho, la educación y el Estado. La existencia social arraiga en una instancia anterior a la voluntad racional individual, arraiga en la necesidad que los hombres tienen, unos de otros, para concurrir a la satisfacción de los fines de la vida. No se trata de una necesidad ciega, antes bien, implica el reconocimiento de la dignidad de cada uno en cuanto miembro de una comunidad, y en última instancia de la humanidad. Esta necesidad primera de reconocer el valor intrínseco de la dignidad de cada ser humano deviene principio regulador de todas las relaciones. En sociedades sujetas a una compleja estructura de dominación –como era el caso de la dominación colonial–, la “fuerza conscia” se muestra en la tarea cotidiana de luchar por la defensa de los derechos, de criticar, de escribir, de educar. Estos son medios pacíficos para producir las reformas re-volucionarias de las costumbres y las normas enquistadas en la estructura social vigente y generar formas de objetivación más justas que favorezcan el cumplimiento de los fines de la vida. Pero existen otros medios, no pacíficos, a los que sólo es legítimo recurrir cuando la estructura objetiva de la eticidad impide el normal desarrollo de la “fuerza conscia”. En síntesis, se trata, en el caso de Hostos, de poner en juego el saber ético y reformular sus categorías analíticas y proyectivas en vistas de orientar y fundamentar una práctica liberadora, tanto del sujeto como de la comunidad, siendo que lo primero no se logra sin lo segundo. De ahí su rotulación como *Ética Social*.⁴ Su propuesta constituye un esbozo temprano de la categoría de liberación.

En la segunda mitad del siglo XX, encontramos otro momento relevante en la constitución de la *Ética Social Latinoamericana*. Por entonces, la discusión sobre los problemas éticos y valorativos estuvo atravesada por los desarrollos de las ciencias sociales, económicas y políticas –en particular por el avance de la Teoría de la Dependencia–, así como por la necesidad de llevar adelante una crítica de las ideologías vigentes. De ahí que, a partir de los años '60, se asista a una renovación en el modo de plantear esos problemas en los marcos académicos y no académicos, que ha dado lugar a diversas líneas de desarrollo. Una mención especial merece la cuestión de los valores por parte del filósofo peruano Augusto Salazar Bondy. De manera semejante a Hostos, la concepción de la experiencia valorativa y de los valores por parte de Salazar Bondy constituye un interesante reordenamiento de los saberes éticos y axiológicos de la época, con el propósito de proveer vías

de solución a los problemas del subdesarrollo socio-económico, la dependencia política y la dominación cultural de nuestros países.⁵

El filósofo peruano concibe los valores como trascendentales, sin embargo, esto no debe conducir al error de considerar que las categorías valorativas son abstractas y absolutas, con lo quedaría cerrada toda posibilidad de intervención original del hombre en la realidad, es decir, toda posibilidad de cambio histórico. Por el contrario, Salazar reclama una concepción abierta y dinámica de los valores “... como condiciones de posibilidad de un mundo en proceso, garantía justamente de constitución de tal mundo en y por el proceso de la vida.” (Salazar Bondy, 1971, p. 142). Es decir que los valores son categorías en cuanto condiciones de posibilidad del obrar, pero históricas. Aquello que está contenido en los términos valorativos, si bien funda *a priori* la racionalidad del obrar, se gesta históricamente, y es, en este sentido *a posteriori*. Se configura de este modo una peculiar dialéctica socio-histórica, de la que no son ajenos momentos de alienación, tanto como autoafirmación y liberación. De ahí que no resulten extraños a la comprensión del valor los problemas de la alineación, la dominación, la autenticidad de la praxis filosófica y la formación humana. En este marco las experiencias valorativas, simples o complejas, pueden resultar alienadas. Es el caso de las valoraciones derivadas que, además, se realizan de acuerdo con patrones o modelos valorativos extraños. Cualquiera sea el valor de que se trate o la dimensión existencial que afecte, se presenta como una abstracción cuyas derivaciones son la indiferencia, la frustración, la esterilidad. Otro es el caso de las experiencias valorativas auténticas que implican una toma de conciencia de la situación estructural de dominación, así como una crítica de los patrones valorativos vigentes, haciendo viable la emergencia de energías creadoras capaces de proponer nuevos patrones valorativos, cuya objetividad no es actual sino posible y se traduce como posibilidad liberadora. La perspectiva axiológica desarrollada por el filósofo peruano enriquece la comprensión de la categoría de liberación como objetivo del obrar.

Como veremos enseguida, a partir de la década de los '90 se coloca en el primer plano de los planteamientos éticos y bioéticos la problemática del reconocimiento del otro, en términos que van más allá del moderno concepto de autonomía, presente en el Informe Belmont. En este ámbito dialógico pueden ubicarse, entre otras, las propuestas éticas de Enrique Dussel, Arturo Roig, Franz Hinkelammert, Ricardo Maliandi, Ignacio Ellacuría, Sirio López Velasco y más recientemente las aproximaciones a una Ética Intercultural de Raúl Fonet Betancourt y Ricardo Salas Astraín. (Sin duda estos nombres no agotan la lista).

Este es el tercer momento que nos interesa destacar. Podemos localizarlo a partir de la década de los '90 del siglo XX y en la transición al siglo XXI. Durante ese lapso adquieren vigor las posiciones éticas de Arturo Roig, Franz Hinkelammert, Enrique Dussel, quienes recogen la tradición latinoamericana de una Ética Social y de una Teoría de los valores comprometidas con la liberación. Construyen sus propuestas a partir de la experiencia dolorosamente vivida de postergación social, dependencia económica, subordinación política y dominación cultural de los países de nuestra América. Instauran un momento de autoafirmación, de esclarecimiento y denuncia, que alcanza formulación teórica dialogando críticamente con las principales teorías éticas contemporáneas –éticas discursivas, neocontractualistas, neoaristotélicas o comunitaristas, utilitaristas–.

Arturo Roig propone una “moral de la emergencia”, que no elude la realidad del conflicto y su peso moral. Se construye en el enfrentamiento entre lo subjetivo y lo objetivo, considerados como niveles de la moral. El momento de la su(b)jetividad⁶ –o “moralidad de la protesta”– ha jugado y juega entre nosotros los latinoamericanos un papel emergente, irruptor, frente a las formas opresivas de la eticidad vigente –o “ética del poder”, de la obediencia–. Se trata de un sujeto social, designado por el filósofo mendocino como “*a priori* antropológico”, que refiere a sí mismo sus fenómenos de conciencia mediante un ejercicio de auto-reconocimiento en que se comprende al mismo tiempo como “conciencia moral”, depositaria de valores –del valor supremo de la dignidad humana– y de normas, desde donde surge el juicio crítico como principio de acción solidaria, inserto en la sociedad y la naturaleza. Dignidad humana y solidaridad son categorías de la vida práctica, desde las cuales Roig asume la necesidad de redefinir el quehacer filosófico y la filosofía misma como saber práctico-moral.⁷

También Franz Hinkelammert parte del sujeto, del “grito del sujeto” ante las injustas e indignas condiciones de reproducción de la vida, tanto de los seres humanos como de la naturaleza, signadas por una racionalidad puramente instrumental gobernada por la lógica del mercado. Ante esta situación de desamparo de la vida humana, las concepciones ideales de las éticas procedimentales –de la comunicación y contractualistas⁸– resultan estériles. Se trata, en cambio de asumir la responsabilidad por las consecuencias previsible y no previsible de los acuerdos formales; de afirmar la reproducción de la vida humana como contenido de un criterio ético capaz de sustentar nuestras decisiones, inclusive aquella que consiste en negar la ley, cuando ésta exige sacrificios humanos –v.g. la ley de la oferta y la demanda–. Cualquier orden legal específico tiene que ser cambiado, afirma Hinkelammert, en la medida que las consecuencias concretas de la conservación de ese orden amenazan la sobrevivencia del ser humano y de la naturaleza.⁹ En estas situaciones se activa el principio de (co)responsabilidad.

Por su parte, Enrique Dussel propone una ética arraigada en la corporalidad del sujeto viviente, cuyo punto de partida es una racionalidad material (re)productiva, sustentada en la vida humana como criterio de verdad. Ante la precarización de la vida a escala planetaria, asume la posición de la “víctima”, vale decir de quien es afectado negativamente por un acto humano, una norma legal, una institución social o un sistema de eticidad. Desde esa posición encara la búsqueda de herramientas definidas que favorezcan el ejercicio de una racionalidad práctica en relación concreta y cotidiana con el Otro. Precisamente la experiencia intersubjetiva, potencialmente transformadora de lo dado, es el sustento de una praxis liberadora. A fin de evitar las falacias que surgen de una comprensión abstracta de la vida y del obrar humanos, sostiene que una norma, un acto, un orden social, aspiran a ser “buenos” en un momento histórico dado, cuando cumplen con las siguientes condiciones: a) realiza un componente material universal, con pretensión de verdad práctica que favorece la reproducción y desarrollo de la vida humana de todos; b) presenta un componente formal universal, intersubjetivamente válido en cuanto consenso alcanzado en condiciones de simetría de los afectados; c) considera un componente de factibilidad que implica considerar *a priori* las condiciones

con pretensiones de recta intención, y analizar *a posteriori* las consecuencias con pretensión de honesta responsabilidad.¹⁰

En síntesis, las propuestas éticas de estos autores –a través de los cuales se ha intentado ejemplificar, aunque no agotar, el estado actual del pensamiento ético social latinoamericano– en cuanto reconoce en el punto de partida en un caso la dimensión moral del *a priori* antropológico, en otro caso la vida humana desamparada, y en otro la situación de las víctimas de los sistemas opresivos, hacen posible aquel desplazamiento necesario hacia la “su(b)jetividad” –no hacia la subjetividad individual sino hacia la constitución de “sujetos sociales”–, desde donde es factible intentar una respuesta con contenido histórico concreto a la pregunta por los valores y principios normativos del obrar. Los cuales giran en torno de las posibilidades de liberación, en el doble sentido de liberarse *de* las condiciones estructurales de desamparo y opresión, y de liberarse *para* la realización contextualizada de los fines de la vida. Lo cual es factible apelando a criterios de solidaridad, (co)responsabilidad y compromiso. Ello no implica el olvido de la exigencia de universalidad, también necesaria al momento de definir valores y señalar criterios de normatividad. Pero la aspiración a la universalidad se abre –emerge– desde la afirmación de la “su(b)jetividad” propia de un “nosotros” situado.

Los problemas éticos y valorativos, el modo en que son planteados y las vías seguidas para su resolución, así como la aspiración a la universalidad de los desarrollos teóricos a que dan lugar, arraigan en la cotidianidad y están en estrecha relación con la problemática del reconocimiento, de la afirmación de identidades y satisfacción de las necesidades en contextos socio-histórico-culturales determinados. En resumidas cuentas, la problemática ética latinoamericana se encuentra fuertemente incardinada en la problemática social y política, razón por la que presenta predominantemente los rasgos con que caracterizamos la Ética Social. Además, los autores que hemos mencionados –aunque no son los únicos– elaboran sus propuestas a partir de un malestar, de una disconformidad con la modernidad en su configuración liberal capitalista, colonial y patriarcal. Reprochan a la modernidad por su pretensión de homogeneizar y universalizar un modo de vida. Cuestionan su ceguera ante los diversos modos socio-culturales de experimentar la existencia. Buscan ir más allá de la modernidad, atravesarla, sin perder el aguijón de la crítica.

La Bioética, tal como se ha desarrollado desde la década de los ‘70 hasta la actualidad puede ser vista como producto de la modernidad liberal capitalista –colonial y patriarcal. Ella surge como necesidad acuciante de responder a los problemas que el desarrollo tecno-científico plantea en relación el modo de operar sobre la vida, considerándola, con más frecuencia de lo deseable, como mero medio. Las propuestas de la Ética Social Latinoamericana aportan elementos para una revisión crítica y renovación de los marcos teóricos de la bioética y para una ampliación de los principios que la fundamentan. Tales propuestas enlazan con las procedentes de la ética intercultural y las teorías feministas decoloniales.

3. Reconocimiento e interculturalidad

Existe hoy un amplio acuerdo en afirmar que la filosofía intercultural en América Latina considera que sólo a través de un reconocimiento del otro en su origen e identidad es posible alcanzar la liberación respecto del pensamiento y la racionalidad hegemónica, moderna, colonial y patriarcal, que prevalece desde la conquista hasta nuestros días. Desde la perspectiva de Arturo Roig, el reconocimiento es un proceso complejo, antropológico y axiológico, que requiere momentos de autoafirmación: esto es, ponernos a nosotros mismos como valiosos y considerar valioso conocernos a nosotros mismos. Ahora bien, tal proceso no deja de ser problemático, pues por una parte, si no logramos afirmarnos, no tenemos posibilidad de constituirnos en sujetos de nuestra propia historia; pero por otra parte, esa afirmación no siempre es plena y puede dar lugar a formas de alienación. De ahí la exigencia de incorporar suficiente grado de criticidad. Se presenta como una tensión dialéctica entre momentos de afirmación y de negación de nosotros mismos que, si bien conlleva un factor personal, se mueve sobre y desde una experiencia social concreta.¹¹ En el despliegue de la intersu(b)jetividad se manifiestan las auténticas prácticas culturales ancestrales y se verifica una dialéctica *sui generis* de emergencia de la alteridad.¹²

La cuestión del reconocimiento se ha convertido en la forma paradigmática del conflicto político desde las últimas décadas del siglo XX. En los años 90, mientras surgían en Europa las teorías del reconocimiento –v. gr. Axel Honneth¹³ –, en América Latina la coyuntura de los 500 años y el levantamiento zapatista (1994) anunciaban una nueva etapa de resistencia y visibilización de los movimientos indígenas y de cuestionamientos a la modernidad y su larga historia de dominación y exclusión cultural y epistémica¹⁴. A las demandas de los grupos subalternos, o mejor dicho, subalternizados, se sumaron de manera convergente los reclamos por la identidad de género de feministas y disidentes. Tales luchas revelan la profundidad con que ha de abordarse la cuestión del reconocimiento de la identidad, de la diferencia y la diversidad, como problemas de nuestro tiempo y geografía. A la vez, evidencian la estrechez de otros planteos, como el del propio Honneth, para quien pasa inadvertido el presupuesto de que la modernidad europea ha sido un proceso hegemónico cuyos valores son portadores de un sentido universal y queda afectado de cierta ceguera epistémica, que impide ver la especificidad de las dinámicas sociales indígenas, es decir, su carácter anticolonial y descolonizador. Marca que está presente también en construcciones identitarias de feministas y disidentes. El problema radica en las relaciones asimétricas de poder que tensionan y deciden con anterioridad las condiciones del reconocimiento. Desde otra perspectiva, Fornet Betancourt¹⁵ sostiene la necesidad de superar el modelo de las sociedades occidentales tolerantes. No se trata de tolerar las diferencias, sino de reconocer al otro –y a nosotros mismos– “como otros”, en diversidad, y proponer un horizonte utópico definido normativamente por una humanidad solidaria en convivencia intercultural. Ello implica restituir el derecho a existir desde una diferencia histórica, cultural y epistémica y a ser respetado en los modos de vida que desde esa diferencia han sido construidos y valorados.

En procura de mayor profundidad analítica, Michelle Becka (2017) propone una revisión de la relación entre reconocimiento e interculturalidad, en el convencimiento de que ésta última, más que un programa político-pragmático, es una hermenéutica que no busca asimilar al otro ni declarar la inconmensurabilidad o imposibilidad de entenderse con su modo de ser. Al contrario, puede mostrar los huecos y rupturas dentro de y entre las culturas. La hermenéutica intercultural es relevante en un sentido epistemológico porque trata de ver y entender de una manera diferente y con un sentido ético, las razones para cambiar maneras de actuar. Para que las prácticas culturales en su diversidad sean viables, es necesario comenzar por la crítica de sus condiciones de posibilidad, es decir, por la crítica de las asimetrías e injusticias existentes. Se trata de un interculturalismo crítico de las estructuras y prácticas concretas, que actúa dentro del orden establecido, presionando sobre sus límites, dando nuevos sentidos a la acción a través de medios retóricos y narrativos, creando lugares llenos de ambigüedades y dobles sentidos, es decir intersticios, órdenes fuera del orden. La identidad nunca existe sin diferencia y las relaciones de reconocimiento nunca son puras. Para que la crítica no se vuelva funcional, debe ir acompañada de un proceso de institucionalización que hagan efectivos los logros de la lucha por el reconocimiento.¹⁶

Esos intersticios en los que se desordena el orden impuesto recuerdan la caracterización del barroco, como manifestación cultural de la contra-conquista, realizada por Lezama Lima (1969); también remiten a la consideración del *ethos* barroco de Bolívar Echeverría (2000 y 2005), como estrategia para hacer "vivable" una tensión entre la actualización capitalista de las posibilidades abiertas por la modernidad y la resistencia de formas culturales avasalladas.¹⁷ Este último sostiene que existe una *identidad barroca* por la cual los indios latinoamericanos se reinventan, resisten y permean la otredad blanca, asumiendo el papel de "sujetos en proceso" mediante formas de convivencia y estrategias de reproducción de la identidad social que da a la cultura latinoamericana un rasgo específico dentro de la modernidad capitalista.¹⁸ El reconocimiento en la esfera cultural favorece la articulación de sujetos, culturas o pueblos diversos que han vivido en asimetría histórica y que ahora disputan las condiciones necesarias de su existencia cultural, social, económica, territorial y política.

En cuanto a la relación entre reconocimiento y discurso, Enrique Dussel (1999), en discusión con Karl-Otto Apel, sostiene que en la comunidad real de comunicación el Otro es ignorado como exterioridad, antes de ser afectado por el consenso queda in-comunicado y condenado al silencio, es victimizado. Frente a ello propone la categoría de "comunidad de las víctimas" –en términos discursivos-formales– con el propósito de introducir un coeficiente normativo de la participación intersubjetiva de los excluidos de la comunidad de comunicación hegemónica, proporcionando una nueva construcción al criterio de validez. De este modo es posible un proceso de "reconocimiento intersubjetivo originario" en cuyo seno se plantea la contradicción entre "reconocimiento del Otro como igual" –que busca la asimilación del otro en lo mismo mediante la implementación de diversas formas de tolerancia– y "reconocimiento del Otro como otro" –que hace un esfuerzo de interpretación de lo diverso inasimilable–. Siendo así que el punto de partida crítico no es el consenso, sino el disenso. Asimismo, la relación entre reconocimiento y factibilidad alude a la praxis de

liberación, es decir, al conjunto de acciones que tienen por fin la transformación de la realidad, teniendo como referencia última la producción, reproducción y desarrollo de la vida de las víctimas. Dicha relación atiende a las condiciones reales y efectivas de poder, para transformar el sistema de derecho formal considerando la capacidad y viabilidad estratégico-instrumental de la “comunidad de las víctimas” para llevar adelante un proceso de reconocimiento como *praxis de liberación*¹⁹.

Desde la perspectiva de la Ética Social Latinoamericana, el reconocimiento –auto y heterorreconocimiento– se incorpora como un principio, que ofrece a la Bioética posibilidades de combinarse provechosamente con los de autonomía y justicia para ampliar sus significaciones. De modo que sea posible trascender la noción abstracta de autonomía individual, para pensarla en relación con sujetos que se reconocen a sí mismos por su pertenencia a grupos sociales y culturales diversos, pero capaces de actuar solidaria y (co)responsablemente, comprometidos en un proceso de liberación. Y de la misma manera, trascender la noción no menos abstracta de justicia como equidad, para pensar desde su costado negativo, es decir desde las situaciones de injusticia producidas por redistribución desigual de bienes materiales y culturales, pero también por déficit de reconocimiento y de políticas de igualdad. Todo ello alcanza niveles de mayor complejidad si incorporamos la perspectiva de género.

4. Reconocimiento y género

La construcción del orden social requiere criterios de clasificación, de inclusión y exclusión, de jerarquización. Raza, clase, género, sexualidad, edad, espacio de origen confluyen y se combinan al momento de establecer esos criterios que deciden y controlan las fronteras del adentro y el afuera, lo propio y lo extraño, lo femenino y lo masculino, lo civilizado y lo bárbaro: todas clasificaciones binarias. ¿Cuáles son sus implicancias cuando hablamos de reconocimiento de la diversidad? ¿Cuáles son las implicancias cuando esa diversidad alude al género y la sexualidad? ¿Es posible ir más allá del binarismo? ¿Cómo? ¿Qué consecuencias trae para la bioética?

Los procesos de socialización revelan las expectativas y lugares que corresponden a cada uno, conforme a un sistema binario que distribuye cargas, beneficios y oportunidades para lo masculino y lo femenino. El enfoque de género pone al descubierto las asimetrías, desigualdades y discriminaciones hacia la mujer que están a la base de tal estructura binaria, con consecuencias importante para la salud y calidad de vida personal. En este punto, el análisis crítico alcanza la dimensión de la investigación científica, la práctica clínica, el derecho a la salud, etc. Las aportaciones del feminismo²⁰ han permitido visibilizar problemas específicos y poner en la agenda la necesidad de revisar el modelo liberal de la bioética y sus principios clásicos. No se trata de poner en cuestión los principios en sí mismos, al contrario, los cuatro principios incorporados en el Informe Belmont (1979) constituyen un punto de no retorno en la investigación y atención de la salud. De lo que se trata es de ampliar su significación y relaciones de prelación –como ya vimos que es posible a propósito del reconocimiento intercultural–, de revisar la interpretación poco flexible del marco normativo que propician, de considerar su complementación con otros principios como los de

liberación y reconocimiento –ya mencionados–, igualdad, solidaridad, cuidado, (co)responsabilidad, compromiso.

A partir de 1977, la tesis de Carol Gilligan²¹ acerca de la existencia de una vía alternativa para abordar y resolver problemas morales, permitió colocar el principio del cuidado junto a los de autonomía y justicia. La ética del cuidado, como ética femenina, argumenta acerca de la necesidad de los otros/as y de la orientación de los cuidados en base a afectos pre-rationales. Por tratarse de una ética surgida en condiciones de subordinación, se caracteriza por un sentir empático, que concibe un nuevo horizonte de justicia y un paradigma diferente de libertad.²² Como bien señala María Teresa López de la Vieja²³ –a quien seguimos en este punto– se trataba de una noción postconvencional de cuidado, que abría una línea novedosa para examinar casos problemáticos en educación, atención de la salud, derechos de los pacientes, salud sexual y reproductiva, práctica clínica e investigación científica. Sin embargo no llegó a instalarse en el discurso bioético de los '70 o no se le prestó debida atención. El giro hacia una nueva valoración de las diferencias se produjo en 1979 con la Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación hacia las mujeres (CEDAW en inglés)²⁴, reforzada por declaraciones y reuniones internacionales posteriores que fueron explícitas en señalar la necesidad de generar estructuras para la igualdad. Se evidenció así que el enfoque de género es también un enfoque cívico. Sin embargo, en el terreno de la bioética, el modelo clásico construido sobre un concepto simple de autonomía y sobre la idea de justicia como equidad –en el marco de relaciones contractuales abstractas–, se mostró resistente a la incorporación de la bioética feminista, cuya perspectiva complejizaba el análisis, haciendo visible la dimensión social y política de todo lo relacionado con la salud y el bienestar. En efecto, la “otra voz” –de la que hablaba Gilligan– ensanchó sus alcances, incluyendo la experiencia de las mujeres en el punto de partida, para proceder al análisis teórico crítico. De modo que contribuye a ampliar los métodos de la bioética otorgando relevancia a la información del contexto y a los aspectos concretos de cada situación particular. Con ello se desplaza la primacía de la autonomía individual, ya que el reconocimiento, la justicia, la responsabilidad o el cuidado podrían ser claves para la resolución de situaciones dilemáticas. Además, la perspectiva de género muestra que la línea divisoria entre lo público y lo privado es porosa en muchas ocasiones, especialmente cuando se trata de violencia machista, intrafamiliar, o de atención a personas dependientes. En estos casos: ¿quién es responsable? ¿Quién cuida? ¿Por qué prevalecen los cuidados informales por sobre los cuidados formales en salud? ¿Por qué hay más mujeres que varones atendiendo a los adultos mayores dependientes? ¿Cómo considerar los principios de autonomía y justicia en estructuras sociales donde prevalecen prácticas de dominio sobre la mujer, los niños y los ancianos? “Las limitaciones del modelo liberal –dice López de la Vieja– se han hecho cada vez más evidentes con el paso del tiempo y, sobre todo, al entrar en contacto con otros contextos, otros lenguajes y otras tradiciones ¿cómo integrar la pluralidad de culturas, de grupos y de agentes en el discurso bioético?” (p. 149)

La perspectiva de género permite desnaturalizar y cuestionar relaciones de sometimiento y estructuras discriminatorias, introduce cambios sustanciales en la agenda de la bioética, especialmente relacionados con la salud sexual y reproductiva, muestra que las condiciones contextuales no son las mismas para

varones y mujeres en relación con la calidad de vida. Todo ello conduce a afirmar que la bioética feminista es a la vez una teoría crítica y una teoría normativa, que traspasa la barrera entre lo privado y lo público, que provee elementos para un enfoque ampliado y cívico, tanto en el ámbito científico como en el público. Cuestiones, éstas, recogidas en la Declaración sobre Bioética y Derechos Humanos (UNESCO, 2005).²⁵

Si bien la bioética feminista del cuidado tanto como la incorporación de la perspectiva de género han significado cambios relevantes, tendientes a superar la configuración liberal en Bioética, sin embargo muestran dificultades para ir más allá del binarismo de las clasificaciones según las cuales se deciden la inclusión o exclusión, las jerarquías y los privilegios. Las feministas latinoamericanas situadas en los márgenes del pensamiento hegemónico resisten tales clasificaciones y enuncian su discurso desde la exterioridad radical del otro. Buscan trascender relaciones de dominación proyectando un horizonte utópico que permita pensar la convivencia en base al reconocimiento y la solidaridad. Algunas se apoyan en el concepto dusseliano de “transmodernidad”²⁶ para interceptarlo con la crítica al patriarcado²⁷ y a la idea universalista de mujer surgida del binarismo de las sociedades occidentales y occidentalizadas. Así, hacen lugar a la noción de “transfeminismos”. Este término comienza a utilizarse en las últimas décadas “ante la necesidad de pensar un feminismo diverso, cambiante y que no permanece estable en una idea ni universal ni occidental de mujer”.²⁸ El prefijo “trans” hace referencia al movimiento, al pasaje de un territorio a otro con la intención de denunciar la idea binaria de género y, al mismo tiempo, instalarse en una tensión entre la imposibilidad de una teoría no acabada y su posibilidad de producir efectos políticos. Ello define su estatus de frontera, es decir su posibilidad de atravesar los límites de modelos establecidos, evitando que la diferencia se transforme en una suerte de nueva normalidad. No se trata de apelar a una renovada forma de tolerancia, sino de radicalizar el reconocimiento de la alteridad como diversidad. Adoptar una perspectiva transfeminista deviene herramienta para el análisis y la comprensión de dinámicas sociales abigarradas, inherentemente diversas y atravesadas por relaciones de dominación. Tal perspectiva permitiría pensar espacios y estrategias emancipadoras complejas, capaces de encontrar en el diálogo puntos de articulación política. La expresión “feminismos decoloniales” alude a una matriz político-conceptual crítica, que pretende trascender el sistema moderno/colonial/patriarcal, mediante un proceso de descolonización del poder y del saber.

Desde la perspectiva de los feminismos se aportan elementos para un entramado variopinto que comenzamos a construir en base a los desarrollos de la Ética Social Latinoamericana, identificando categorías de orientación práctica como reconocimiento de la diversidad sexo-genérica, cuidado, transfeminismo. Las cuales colaboran en la tarea crítica recién iniciada, deconstructiva y reconstructiva, de revisión de los fundamentos de la bioética. Muestran la necesidad de ampliar la fundamentación principialista clásica mediante la incorporación de criterios que atiendan al reconocimiento de la diversidad más allá de las clasificaciones sexo-genéricas binarias.

En síntesis

Hemos partido de una caracterización de la Ética Social Latinoamericana y del señalamiento de algunos momentos de inflexión en su desarrollo. Delimitamos socio-históricamente su lugar de enunciación desde situaciones de marginación, exclusión y sometimiento, motivos por los cuales las nociones de liberación y reconocimiento –auto y heterorreconocimiento– aparecen como categorías prácticas, como principios orientadores de la acción, pero al mismo tiempo necesitadas de revisión crítica y reformulación en función de situaciones históricas concretas. Profundizamos en la cuestión del reconocimiento asumiendo los planteos de la diversidad de culturas y de procedencias étnicas, así como los que derivan de las reivindicaciones de los feminismos. A lo largo de este recorrido identificamos criterios de orientación axiológica, que podemos considerar como principios con capacidad de colaborar en la reformulación y ampliación de los fundamentos de la bioética en su versión liberal hegemónica. Nos referimos en particular a los principios de liberación, reconocimiento, cuidado, solidaridad, compromiso, (co)responsabilidad. A través de los cuales sería posible iluminar transformaciones en la caracterización de la autonomía y la justicia. Tarea en curso, en la que se juega la posibilidad de un diálogo interideológico e interdisciplinario en el marco de la Bioética.

Referencias

- Arpini, A. (2005). Ética Social. En R. Salas Astráin (Coord.). *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Vol. 1 (pp. 327-339). Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez.
- Arpini, A. (2006). Modos clásicos de entender la moral y el pensamiento de la sospecha. En N. Fóscolo, A. Arpini y R. Rubio, *Desafíos éticos del trabajo social latinoamericano. Paradigmas, necesidades, valores, derechos*. Buenos Aires: Espacio.
- Arpini, A. M. (2016). *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Barrera Contreras, M. (2017). Resistencia indígena en América latina ¿Luchas por el reconocimiento?. En G. Sauerwald y R. Salas Astrain (Eds.). *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth* (pp. 37-52). Zweigniederlassung Zürich: Lit Verlag (Serie Discursos Germano-Iberoamericanos).
- Becka, M. (2017). Reconocimiento como base de la interculturalidad – Hacia una práctica transformadora. En G. Sauerwald y R. Salas Astrain (Eds.). *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth* (pp. 63-80). Zweigniederlassung Zürich: Lit Verlag (Serie Discursos Germano-Iberoamericanos).
- Cortina, A. y Martínez, E. (1996). *Ética*. Madrid: Akal.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2005). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2012). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Buenos Aires: Docencia.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.

- El Burai Félix, Sausan y Suad (2013). Equidad de género y Bioética. En M. Oliver Vázquez, *Ensayos en bioética: Una perspectiva puertorriqueña*. Serie Bioética Caribeña N° 1. (pp. 225-242). San Juan de Puerto Rico: Instituto Hostosiano de Bioética, Universidad de Puerto Rico.
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.
- Echeverría, B. (2005). *Vuelta de siglo*. México: Fundación editorial el perro y la araña.
- Fornet Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclée.
- Fóscolo, N., Arpini, A. y Rubio, R. (2006). *Desafíos éticos del trabajo social latinoamericano. Paradigmas, necesidades, valores, derechos*. Buenos Aires: Espacio.
- Gandarilla, J. G. (coord.) (2016). *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*. México: Akal.
- Gilligan, C. (1977). In a Different Voice: Women's Conceptions of Self and on Morality. *Harvard Educational Review*, 47(4), 481-517.
- González Ortuño, G. (2016). (Trans)modernidad y feminismo en dos pensadoras caribeñas contemporáneas: Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa. En J. G. Gandarilla (coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (pp. 521-536). México: Akal.
- Hinkelammert, F. (1993). *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer la bestia*. Costa Rica: DEI.
- Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto. Del teatro mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*. Costa Rica: DEI.
- Honneth, A. (1997 [1992]). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Lezama Lima, J. (1969). *La expresión americana*. Madrid: Alianza.
- López de la Vieja, M. T. (2014). Bioética feminista. *Dilemata*, 6(15), 143-152.
- López Nájera, V. R. (2016). Feminismos decoloniales: una apuesta anticapitalista y antipatriarcal. En J. G. Gandarilla, (coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (pp. 537-553). México: Akal.
- Márquez-Fernández, Á. (2013). Filosofía de la alteridad intercultural en América Latina. *Las Torres de Lucca*, 2(2), 7-20.
- Oliver Vázquez, M. (2013) *Ensayos en bioética: Una perspectiva puertorriqueña*. Serie Bioética Caribeña N° 1. Instituto Hostosiano de Bioética, Universidad de Puerto Rico.
- Roig, A. A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.
- Roig, A. A. (2009). El problema del ser y del tener. En A. A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (pp. 213-224). Buenos Aires: Una ventana.
- Santos y Vargas, L. (2006). *Bioética crítica*. San Juan de Puerto Rico: Instituto Hostosiano de Bioética, Universidad de Puerto Rico.
- Salazar Bondy, A. (1971). *Para una filosofía del valor*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. Segunda edición: (2010). México, Fondo de Cultura Económica.
- Sauerwald, G. y Astrain, R. S. (Eds.) (2017). *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*. Zweigniederlassung Zürich: Lit Verlag (Serie Discursos Germano-Iberoamericanos).

- Tealdi, J. C. (2008). Bioética y Derechos Humanos. En *Diccionario Latinoamericano de Bioética* (pp. 177-180) Bogotá: UNESCO, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética, Universidad Nacional de Colombia.
- Zielinski, M. (2017). La categoría ‘reconocimiento en la ética de la liberación de Dussel. En G. Sauerwald y R. Salas Astrain (Eds.) (2017), *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth* (pp. 257-272.). Zweigniederlassung Zürich: Lit Verlag (Serie Discursos Germano-Iberoamericanos).

Notas

- 1 Cfr. Cortina, Adela y Emilio Martínez (1996), *Ética*, Madrid, Akal. Arpini, Adriana (2006), “Modos clásicos de entender la moral y el pensamiento de la sospecha”, en: Fóscolo, Norma, Adriana Arpini y Ricardo Rubio (2006), *Desafíos éticos del trabajo social latinoamericano. Paradigmas, necesidades, valores, derechos*, Buenos Aires, Espacio, pp. 69 – 87.
- 2 Cfr. Arpini, Adriana (2005), “Ética Social”, en: Salas Astrain, Ricardo (Coordinador académico), *Pensamiento crítico latinoamericano. Conceptos fundamentales*, Vol. 1, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad Católica Silva Henríquez, pp. 327-339.
- 3 Así se puede apreciar en el discurso fuertemente performativo de muchos de nuestros pensadores: Simón Rodríguez, Juan Bautista Alberdi, Francisco Bilbao, Emeterio Betances, Eugenio María de Hostos, José Martí, José Carlos Mariátegui, Manuel Ugarte, José Ingenieros, para mencionar sólo algunos.
- 4 Las lecciones de *Ética Social* de Eugenio María de Hostos han inspirado importantes desarrollos en el terreno de la bioética en el Caribe. Cfr. Santos y Vargas, Leonides (2006), *Bioética crítica*, San Juan de Puerto Rico, Instituto Hostosiano de Bioética, Universidad de Puerto Rico; Oliver Vázquez, Marlén, *Ensayos en bioética: Una perspectiva puertorriqueña*, Serie Bioética Caribeña N° 1, San Juan de Puerto Rico, Instituto Hostosiano de Bioética, Universidad de Puerto Rico.
- 5 Cfr. Salazar Bondy, Augusto (1971), *Para una filosofía del valor*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria (segunda edición: (2010), México, Fondo de Cultura Económica, Serie Pensar en Español, con estudio crítico introductorio de Jesús Navarro Reyes); Arpini, Adriana María (2016), *Filosofía, crítica y compromiso en Augusto Salazar Bondy*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, p. 49 – 100.
- 6 Utilizamos el término con (b) para que pueda leerse en los dos sentidos: sujetividad – en el sentido de la constitución del sujeto social– y subjetividad –en el sentido de la formación de la dimensión interior del sujeto–.
- 7 Roig, Arturo Andrés (2002), *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza, EDIUNC.
- 8 Se alude especialmente a las nociones de “comunidad ideal de habla” en vistas de lograr consensos (Apel, Habermas) y al “velo de ignorancia” de la “situación originaria” a fin de lograr instituciones justas (Rawls).
- 9 Hinkelammert, Fran (1993), *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer la bestia*. Costa Rica, DEI; (1998), *El grito del sujeto. Del teatro mundo del evangelio de Juan al perro mundo de la globalización*. Costa Rica, DEI.
- 10 Dussel, Enrique (1998), *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta.
- 11 Cfr. Roig, Arturo Andrés (2009), “El problema del ser y del tener”, en: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, Buenos Aires, Una ventana, pp. 213-224.
- 12 Cfr. Márquez-Fernández, Álvaro, “Filosofía de la alteridad intercultural en América Latina”, en *Las Torres de Lucca*, n° 2 (enero-junio 2013), p. 7-20.
- 13 Cfr. Honneth, Axel (1997 [1992]), *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, crítica.
- 14 Cfr. Barrera Contreras, Miriam, “Resistencia indígena en América latina ¡Luchas por el reconocimiento?”, en: Gregor Sauerwald, Ricardo Salas Astrain (Eds.) (2017), *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría*

- político-social de Axel Honneth*, Zweigniederlassung Zürich, Lit Verlag (Serie Discursos Germano-Iberoamericanos), pp. 37-52.
- 15 Fornet Betancourt, Raúl (2001), *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, Desclée, pp. 17 y siguientes.
 - 16 Michelle Becka (2017), “Reconocimiento como base de la interculturalidad – Hacia una práctica transformadora”, en: Gregor Sauerwald, Ricardo Salas Astrain (Eds.) (2017), *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*, Zweigniederlassung Zürich, Lit Verlag (Serie Discursos Germano-Iberoamericanos), pp. 63-80.
 - 17 Cfr. Lezama Lima, José (1969), *La expresión americana*. Madrid, Alianza. Echeverría, Bolívar (2000), *La modernidad de lo barroco*. México, Era.
 - 18 Cfr. Echeverría, Bolívar (2005), *Vuelta de siglo*, México, Fundación editorial el perro y la araña.
 - 19 Cfr. Dussel, Enrique (2005), *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta; --(2012) *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Buenos Aires, Docencia. Zielinski, Matías (2017), “La categoría ‘reconocimiento’ en la ética de la liberación de Dussel”, en: Gregor Sauerwald, Ricardo Salas Astrain (Eds.) (2017), *La cuestión del reconocimiento en América Latina. Perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth*, Zweigniederlassung Zürich, Lit Verlag (Serie Discursos Germano-Iberoamericanos), pp. 257-272.
 - 20 Usamos el término feminismo para referirnos a la lucha histórica por la emancipación de la mujer. O sea que el feminismo es un movimiento social histórico en demanda del reconocimiento del lugar de las mujeres en el ordenamiento social y político moderno. Y se traduce en transformaciones de dicho ordenamiento. Cfr. López Nájera, Verónica Renata (2016), “Feminismos decoloniales: una apuesta anticapitalista y antipatriarcal”, en: Gandarilla, José Guadalupe (coordinador), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, México, Akal, pp. 537-553.
 - 21 Gilligan, Carol (1977), “In a Different Voice: Women’s Conceptions of Self and on Morality”, *Harvard Educational Review*, 17, pp. 481-517.
 - 22 Cfr. El Burai Félix, Sausan y Suad (2013), “Equidad de género y Bioética”, en: Oliver Vázquez, Marlén, *Ensayos en bioética: Una perspectiva puertorriqueña*, Serie Bioética Caribeña N° 1, San Juan de Puerto Rico, Instituto Hostosiano de Bioética, Universidad de Puerto Rico.
 - 23 López de la Vieja, María Teresa (2014), “Bioética feminista”, en: *Dilemata*, año 6, n° 15, pp. 143-152.
 - 24 Convention on de Elimination of All Forms of Discrimination against Women (CEDAW), 1979.
 - 25 Cfr. Tealdi, Juan Carlos (2008), “Bioética y Derechos humanos”, en: *Diccionario Latinoamericano de Bioética*, Bogotá, UNESCO, Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética, Universidad Nacional de Colombia, pp. 177-180.
 - 26 Cfr. Dussel, Enrique (2015), *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal. Según el autor, el concepto de “trans-modernidad” no sólo recoge tradiciones culturales despreciadas por la modernidad, sino que encierra también una proyección hacia un futuro diferente, que se construye en base al diálogo crítico intercultural. El cual comprende diferentes momentos: afirmación de la exterioridad despreciada, crítica de la propia tradición desde los recursos de la propia cultura, estrategia de resistencia –o tiempo hermenéutico–, diálogo intercultural entre críticos de la propia cultura, estrategia de crecimiento liberador trans-moderno.
 - 27 El término patriarcado alude al sistema históricamente situado de dominación material y simbólica, que naturaliza la diferencia sexo-genérica entre varón y mujer, colocando al primero en posición de privilegio. Cfr. López Nájera, V. R. (2016), *Op. cit.*
 - 28 González Ortuño, Gabriela (2016), “(Trans)modernidad y feminismo en dos pensadoras caribeñas contemporáneas: Ochy Curiel y Yuderlys Espinosa”, en: Gandarilla, José Guadalupe (coordinador), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad*, México, Akal, pp. 521-536.